

# **EL SER-PARA-OTRO SARTREANO**



## INDICE

INTRODUCCIÓN .....	3
--------------------	---

### PRIMERA PARTE

1. LA MIRADA: APARICIÓN DEL PRÓJIMO .....	11
2. ANCLAJE ONTOLÓGICO DEL PARA-OTRO .....	45
3. DESCRIPCIÓN DEL PRÓJIMO .....	113

### SEGUNDA PARTE

1. LA LITERATURA "ROMANESQUE" .....	140
2. EL TEATRO DEL ABSURDO .....	167

### TERCERA PARTE

1. HACIA LA SOCIALIZACIÓN DEL SER-PARA-OTRO .....	334
1.1. RARETÈ, PRAXIS Y DIALÉCTICA .....	334
1.2. LAS RELACIONES HUMANAS COMO MEDIACIÓN ENTRE LOS SECTORES DE LA MATERIALIDAD .....	356
1.3. EL GRUPO: LIBERTAD COMO NECESIDAD Y NECESIDAD COMO LIBERTAD .....	375
1.4. EL SER-UNO EXISTE COMO SER-OTRO .....	385

## CUARTA PARTE

1.LA MORAL COMO ELEMENTO REGULADOR ENTRE EL OTRO Y YO..	396
1.1. HACIA LA FUNDAMENTACIÓN DE UNA MORAL .....	397
1.2. EL SER PARA-OTRO MORAL .....	420
1.2.1. DIMENSIONES DE LA MALA FE EN LA LIBERTAD .....	433
1.3. NECESIDAD DE UN EQUILIBRIO ENTRE YO Y EL OTRO ....	449
CONCLUSIÓN .....	457
BIBLIOGRAFÍA .....	466

## INTRODUCCIÓN

Creemos, tal como señala Sartre en "Cuestiones de Método", que "una filosofía se constituye para dar su expresión al movimiento general de la sociedad; y mientras vive, ella es la que sirve de medio cultural a los contemporáneos". (1) Sartre, fiel a este principio, entiende así su sistema filosófico. La prueba de ello resulta evidente a lo largo de toda su obra porque siempre aparece una constante -no sólo en el aspecto filosófico de forma enfática sino también en novela, teatro y ensayos políticos-, el compromiso social. Socialmente nos hallamos comprometidos los unos con los otros de una forma tan directa que es imposible evitar la relación con el prójimo. Por ello sea cual fuere el tema que trata, el Otro aparece siempre argumentando su discurso y dando forma a ese compromiso. No podemos concebir una filosofía única, absoluta que a modo cartesiano sea válida para todos y todas las épocas. Precisamos, por el contrario, que los sistemas filosóficos se adapten a las necesidades sociales y que sean éstas las que elijan el sistema más adecuado. Hablamos entonces de sistemas al servicio de la sociedad no viceversa.

---

(1) "Crítica de la Razón Dialéctica I". Precedida por "Cuestiones de Método". Pág.15. Buenos Aires. Losada. 1995.

Y para llevar acabo esta especie de adaptación es imprescindible que la sociedad se comprometa en aceptarlos o rechazarlos. Sin embargo eso no es exactamente así porque el compromiso no es extrínseco sino totalmente intrínseco. El hecho de estar constituidos como seres sociales implica necesariamente una relación social inevitable. Es como una condena. De ahí la necesidad de explicar las estructuras ék-staticas que nos conducen a la sociabilidad. Hemos de entender que somos seres destinados, proyectados y comprometidos hacia una convivencia con el prójimo.

Como sabemos el primer ék-stasis supone el arrancamiento del para-sí de todo lo que él es, en tanto que ese arrancamiento es constitutivo de su ser. El para-sí como nada de ser. El segundo supone el arrancamiento a ese arrancamiento primero. La aparición de la conciencia reflexiva, su esfuerzo, y fracaso, para ser sujeto y objeto al mismo tiempo. Y así se produce la imposibilidad de captar mi propia trascendencia, momento que nos abre el camino al ék-stasis más radical: el ser-para-otro. Al ser éste el esfuerzo más intenso de exteriorización que realiza la conciencia, posibilita del todo que me afirme como objeto ante una intencionalidad dentro de la comprensión preontológica. A partir de aquí el ser-para-otro irá constituyéndose y argumentándose mediante la relación social

y por medio de elementos que la configuran: la vergüenza y la mirada.

Estamos ante una filosofía del compromiso que precisa ser argumentada desde un punto de vista "ontológico-antropológico" aunque también podríamos decir "ontología-de-la-libertad" porque para Sartre libertad y hombre es lo mismo. Al ser el hombre libertad, éste aparece como único responsable de su proyecto vital y visto así el hombre es un proyecto de una nueva moral que deberá manifestarse en relación con el Otro.

En contraposición con la exterioridad que manifiesta el Otro y sus dimensiones estrictamente empíricas cabe precisar lo lejos que se halla Sartre de representar un sistema filosófico solipsista. Se produce en el pensamiento sartreano un cambio de rumbo en la interpretación de la conciencia. Desde "La Trascendencia del Ego" (2) hasta "El Ser y la Nada" (1943), se produce -exactamente entre 1930 y 1940- un cambio importantísimo en la concepción filosófica de conciencia impersonal y separada del mundo. Ahora al ser la conciencia impersonal, ésta supera al solipsismo porque "... si el

---

(2) Fecha de publicación. Fue escrita en 1934, en parte durante su estancia en Berlín para estudiar la Fenomenología de Husserl.

Yo se convierte en un trascendente, participa de todas las vicisitudes del mundo " (3) . Entre 1939 y 1940 esta actitud cambia. Aunque supone derrotado el solipsismo, cuando estudia a Heidegger ve que su visión de conciencia precisa una revisión: la conciencia vacía ya no se mueve por encima del mundo, sino que se encuentra situada en el mundo; y la conciencia entre los posibles que su situación le ofrece como conciencia se individualiza adquiriendo una ipseidad: "Fueron la guerra y Heidegger quienes me pusieron en el camino; Heidegger mostrándome que no hay más allí del proyecto mediante el cual la realidad humana se realiza a sí misma. ¿Quiere esto decir que voy a dejar que vuelva el Yo? No, en absoluto. Pero la ipseidad o la totalidad del aparecer no es el Yo y en cambio es la persona. En el fondo estoy aprendiendo a ser una persona" (4). En estas condiciones la filosofía sartreana se ve distanciada del idealismo subjetivo epistemológico el cual reduce todos los objetos -como objetos de conocimiento- a contenidos de la conciencia. O del idealismo metafísico que niega la existencia del mundo externo. Para nuestro filósofo el solipsismo es un problema

---

(3) "La Trascendencia del Ego" páginas 182-183. Laia, Barcelona 1982.

(4) "Cuadernos de Guerra", pág. 389. Domingo 10 de Marzo. Edhasa, 1987. Barcelona.

no resuelto hasta el momento. Hegel y Husserl establecieron un tipo de relación entre las conciencias donde el ser era ser-para y el prójimo era para mí y yo era para él. Esa relación derivaba en un conocimiento de conciencias la cual nos insertaba en el solipsismo. Heidegger nos muestra que la relación originaria entre el otro y mi conciencia no es el tú y yo sino el nosotros. Así nos damos cuenta de que el ser-con no es el conocimiento sino una existencia "comunitaria". Según Sartre pese a todo Heidegger aísla al ser; su estructura a priori lo coloca dentro de un sucedáneo del idealismo. Por ello para derrotar al solipsismo es preciso mostrar que la existencia del prójimo es una evidencia, no un tipo de relación en el sentido epistemológico. Más bien una relación entendida como negación, es decir, una relación de ser a negación de ser.

Decíamos más arriba que el idealismo metafísico negaba la existencia del mundo externo. Evidentemente este no es el caso de Sartre quien "vive para el mundo externo". Su misma vida social así lo demuestra: "A Sartre le gustaban aquellos seres humanos extraviados que se refugiaban en los bares del puerto y en las tascas (...) En la ciudad de El Havre, Sartre adquirió una serie de costumbres referentes a su vida cotidiana que conservará para siempre. Allí fue donde se

apropió de los lugares públicos" (5) No sólo no niega la existencia externa sino que la evidencia consagrándola en virtud de un elemento constitutivo del ser, el tercer ék-stasis.

Ser solipsista significa estar encerrado en los límites de "mi yo solo", sin posibilidad de salida al exterior. Ya desde "La Trascendencia del Ego", como hemos visto, cree haber superado el solipsismo considerando una conciencia impersonal sin Ego. Es la conciencia la que produce al Yo y no viceversa como afirma Husserl. La conciencia es una pura intencionalidad que en sí misma está vacía y se dirige hacia algo que no es: "Esta concepción del Ego nos parece la única refutación posible al solipsismo. La refutación que Husserl presenta en la "Formale und Transcendentale Logik" y en las "Meditaciones cartesianas" no nos parece que pueda incluir un solipsismo determinante e inteligente" (6). La demostración más evidente de que el solipsismo está en las Antípodas sartreanas acaba viéndose en "El Ser y la Nada", "Crítica de la Razón Dialéctica" y toda su creación literaria.

---

(5) Annie Cohen-Solal. "Sartre". Pág.121. Edhasa. Barcelona. 1985.

(6) "La Trascendencia de l'Ego", pág. 182. Laia. Barcelona. 1982. La traducción es nuestra.

Bien, tenemos claro que el Yo se salva de ubicarse en un mundo cerrado sin posibilidad de exteriorizarse y en consecuencia su relación con el exterior le permitirá asumir su responsabilidades sociales y argumentar una convivencia factible para con el Otro. Dicha convivencia precisa de unas normas morales para regular la armonía que las relaciones en su transcurso representan. Sabemos que Sartre no escribió un ensayo sobre la moral tal como lo venía anunciando pero también sabemos que en "El Ser y la Nada", "Cuadernos de Guerra" y "Cahiers pour une Morale", fundamentalmente, está explicito su pensamiento moral. Es más, creemos que toda su expectativa filosófica responde a esta moral. Si hombre y libertad es la misma cosa, si el hombre es una pasión inútil, si el hombre se descubre a sí mismo por la mirada o la vergüenza que pueda sentir respecto al Otro, si Dios no existe, entonces está claro que el hombre tiene que fundamentar sus relaciones internas y externas mediante una moral. Una moral que ayude a entender esa pasión inútil, a relacionarse con el Otro, a aprender a vivir sin Dios y a valorar al hombre desde el hombre. Sólo de esta forma la apertura hacia la socialización del ser tendrá una garantía de convivencia organizada y consensuada.



# **1. LA MIRADA: APARICIÓN DEL PRÓJIMO.**

"L' être-vu-par-autrui  
"est la vérité du "voir-autrui"  
(EN, 303)

La mirada aparece en "El Ser y la Nada" como un reclamo a la consolidación definitiva del prójimo. (1)

El tema se inicia con el análisis de la relación que se establece entre objeto y hombre. En dicho análisis se constata que el hombre puede aparecernos como un objeto y como una probabilidad: existe cierta probabilidad de que aquella persona que veo a lo lejos sea por ejemplo un robot. Esta probabilidad precisa que la objetividad del hombre no remita a una soledad imaginaria fuera de nuestro alcance sino a un vínculo fundamental donde el prójimo se manifieste de otro modo diferente al del conocimiento que tengo de él. Esta relación implica sólo al hombre y a las cosas del mundo y además aparece de forma íntegra, ya que existe en el mundo como posibilidad; pero a la vez se me escapa cuando se produce una desintegración de las relaciones que aprehendo entre los objetos de mi universo.

---

(1) "...nos es fácil, pues, intentar, con ejemplos concretos, la descripción de esta relación fundamental que debe constituir la base de toda teoría del prójimo; si el prójimo es, por principio, aquel que me mira, debemos poder explicar el sentido de la mirada ajena". (SN, 285)

El causante de esta desintegración es una relación que apunta al vacío a través de las distancias que establecemos originariamente entre las cosas. Esto nos conduce a explicar la aparición del hombre en el universo: "El prójimo es, ante todo, la fuga permanente de las cosas hacia un término que capto a la vez como objeto a cierta distancia de mí y que me escapa en tanto que despliega en torno suyo sus propias distancias" (2). Surge un objeto que me ha robado el mundo: "Todo está en su lugar, todo existe siempre para mí, pero todo está recorrido por una huida invisible y coagulada hacia un objeto nuevo" (3). El prójimo acaba definiéndose como la ausencia del mundo que percibo en el seno mismo de mi percepción: "El prójimo es, en este plano, un objeto del mundo que se deja definir por el mundo" (4). Claro está que esta relación de fuga y de ausencia del mundo con relación a mí, es sencillamente probable. También es cierto que esta relación de fuga define la objetividad del prójimo. Por ello esa presencia originaria del prójimo se refiere a que: "si el prójimo-objeto se define en relación con el mundo como el objeto que ve lo que yo veo, mi vinculación fundamental con el prójimo-sujeto tiene que poder remitirse a mi posibilidad permanente de ser visto por el prójimo" (5).

---

(2) El "Ser y la Nada" pág. 283.

(3) *Ibidem*, 284.

(4) *Ibidem*, 284.

(5) SN,285.

Se produce entonces una relación, la cual Sartre denomina "ser-visto-por-otro". Conviene resaltar que dicha relación no debe en ningún modo deducirse ni de la esencia del prójimo-objeto ni de mi ser-sujeto, sino de la conversión y de la degradación de aquella relación originaria.

Se pretende demostrar que el aprehender al prójimo en el mundo como siendo probablemente un hombre, es mi posibilidad permanente de ser-visto-por-él; porque sería del todo erróneo pensar en un prójimo con conciencia solidaria y extramundana ya que la filosofía del autor de "El Ser y la Nada" pretende mostrar a un prójimo caracterizado de forma esencial por la mirada.

El prójimo será entonces aquel que me mira. La mirada está estructurada dentro de dos elementos: el marco perceptivo y la mirada-ojos. Nosotros formamos parte de unas formas sensibles en un campo perceptivo cuando se nos lanza una mirada pero eso no significa que esa mirada que se nos lanza esté vinculada con alguna forma determinada. Sartre lo ejemplifica cuando menciona una hipotética operación de asalto y describe la situación en la que se encuentran los asaltantes. Éstos se arrastran temerosos por el bosque evitando la mirada del enemigo: "no dos ojos, sino toda una

granja blanca" (6). Y es que cuando los ojos nos miran, no son captados primeramente como el órgano sensible de visión sino como el soporte de la mirada. Por ello: "La mirada del otro enmascara sus ojos, parece ir por delante de ellos" (7). Así lejos de percibir la mirada en los objetos que la ponen de manifiesto mi aprehensión de una mirada, vuelta sobre mí, aparece sobre el fondo de la destrucción de los ojos que me miran; porque si aprehendo la mirada dejo de percibir los ojos aunque éstos estén ahí ya que continuamente en mi campo de percepción los neutralizo.

La diferencia que hemos de entender entre mirada y ojos es la siguiente: "...los ojos, como objeto de mi percepción, permanecen a una distancia precisa que se despliega desde mí hacia ellos -en una palabra, estoy presente a los ojos sin distancia, pero ellos están distantes del lugar en "que me encuentro"- mientras que la mirada está a la vez sobre mí sin distancia y me tiene a distancia, es decir, que su presencia inmediata ante mí despliega una distancia que me aparta de ella" (8).

---

(6) *Ibidem*, 286.

(7) *Ib.*

(8) *Ib.*, 286.

Esto nos lleva a una incompatibilidad importante: no podemos percibir el mundo y captar al mismo tiempo una mirada fija sobre nosotros, puesto que percibir es mirar y captar una mirada no es aprehender un objeto-mirada en el mundo sino tomar conciencia de ser mirado. Se patentiza de esta forma, la frase utilizada en *El Ser y la Nada*: "La mirada que ponen de manifiesto los ojos, de cualquier naturaleza que sean, es pura remisión a mí mismo"<sup>(9)</sup>. Efectivamente lo que captamos en una situación en la que nos escondemos de algo cuando somos sorprendidos es nuestra vulnerabilidad y no el hecho de que haya alguien. Creemos haber encontrado aquí dentro de la mirada, la plataforma donde se ubica el carácter de intermediario de mí a mí mismo. Esto equivale a decir que yo me sé, me conozco y me reconozco (en actitudes, comportamientos, capacidades, cualidades, etc.) cuando aparece de cualquier forma la mirada ajena. Porque aunque Sartre describe situaciones en las que el individuo se oculta físicamente, podríamos pensar en otros ocultamientos de tipo psicológico como por ejemplo, aparentar socialmente algo diferente a lo que se es. El descubrimiento de esa situación sería similar a un mirar, a un desvelamiento de mi vulnerabilidad y, en consecuencia, estaríamos en la misma situación de intermediario: se produciría una remisión de mí a mí

---

(9) *Ibí.*

mismo. Veamos como este carácter de intermediario de mí a mí mismo que provoca la mirada ajena es rico en aportaciones que contribuyen a infraestructurarla. Para ello analizaremos a continuación cual es la naturaleza de este intermediario.

En cualquiera de las situaciones donde yo pueda ser sorprendido (10) se da siempre una conciencia no-tética de mí, es decir, yo soy mis actos porque no hay un yo que habite mi conciencia y yo soy pura conciencia de las cosas: mi conciencia es mis actos.

¿Qué significa esto? Que no existe en este momento ninguna referencia para poder calificar los actos que realizo en una situación. No conozco mis actos sino que soy esos actos. Y por eso mismo, no puedo definirme como siendo en situación, porque no soy conciencia posicional de mí mismo y porque soy mi propia nada (11).

El reconocimiento vendrá determinado por la mirada. Ésta alcanzará de lleno mi ser y logrará modificar mis

---

(10) Sartre pone el ejemplo de estar detrás de una puerta mirando a través de la cerradura u oyendo alguna conversación. Se entiende por situación el conjunto, en el mundo de los utensilios, que forman parte o intervienen en la vivencia que se describa.

(11) Soy lo que no soy y no soy lo que soy. Y en este círculo vicioso Sartre encuentra el origen de la mala fe: "no me reconozco como lo que soy y mi ser se me escapa" (SN, 81 a 104)

estructuras. Así podré fijar estas estructuras de forma conceptual mediante el cogito reflexivo. Y en mi nueva situación de ser un ser-mirado, la vergüenza o el orgullo me hacen vivir (jamás conocer porque eso le haría caer a Sartre en lo mismo que cayeron Husserl y Hegel: en una relación de conocimiento entre seres; y esta relación, como ya mostraremos en el apartado sobre la Teoría Sólida del Prójimo, no permite demostrar la existencia ajena) la situación de mirado. Sin embargo: "La vergüenza o el orgullo me revelan la mirada del prójimo, y a mí mismo en el extremo de esa mirada; me hacen vivir no conocer, la situación de mirado. Pero la vergüenza (...) es vergüenza de sí, es reconocimiento de que efectivamente soy ese objeto que otro mira y juzga" (12).

De esta manera se ha de producir necesariamente un nexo de ser -jamás un nexo de conocimiento- entre mi conciencia irreflexiva y mi ego mirado. En mi nueva situación de ser-mirado -que me descubre la vergüenza- encuentro una relación de ser donde yo soy ese ser que se pone en evidencia mediante la vergüenza y aunque pueda enmascararla con la mala fe, ésta funciona claramente como una confesión ya que se define como huida del ser que soy. El prójimo ser me revela por medio de la indeterminación del ser que yo soy para él: "... la libertad del prójimo se

---

(12) SN, 289.

me revela a través de la inquietante indeterminación del ser que soy para él. Así, este ser no es mi posible, no está siempre en cuestión en el seno de mi libertad: es, al contrario, el límite de mi libertad, su "otra cara" " (13). Es decir que mi ser se inscribe en y por la libertad ajena. Es necesario que el prójimo ha-de-hacer ser mi ser-para-él en tanto que él ha de ser. De esta manera todas las conductas mías libres me comprometen en una nueva situación donde la materia de mi ser es la imprevisible libertad del otro. Pero será en este caso mi misma vergüenza la que me obligue a exigir a modo de reivindicación esa libertad ajena. La pretensión de nuestro filósofo es alcanzar una unidad de ser ya que se quiere y se acepta que los otros me confiesen un ser que yo reconozco.

En cualquier caso la existencia, ubicación y relaciones conmigo del Otro me llevan a un evidente afuera haciéndome manifestar mi naturaleza (14). La vergüenza, por otro lado -al igual que el orgullo- es lo que me aprehende a mí mismo como naturaleza, aunque ésta sea incognoscible como tal. Mi libertad, pues, está allá -fuera de mi

---

(13) SN, 290.

(14) No siendo jamás, del todo necesario, que el prójimo actúe sobre mí, basta que únicamente surja su ser para que se produzca esa aparición de tener un afuera y una naturaleza.

libertad vivida- como un atributo dado de ese ser que soy para el Otro; y cuando me doy cuenta que soy observado y capto la mirada del Otro en mi mismo acto, lo hago como solidificación y alienación de mis propias posibilidades. Con lo expuesto hasta ahora podemos decir primero, que soy unas posibilidades las cuales son la condición de mi trascendencia y, segundo, que siento que se dan esas posibilidades en otro lugar a otro como debiendo ser trascendidas a su vez por las propias posibilidades de él. La consecuencia a la que llegamos es inmediata: "... el otro, como mirada, no es sino eso: mi trascendencia trascendida" (15).

Efectivamente, yo soy siempre mis posibilidades (16) pero la mirada me alinea esas posibilidades y además esa alienación de mí que es el ser mirado, implica la alienación del mundo el cual yo organizo. Jean Paul ejemplifica ésto describiéndose como ser visto sentado en una silla en tanto que yo -el ser visto- no veo la silla. La silla como tal, se le escapa para ir a organizarse con otras determinaciones, en medio de otros objetos, la cual cosa hace surgir al mundo como posibilidad de utilizar el objeto.

---

(15) SN, 291.

(16) "Sin duda, yo soy siempre mis posibilidades, en el modo de la conciencia no-tética (de) esas posibilidades..."(SN, 291).

Partiendo de lo dicho unas líneas más arriba: "soy mis posibles" y afirmando que "soy lo que no soy y no soy lo que soy", Sartre determina que es evidente que soy algo. Sin entrar de forma específica en eso que soy: "lo soy en medio del mundo, en tanto que me escapa" (17). En consecuencia mi relación con el objeto queda descompuesta bajo la fulminante mirada ajena, apareciendo en el mundo como mi posibilidad de utilizar el objeto, en tanto que esta posibilidad es trascendida por el otro hacia sus propias posibilidades (18). Esa posibilidad que está ahí, yo la capto como ausente y como en el otro por la angustia de ser sorprendido y, consecuentemente, por mi rechazo a por ejemplo esconderme en un lugar determinado por considerarlo poco seguro. De esta manera el acoso, acecho y persecución del otro, nos llevan a afirmar que sus posibilidades están presentes a su conciencia irreflexiva: "... todo acto hecho contra el prójimo puede, por principio, ser para él un instrumento que le sirva contra mí. Y capto precisamente al prójimo, no en la clara visión de lo que puede hacer con mi acto, sino en un miedo que vive todas mis posibilidades como ambivalentes" (19).

---

(17) SN, 291.

(18) Al respecto es interesante el ejemplo que se da sobre el rincón oscuro: "...la potencialidad del rincón oscuro se convierte en posibilidad dada de esconderme en el rincón, por el solo hecho de que el otro pueda trascenderla hacia su posibilidad de iluminar el rincón con su linterna de bolsillo. Esta posibilidad está ahí, la capto, pero como ausente, como en el otro, por mi angustia y por mi decisión de renunciar a ese escondite que es poco seguro. Así, mis posibilidades son presentes a mi conciencia irreflexiva en tanto que el otro me acecha" (SN, 293-294).

(19) SN, 292.

Las consecuencias que extraemos hasta ahora son básicamente dos: primero, mi posibilidad deviene hacia mi probabilidad, es decir, el prójimo capta mi posibilidad como una libertad que él no es, pero de la que se hace testigo y cuyos efectos calcula; segundo, la semejanza utensilio me aparece como organizada en un mundo para el otro.

La mirada ajena provoca un escape de la situación. El hecho de que el otro aparezca, con su mirada, hace surgir en una determinada situación, una circunstancia no deseada para mí de la cual no soy dueño. Además esta situación se me escapa porque por principio es para el otro.

Dentro del análisis que estamos realizando sobre el carácter intermediario de la mirada conviene destacar -para comprender mejor nuestras relaciones con el prójimo y nuestra ubicación en el mundo como objeto-mirada- las propiedades de espacialidad y temporalidad que Sartre atribuye a la mirada ajena.

En primer lugar la gente que veo es fijada por mí como objeto. Pero si se produce la frecuente situación de que otro vea a quien yo miro y me vea a mí también entonces mi mirada pierde poder y la consecuencia es inmediata: no puedo transformar a esa gente en objetos para el otro ya que son objetos de su mirada. Efectivamente mi mirada

evidencia una relación en el mundo entre el objeto-yo y el objeto-mirado y es alrededor de esa mirada donde se ordenan los objetos y mis actitudes. De esta manera la mirada será un todo organizado donde el ser mirado franquee la distancia porque la mirada del otro me confiere la espacialidad. Es decir: "En tanto que soy mirado, no despliego la distancia: me limito a franquearla. La mirada del otro me confiere la espacialidad. Captarse como mirado es captarse como espacializante-espacializado" (20). También la mirada ajena es captada como temporalizante ya que el fundamento de toda simultaneidad es la presencia a mi propia temporalización de un prójimo que se temporaliza. Esto significa que yo experimento la mirada ajena como una vivencia (21). Vivencia que es imposible experimentar en la soledad porque el para-sí -entendido como solo- no entendería jamás de simultaneidad, sino de correspondencias. Sin embargo la simultaneidad es la relación temporal de dos existencias que dadas en reciprocidad no son simultáneas ya que pertenecen al mismo sistema. Así pues la simultaneidad no pertenece a los existentes del mundo: "supone la co-presencia al mundo de dos presentes considerados como presencias a" (22).

---

(20) SN, 294.

(21) Sartre utiliza el término "Erlebnis". SN, 294.

(22) SN, 294.

La temporalización del otro hace que me temporalice yo también con él. Cuando capto que el otro me mira, éste con su mirada da una nueva dimensión a mi tiempo como presente captado por el otro. Mi presencia posee un afuera; esta presencia -que es presencia para mí- se alinea para mí como presente el cual se hace presente al otro. En consecuencia estoy arrojado en el presente universal en la medida en la que el otro se hace ser presencia a mí. Pero este presente universal es pura alienación de mi presente universal porque el tiempo físico va hacia una pura y libre temporalización la cual no soy yo. En realidad, lo que se esconde en la simultaneidad que vivo es una temporalización absoluta de la cual me separa la nada.

A través de la mirada soy presa fácil para el prójimo. Aparezco como objeto espacio-temporal del mundo y como estructura esencial de una situación espacio-temporal en el mundo; soy entonces susceptible a cualquier tipo de apreciación o apreciaciones del prójimo. Ser visto es en definitiva mi constitución como un ser sin defensa para una libertad que no es la mía (23).

---

(23) En este sentido conviene aclarar que esa "desapropiación" de mi libertad, no es en sentido hegeliano -sentido histórico y susceptible de superación-, sino que ser vistos nos asemeja a una situación análoga a la del esclavo, sólo en tanto que aparecemos a otro. Sartre recalca que este sentido de esclavitud se entiende por "Soy dependiente en mi ser en el seno de una libertad que no es la mía y que es la condición misma de mi ser" SN,295.

Soy objeto de críticas y valoraciones que me califican sin que yo pueda actuar sobre ellas; soy una especie de esclavo en ese sentido. Aparece de esta forma una manipulación en la medida en la que soy instrumento de posibilidades -que no son las mías- cuya presencia niega mi trascendencia para constituirme como un ser en peligro. Este peligro no es un accidente, sino la estructura permanente de mi ser-para-otro. Un ser-para-otro susceptible a ese otro que me crea una tensión interna. Las relaciones (24) subjetivas que se dan en la mirada del prójimo provocan el miedo, el orgullo o vergüenza y el reconocimiento de mi esclavitud. Así, ante ser sorprendido en una situación ridícula reacciono de forma brusca modificando mi actitud que lejos de estar provocada por la irrupción de un conocimiento es la solidificación de mí mismo que me lleva hacia una nueva dimensión de la existencia: la dimensión de lo no revelado. En consecuencia yo capto la aparición de la mirada como origen de una relación ek-stática de ser donde aparezco como para-sí y también como fuera de mi alcance, conocimiento y acción.

---

(24) Relaciones que han sido descritas por Sartre durante todo el Capítulo 1 de la Tercera Parte. Tales relaciones las podemos resumir en: a) miedo por el peligro que representa la libertad del prójimo, b) el orgullo o vergüenza por el sentimiento de ser al fin lo que soy allá, para otro y e) que el reconocimiento de mi esclavitud es el sentimiento de la alienación de todas mis posibilidades.

El problema con el que nos enfrentamos ahora es el siguiente: "Por la mirada ajena, me vivo como fijado en medio del mundo, como en peligro, como irremediable" (25). Este peligro constante en el que se halla insertado el ser-mirado quedará mitigado cuando se explique el sentido del surgimiento del prójimo(26).

Es del todo preciso abordar el sentido del surgimiento del prójimo desde una única perspectiva: la mirada. Desde ella podemos analizar al prójimo atribuyéndole ciertas carencias. En primer lugar vemos que el prójimo no se manifiesta jamás como objeto ya que eso le supondría desvincularse de su ser-mirada; segundo, tampoco podría ser algo a lo que yo dirigiera mi atención ya que la atención es dirección intencional hacia objetos (27); tercero, el prójimo, al ser condicionado de forma concreta e individual por mí ser no-revelado, nunca podría ser algo a lo que yo apuntara por medio de mi atención; y cuarto no puede aparecérseme como una categoría unificadora o reguladora de mi experiencia porque él siempre viene a mí por encuentro. Más bien el prójimo aparece como el ser hacia el cual no vuelvo mi atención, aparece como

---

(25) SN, 296.

(26) Sartre volverá más adelante sobre ello. Sin embargo lo que se pretende decir es que efectivamente al prójimo se le objetiviza pero siempre como defensa de mi ser liberándome de mi ser para-otro, confiriéndolo al otro un ser para mí.

(27) SN, 296.

entregándose y como no-revelado pero sin revelarme él mismo.

El prójimo es el ser hacia el cual no vuelvo mi atención, aparece como entregándose como no-revelado pero sin revelarme él mismo. Conviene, para aclarar más esta definición, ver como se manifiesta no-revelable por medio de nuestra experiencia vivida de lo no-revelado.

Partiendo tal como ya hemos señalado más arriba de que la mirada del otro es una condición imprescindible de mi objetividad y ésta es destrucción de toda objetividad para mí, la mirada ajena me alcanza a través del mundo transformándome a mí y al mismo mundo. Porque soy mirado en un mundo mirado la mirada ajena anula mis distancias de los objetos desplegando las suyas propias: "Esa mirada ajena se da inmediatamente como aquello por lo cual la distancia viene al mundo en el seno de una presencia sin distancia" (28).

El prójimo nos es presente sin intermediario. Su presencia es similar a una trascendencia que no es la mía y que jamás podría ser recíproca porque se necesita al mismo mundo para llevar a cabo mi presencia al prójimo. Sin embargo esta trascendencia es imposible de captar porque se

---

(28) Ibí. 297.

posa directamente sobre mí en tanto que soy ser-no-revelado; y la trascendencia se halla separada de mí por la infinitud del ser en tanto que soy captado por esa mirada dentro de un mundo completo, con sus distancias y utensilios. Así es descrita la mirada ajena en "El Ser y la Nada" cuando la experimentamos en primer lugar como mirada.

Cuando el prójimo fija mis posibilidades, éste está mostrándome la imposibilidad de ser objeto excepto para otra libertad. Claro está que no puedo ser objeto para mí mismo pero cuando supongo posible serlo entonces supongo también la existencia del prójimo. Porque evidentemente siempre se es objeto para un sujeto: "Así, el prójimo es ante todo para mí el ser para el cual soy objeto, es decir, el ser por el cual gano mi objetividad" (29). Por lo tanto este sujeto puro al cual me es imposible conocer se halla fuera del alcance y sin distancias cuando trato de captarme como objeto. Y es al experimentar la mirada -que es lo mismo que experimentarme como objetividad no-revelada- cuando experimento la subjetividad imposible de captar al prójimo. Entonces se produce un fenómeno curioso: experimento su infinita libertad. Fenómeno que se da de

---

(29) SN, 298.

forma justificada porque mis posibilidades pueden ser limitadas y fijadas para y por una libertad. Un obstáculo material no podría fijar de ningún modo mis posibilidades; este obstáculo es solamente la ocasión que tengo de proyectarme hacia otros posibles a los cuales no podría conferir un afuera.

Por último, como por la mirada experimento al prójimo como sujeto libre y consciente, éste hace que se dé un mundo que se temporalice hacia sus propias posibilidades. Su presencia -sin intermediario- es la única condición necesaria de todo tipo de pensamiento que intente formar sobre sí mismo: "El prójimo es ese yo mismo del que nada me separa, nada absolutamente excepto su para-sí y total libertad, es decir, esa indeterminación de sí mismo que sólo él ha de ser por y para sí" (30)

Esta definición de prójimo a través de la mirada plantea un serio problema: el solipsismo. Aunque este problema ya lo trataremos en el apartado sobre Teoría Sólida del Prójimo, lo esbozamos brevemente para entender el problema sustancial que la objetivización de la mirada provoca.

---

(30) *Ibí.* 299.

Conviene recordar que la mirada ajena provoca en mí la conciencia de ser objeto, pero esta conciencia se produce en y por la existencia del otro. Desde este planteamiento creemos conveniente hacer notar la analogía con Hegel, destacando que esta otra conciencia y esta otra libertad jamás me son dadas (31). También dentro de esta misma estructura de la mirada ajena, tal como ha señalado Husserl (32), la estructura ontológica de mi mundo reclama que sea también mundo para otro pero como el prójimo confiere un tipo de objetividad particular a los objetos de mi mundo, entonces ya está en este mundo con carácter de objeto. Pero sucede que: " ...en la medida en la que el prójimo confiere un tipo de objetividad particular a los objetos de mi mundo, ya está en ese mundo con carácter de objeto" (33).

Así, el concepto de prójimo puede ser fijado como forma vacía y utilizado constantemente como un esfuerzo de objetividad para mi mundo. Pero la presencia del prójimo en su mirada que mira no podría contribuir a reforzar el mundo

---

(31) Ser objeto para sí mismo sería una contradicción dentro del argumento sartreano: "No puedo ser objeto para mí mismo, pues soy lo que soy..." (SN, 298).

(32) Fundamentalmente en "Meditaciones Cartesianas".

(33) SN, 299.

sino que: "La presencia a mí del prójimo-mirada no es, pues, ni un conocimiento, ni una proyección de mi ser, ni una forma de unificación o categoría. Simplemente es, y no puedo derivarla de mí"(34). Porque escapárseme cuando es relativo y escaparse hacia el objeto-prójimo, refuerza la objetivización; el escapárseme el mundo así como escaparme yo mismo -cuando es absoluto y se produce hacia una libertad que no es la mía- se trata de una disolución de mi conocimiento donde el mundo se desintegra para reintegrarse allá como mundo. Esta desintegración no me es dada, no puedo no conocerla ni pensarla. Aunque la epojé fenomenológica "tiene la finalidad de poner el mundo entre paréntesis para descubrir la conciencia trascendental en su realidad absoluta" (35), no puede poner entre paréntesis al prójimo tal como lo estamos definiendo, ya que éste en tanto que mirada que mira no pertenece precisamente al mundo. El prójimo no debe ser buscado primeramente en el mundo, sino del lado de la conciencia, como una conciencia en la cual y por la cual la conciencia se haga ser lo que ella es (36).

---

(34) SN, 300.

(35) Husserl, "IDEAS", 64 a 73.

(36) Al respecto, y partiendo de la vergüenza que tengo de mí ante el otro, Sartre demuestra lo expuesto afirmando que la reducción fenomenológica debe pretender poner fuera de juego el mismo objeto de la vergüenza para hacer destacar mejor la vergüenza en su absoluta subjetividad. Pero el prójimo no es el objeto de la vergüenza porque sus objetos son mi acto o mi situación en el mundo. Solamente éstas podrían ser reducidas ya que el prójimo no es ni siquiera una condición objetiva de mi vergüenza (aunque es como el ser mismo de ésta). La vergüenza es lo que permite revelar al prójimo tal como en un momento de la conciencia implica lateralmente otro momento, como su motivación. Y, finalmente, aunque sea alcanzarse por medio del cogito la conciencia pura y ésta no fuese sino conciencia (de ser) vergüenza, la conciencia ajena seguiría infestándola como presencia insaciable y escaparía por eso a toda reducción.

Se da una doble demostración: de la misma manera que mi conciencia captada por el cogito da testimonio indubitable de ella misma y de su propia existencia, la conciencia-vergüenza, da al cogito testimonio indubitable de esa existencia del prójimo.

Nuestro filósofo caería en el solipsismo si considerara a la mirada ajena como el sentido de mi objetividad-para-mí. Eso supondría que al integrarme como objeto en el sistema de mis representaciones, el sentido de esta objetivación sería proyectado fuera de mí e hipostasiado como prójimo. Sin embargo: "Mi objetividad para mí no es del modo alguno la explicación del Ich bin Ichmi de Hegel. No se trata en modo alguno de una identidad formal, y mi ser-objeto o ser-para-otro es profundamente diferente de mi ser-para-mí" (37).

Efectivamente, la noción de objetividad exige una doble negación explícita. El objeto es lo que no es mi conciencia y por consiguiente es lo que no tiene las características de la conciencia porque el único existente que posee para mí las características de la conciencia es la conciencia que es mía: "Así, el yo-objeto-para-mí es un yo que no es yo, es decir, que no tiene las características

---

(37) SN, 300 a 301.

de la conciencia" (38). Se trata de una conciencia degradada porque aunque me pudiera ver como objeto, en realidad lo que vería sería la captación de mi ser-fuera-de-mí por el otro, o sea la captación objetiva de mi otro-ser, el cual es radicalmente distinto de mi ser-para-mí: En realidad, el prójimo no puede ser el sentido de mi objetividad, sino que es la condición concreta y trascendente de ésta" (39).

Mi yo-objeto no es unidad de conocimiento ni conocimiento, sino malestar que se explica como un arrancamiento vivido en la unidad ek-stática del para-sí; también es límite que no puedo alcanzar pero sin embargo soy yo. Y el otro por el cual ese yo me adviene, no es mi conocimiento ni categoría, sino un hecho: el de la presencia de una libertad extraña a mí. Mas es preciso resaltar que el arrancamiento de mí mismo y el surgimiento de la libertad ajena son una sola y misma cosa. La evidente aparición del prójimo es un hecho el cual realizo por el malestar. Es este malestar el que provocará en mí un perpetuo peligro en un mundo que únicamente presiento; y el prójimo me aparece como un ser conmigo y cuya indubitabilidad y necesidad de hecho son las de mi propia conciencia.

---

(38) *Ibí*, 301.

(39) *Ibí*, 302.

Parece que hasta aquí ya hemos andado todo el camino respecto al surgimiento del prójimo; pero, lo único que hemos hecho ha sido definirlo en relación con mi ser y enumerar las consecuencias de esa definición: la objetivización y los problemas derivados.

No olvidemos que la aparición del prójimo es una hipótesis que se ejemplificaba con un hipotético caso donde unos soldados podían ser acechados desde la granja de una colina. Era una probabilidad al igual que el hecho de que aparezca en mí la vergüenza ante un acto: es probable que me hayan visto y es probable que no.

Esto provoca un serio problema dentro de la exposición sartreana. Nos podemos plantear las siguientes preguntas: ¿la mirada ajena no es probable por el hecho de que puedo creerme mirado constantemente sin serlo? Y la certeza sobre la existencia ajena: ¿es realmente hipotética?

Sartre al percatarse del problema planteó la solución en los siguientes términos: "...con ocasión de ciertas apariciones en el mundo que me parecen poner de manifiesto una mirada, capto en mí mismo cierto "ser-mirado" con sus estructuras propias, que me remiten a la existencia real del prójimo. Pero puede que me haya engañado: puede que los objetos del mundo que yo tomaba por ojos no fueran ojos; puede que sólo el viento agitara el matorral a mis

espaldas; en una palabra, puede ser que esos objetos concretos no pusieran de manifiesto realmente una mirada" (40). La certeza de ser mirado así como la vergüenza que sentía ante alguien, pasan a ser falsas porque siento una falsa vergüenza ya que nadie me mira. El problema se solventa de forma rápida y con tan buena fortuna que esa misma solución sirve para concretar todavía más la naturaleza del ser-para-otro.

Partiendo de la ya mencionada probabilidad -que siempre necesariamente se da- del objeto-en-el-mundo y admitiendo que esa probabilidad aparece por el carácter de objeto, una cosa es innegable: soy mirado, lo solamente probable es que esa mirada esté ligada a cualquier presencia intra-mundana.

Así lo que aparece engañosamente no es el prójimo-sujeto ni su presencia a mí, sino la relación contingente entre el prójimo y un ser-objeto en mi mundo -es lo que aparece en El Ser y la Nada como la facticidad del prójimo-. Por ello esa vergüenza a la que nos referíamos antes como falsa -la cual provocaría una duda hacia la veracidad de la existencia del prójimo- mostraría que tal duda no va dirigida hacia el prójimo mismo, sino hacia el ser-ahí del prójimo.

---

(40) Ibí, 303.

Es precisamente esto lo que nos permite afirmar que la presencia del prójimo en el mundo no se deriva de forma analítica de la presencia del prójimo-sujeto ante mí, ya que dicha presencia originaria es trascendente: es ser-allende-en-el-mundo.

Toda presencia como contrapartida posibilita una ausencia: creo que el otro me mira, entonces se produce la presencia del otro, pero observo que no soy mirado y aparece la ausencia de la presencia anterior. La ausencia así expuesta supone un modo de ser de la realidad-humana con relación a los lugares y sitios que ella misma ha determinado por su presencia. Es cierto que podemos observar como tal realidad humana está presente o ausente sobre la base de una presencia originaria con respecto a todo hombre viviente. Además esta presencia originaria cobra su sentido como ser-mirado o como ser-que-mira. Pero el-ser-para-otro es un hecho constante de mi realidad humana y es captado siempre como una necesidad de hecho en el menor pensamiento que formo sobre mí mismo. Por ello mis movimientos y mis acciones, lo único que en realidad hacen es cambiar mis distancias con respecto al prójimo-sujeto. Así la presencia fundamental de un prójimo concreto no queda para mí modificada. Es decir, y tomando el ejemplo que utiliza Sartre, si creo que es Anny la que se aproxima y luego veo que es otra persona, eso no modifica en

absoluto la presencia fundamental de Anny. Porque la certeza de la existencia ajena es independiente de estas experiencias. Es precisamente la certeza de la existencia ajena la que posibilita estas experiencias.

En síntesis y planteando la solución al problema antes mencionado -la posibilidad de la mirada ajena y la existencia hipotética del prójimo-, aquello que me aparece y aquello acerca de lo cual puedo engañarme no es ni el prójimo ni el nexa real ni concreto del prójimo conmigo, sino un esto, el cual representa un hombre-objeto como también no representado. Y lo que sólo es probable es la distancia y la proximidad real del prójimo. En consecuencia la naturaleza de la mirada se muestra como poseedora de la aparición de un prójimo-objeto como presencia concreta y probable en mi campo perceptivo. Además por ciertas actitudes de ese prójimo me determino a mí mismo a captar (por medio de la vergüenza, el orgullo, la angustia, etc.) mi ser-mirado, el cual aparece como la pura probabilidad de que yo sea actualmente ese esto concreto. También esta probabilidad tiene su sentido en una certeza fundamental de que el prójimo está siempre presente para mí en tanto que yo soy siempre para otro.

Nos falta todavía mostrar como se explica esa relación fundamental entre Yo y el Otro y cuál es el ser de ese ser-para-otro.

Respecto a la relación fundamental entre Yo y el Otro tomamos la siguiente cita: "Si hay un prójimo en general, es menester, ante todo, que yo sea aquel que no es el Otro, y en esta negación misma operada por mí sobre mí yo me hago ser y surge el Prójimo como Prójimo. Esta negación que constituye mi ser y que, como dice Hegel, me hace aparecer como el Mismo frente al Otro, me constituye en el terreno de la ipseidad no-tética en Mí mismo. Con ello no ha de entenderse que un yo venga a habitar nuestra conciencia, sino que la ipseidad se refuerza surgiendo como negación de otra ipseidad, y ese refuerzo es captado de forma positiva como la elección continua de la ipseidad por ella misma, como la misma ipseidad y como esa ipseidad misma. Sería concebible un Para-sí que hubiera de ser su sí sin ser sí-mismo" (41).

Efectivamente es ese arrancamiento del ser del para-sí el que hace posible un prójimo. La negación interna -que realiza el para-sí- es un nexo unitario de ser porque el

---

(41) Ib. 310.

para-sí, en el modo de ser-lo-que-no-es-prójimo está íntegramente transitado por la Nada: la conciencia no puede no ser prójimo sino en tanto que es conciencia de sí misma como no siendo prójimo: "Si bruscamente la conciencia fuera alguna cosa, la distinción entre sí-mismo y el prójimo desaparecería en el seno de una indiferenciación total" (42). Así, el otro existe para el para-sí como sí-mismo negado y porque el otro es un sí-mismo, no puede ser para mí y por mí si-mismo negado sino en tanto que ese sí-mismo que me niega. De lo cual se desprende que sería del todo imposible captar una conciencia que no me aceptara en absoluto. La única posible sería la mía propia.

Las definiciones que extraemos al respecto sobre el otro en función a mi presencia son las siguientes: el otro es aquel para quién mi para-sí es. Porque no es yo, en tanto que lo niego de mí, sino que me constituyo como no ser un ser que se hace no ser yo. Además el otro es el No-Yo-No-Objeto porque es aquel que no puede revelarme en el surgimiento mismo por el cual niego el ser él. Y será precisamente por esta misma negación por la que reconoceré, además de la existencia del prójimo, mi existencia de mi Yo-Para-Otro. Es una cuestión de reciprocidad: "...no puedo no ser Otro si no asumo mi ser-objeto para él" (43) .

---

(42) Ib.311.

(43) SN, 312.

La consecuencia de mi ser-para-otro (yo-objeto) es: mi ser-afuera; es decir, un ser afuera no venido de afuera. Finalmente el prójimo no es ese Yo que posee la intuición y yo no tengo la intuición de ese yo que soy, porque el prójimo es mi ser-para-otro, que toma su realidad absoluta cuando es él la única separación posible entre dos seres idénticos.

El otro entonces es aquel para quien mi para-sí es el No-yo-no-objeto y en mi ser-para-otro el prójimo posee una trascendencia contemplada, o sea, aparece como presencia degradada porque el otro y yo somos responsables al unísono de la existencia del otro. De esta manera el prójimo se convierte en aquello que yo mismo limito en mi proyección misma hacia el no-ser-prójimo. Tomemos, por ejemplo, el temor ante cualquier situación que pueda mostrar mi vulnerabilidad hacia el otro; aparezco ante mí mismo como amenazado ante el mundo (44). El peligro constante que provoca la mirada señala la peligrosidad que hay en el mundo de ese objeto que soy yo. Así mi temor ante algo es el descubrimiento -mi descubrimiento- de mi ser-objeto a propósito de la aparición de otro objeto en mi radio perceptivo.

---

(44) El temor despierta la amenaza a título de presencia en medio del mundo, jamás a título de para-sí que posibilita el mundo.

¿Cómo, entonces, puedo escapar a ese temor que forma parte de mí a modo de subestructura? "Escaparé al temor arrojándome hacia mis propios posibles, en la medida en la que considere mi objetividad como inesencial" (45) Pero arrojar-se hacia mis propias posibilidades considerando mi objetividad inesencial, ¿qué supone? Ese arrojar-se solamente es posible si se produce una captación como responsable del ser ajeno. La consecuencia es que el prójimo ahora se convierte en aquello que me hago no ser y las posibilidades que pueda tener las niego. De esta manera podemos trascender nuestras propias posibilidades presentes y ajenas.

En resumen, se logra reconquistar mi ser para-sí por mi conciencia de mí como epicentro desde donde emanan infinitas posibilidades; y además se logra transformar las posibilidades ajenas en posibilidades nulas.

Al igual que el temor, la vergüenza es el sentimiento original que permite tener mi ser afuera constantemente comprometido en otro ser y vulnerable ante cualquiera. La vergüenza es un sentimiento de la caída original, no es vergüenza de haber cometido algún tipo de falta.

---

(45) SN, 315.

Es una vergüenza ontológica porque se define como una caída original en el mundo; además necesita de la mediación ajena para construirme. Así mismo en el avergonzarme de mí mismo, la vergüenza supone un yo-objeto para el otro y también una ipseidad. La vergüenza constituida por tres dimensiones (46), realiza el siguiente movimiento: yo me avergüenzo de mí ante otro. Pero si cualquiera de estas tres dimensiones desaparece, entonces dejo de sufrir la vergüenza. Desde esta misma perspectiva podría explicarme la vergüenza que sienten por ejemplo los devotos cristianos al cometer actos impuros. Ellos reconocen su objetividad (se reconocen objetos) ante un sujeto Dios que, como condición indispensable, jamás se convertirá en objeto.

Aunque el orgullo es compatible con la vergüenza - tanto es así que se edifica sobre el terreno de la vergüenza de ser objeto- muestra una ambigüedad importante: reconozco al prójimo como sujeto por el cual la objetividad viene a mi ser pero yo me reconozco como responsable de mi objetividad.

---

(46) La fórmula "Yo me avergüenzo de mí ante otro", posee tres dimensiones claramente diferenciables: a) Yo: es el sujeto de la acción avergonzante. Núcleo vital que realiza la acción; b) Mí: evidencia o pone a la luz ante quien o que el yo se avergüenzo. En este caso, al ser ante el mismo yo, Sartre dice un yo-objeto; y c) Otro: elemento desencadenante de la estructura Yo-mí-otro. Es también, aquel por el que yo me avergüenzo. Su existencia condiciona y origina mi misma vulnerabilidad y mi vergüenza.

Es cierto que el orgullo es ante todo resignación porque: "...para estar orgulloso de ser eso es menester que primeramente me haya resignado a no ser sino eso" (47).

Es lo que Sartre denominará como la primera reacción de mala fe porque, siempre considerando al prójimo como sujeto, trato de captarme a mí mismo como afectando al prójimo por mi objetividad. Eso significa que el sentimiento que exijo al prójimo lleva en sí mismo su propia contradicción ya que exijo que ese sentimiento sea a la vez una sanción de mi ser-objeto y pido que sea experimentado por el prójimo. Un sentimiento de esta índole solamente se experimenta en el modo de la mala fe.

Con lo dicho podemos ya formular la pregunta: ¿Cómo reconozco al prójimo? Vergüenza, temor y orgullo, son los tres elementos configurativos que nos manifiestan al prójimo como sujeto fuera de alcance y además implican una comprensión de mi ipseidad la cual puede y debe servirme de motivación para construir al prójimo en objeto.

---

(47) SN, 317.

Y ¿cuál es específicamente esa diferencia entre prójimo-objeto y prójimo-sujeto? El prójimo -tal como es para-sí- prójimo-sujeto y prójimo-objeto se diferencia en lo siguiente: el prójimo-objeto es por principio un método coextensivo a la totalidad subjetiva porque puedo acrecentar de forma indefinida mi conocimiento del prójimo explicitando sus relaciones con los demás utensilios del mundo; y su ideal del conocimiento del prójimo es la explicitación del sentimiento del derrame del mundo. Mientras que el prójimo-sujeto no puede en modo alguno ser conocido. Ni siquiera concebido como tal. No se da un problema del conocimiento del prójimo-sujeto ni tampoco los objetos del mundo remiten a su subjetividad sino que apuntan sólo a su objetividad en el mundo. Así la presencia del prójimo ante mí, la experimento como una totalidad-sujeto y cuando me vuelvo a esa presencia para captarla aprehendo de nuevo al prójimo como totalidad. Cabe decir que esa aprehensión se realiza de una sola vez.

El prójimo-objeto se me revela como lo que él es, es tal como me aparece en el plano de la objetividad. El prójimo-objeto es sólo un objeto pero mi captación de él incluye que podré experimentarme, en otra ocasión, colocándome en otro plano del ser. Es en definitiva un instrumento explosivo que manejo con el temor de que estalle y que como consecuencia experimente yo de pronto la

fuga fuera de mí mundo y la alienación de mi ser. Sólo he de tener una vigilia constante y expectante: contener al prójimo en su objetividad. Pero mi temor puede cobrar sentido y mi estado de vigilia alterarse; basta una sola mirada para que toda esa estructura caiga y experimente una vez más la transfiguración del otro. Es en el fondo un círculo vicioso que va desde la transfiguración a la degradación y de la degradación de nuevo a la transfiguración.

Hemos llegado así al punto final de este apartado. La mirada ha consolidado por medio de estructuras diversas la aparición del prójimo. A su vez el prójimo ha sido ubicado y definido en su contexto ek-stático. Su surgimiento ha puesto de manifiesto la peligrosidad constante en la que vive el ser-mirado. Aunque el ser-para-otro no sea una estructura ontológica para el ser-para-sí, el ser-para-sí - por medio del ser-para-otro- cobra un sentido único y dinámico que Sartre a lo largo de sus obras manifestará como compromiso y acción.



## 2. ANCLAJE ONTOLÓGICO DEL PARA OTRO.

"Au plus profond de moi-même je dois  
trouver mon des raisons de croire à  
autrui, mais autrui lui-même comme  
n'étant pas moi" .

(Être et le Néant, p 297)

El anclaje ontológico del para-otro descrito en "El Ser y la Nada" muestra unas manifestaciones que señalan la presencia del ajeno en forma de inmediatez. Esta inmediatez nos remite necesariamente a una evidencia porque surge como algo nítido, claro de lo cual no cabe cuestionarse el conocimiento que podamos tener de él. Empero para analizar la firmeza de esa inmediatez y evidencia nos planteamos las siguientes preguntas: ¿es una teoría sólida la que aparece en "El Ser y la Nada"? O por el contrario, ¿roza el solipsismo?

No creo que estemos ante el caso de un filósofo como Hegel quien totaliza al ser y lo encierra -como veremos más adelante- en lo que Sartre denominará "optimismo cargado de interioridad". Más bien estamos ante una descripción fenomenológica de un ser poseedor de unas estructuras (ékstásis) que lo llevaran hacia el exterior en forma de compromiso social; jamás este ser quedará dentro comportándose como una mónada.

Es importante dejar claro que tratamos una filosofía que se manifiesta en dos momentos: el descriptivo (donde se destaca el análisis fenomenológico-ontológico del ser) y el práctico (que trata el compromiso social embargando cualquier otra cuestión).

Lejos de ser una filosofía solipsista, tanto desde el punto de vista descriptivo como práctico, es una filosofía abierta y extendida, en el sentido en el que el afuera sobrepasa al adentro. Por ello necesariamente ésta ha de considerar como vital mis relaciones exteriores así como el análisis de los otros. Esta es la razón de que demos importancia a los elementos constitutivos del prójimo y a su anclaje porque, en definitiva, esta filosofía gira en torno a constituir mis relaciones con los demás.

Para ver detenidamente el anclaje del ser para-otro tenemos necesariamente que pasar revista a las teorías que formulan Hegel, Husserl y Heidegger al respecto. La parada es obligatoria porque es el punto de partida de la interesante crítica que Sartre utiliza para estudiar al ser para-otro.

A modo de introducción podemos decir que se rechaza la teoría de Hegel porque identifica conocimiento con ser y la de Husserl porque mide el ser por el conocimiento. Sin

embargo con Heidegger será diferente. Heidegger da un paso importante en el estudio del ser porque considera que las relaciones de las realidades humanas han de ser necesariamente relaciones de ser con los otros: ser "con". Esto cambia el planteamiento del problema con respecto a Husserl y Hegel; ahora la relación "con" no significa una relación de reconocimiento y de lucha. El otro aquí no es un objeto. El otro en su relación conmigo es realidad humana. La relación que establecemos no es una oposición de frente sino más bien una interdependencia de lado.

Sin embargo pese a este punto en común, se produce una discrepancia entre ambos filósofos. Según Sartre, Heidegger apunta solamente el camino hacia donde hemos de llevar el problema pero no lo soluciona: "...la teoría de Heidegger nos ofrece más bien la indicación de la solución por encontrar que esa solución misma. Aun cuando admitiéramos sin reservas esa sustitución del "ser-para" por el "ser-con", seguiría siendo para nosotros una simple afirmación sin fundamento" (1). No se explica esa coexistencia. Más adelante lo trataremos a fondo.

El análisis que realizaremos ahora consistirá en ver de qué forma Sartre critica el concepto de prójimo en

---

(1) SN, 275.

Hegel, Husserl y Heidegger para desde ahí fundamentar el suyo propio.

Tanto Husserl como Descartes pretenden fundamentar una ciencia universal. En el caso de Descartes el ideal de ciencia es el de la geometría o ciencia matemática de la naturaleza. En el caso de Husserl es diferente no posee por adelantado un ideal de ciencia. Husserl se plantea la indubitabilidad de esa misma idea: de la idea de una ciencia que hay que fundamentar absolutamente; porque al poner la realidad entre paréntesis no se dispone de ninguna ciencia dada como por ejemplo de esa auténtica ciencia que se pretende. Así la evidencia -señalada en el sentido más amplio posible- es experiencia de la existencia y de la esencia de las cosas. Por lo tanto: "...no podemos formular ni admitir como válido ningún juicio que no haya sacado de la fuente de la evidencia, de experiencias en las cuales me estén presentes las respectivas cosas y hechos objetivos -ellos mismos-" (2)

Sólo así Husserl ve capaz de llegar al objetivo conjetural de una auténtica ciencia. Pero necesita una base donde fijar un punto de partida hacia la auténtica ciencia.

---

(2) Husserl, "Meditaciones cartesianas", 47 a 54. Primera Meditación. FCE.

Necesita que los conocimientos primeros puedan soportar todo el conocimiento universal; es decir evidencias primeras. Delante de la infinitud de la experiencia nos encontramos con experiencias y evidencias, unas más perfectas y otras menos. Para llegar al perfeccionamiento de esas evidencias: "se ha de dar un progreso sintético de experiencias concordantes donde la idea de perfección sería la de **la evidencia adecuada**" (3). De esta manera quedarían constatadas las evidencias primeras. Incluso la misma apodicticidad del mundo quedará puesta entre paréntesis sin ser una evidencia primera: "La existencia del mundo admitida sobre la base de la evidencia de la experiencia natural, no puede seguir siendo para nosotros un hecho comprensible de suyo, sino sólo un fenómeno de validez". (4)

¿Cuál será esa evidencia primera? Sin lugar a dudas el ego cogito. Ésta será la base apodícticamente cierta y última de todo juicio donde debemos -puntualiza Husserl- fundamentar toda filosofía radical. De esta manera al igual que Descartes llega a la subjetividad trascendental.

Una vez aquí afirma que: "carentes de una ciencia válida y un mundo inexistente -ya que el mundo se limita a

---

(3) Husserl, "Meditaciones Cartesianas", 56. Primera Meditación.

(4) *Ibidem*, 59.

ser para nosotros una mera pretensión de realidad-, la existencia circundante también se ve afectada. Los demás yos son para mí simplemente datos de la experiencia; ni siquiera la experiencia sensible que tengo de sus cuerpos es una validez cierta porque también ella está en cuestión” (5). En consecuencia la naturaleza corporal y el total y concreto mundo circundante son meros fenómenos mera apariencia de realidad en lugar de realidad.

Con todo objetará que este fenómeno, en cuanto fenómeno mío, no es una pura nada sino aquello que hace posible lo que eventualmente puede ser y valer en adelante para mí como verdadera realidad; y el método por el cual yo me aprehendo como yo puro, es la epojé.

Éste es un método radical y universal que me permite dominar el mundo objetivo. La epojé es una reducción fenomenológica trascendental que permite entender la evidencia apodíctica de la realidad de la subjetividad y de la subjetividad trascendental; sólo en el caso de ser apodíctica la experiencia trascendental del yo propio. Esta es la base apodíctica que está buscando: una ciencia de la subjetividad trascendental concreta.

---

(5) *Ibidem*, 60.

Eso hace que esta ciencia comience por una pura egología condenada al solipsismo. Aunque Husserl esté convencido, ya veremos cómo de no ser una ciencia solipsista Sartre demostrará que lo es.

Reconoce el autor de Ideas que esta ciencia podría tildarse de solipsista trascendental, porque la reducción fenomenológica llevada a cabo hasta el momento (6) no muestra como pueden existir otros egos trascendentales. Hasta el momento no parece preocuparle demasiado ya que aunque reconozca que la reducción al ego trascendental sólo trae consigo la apariencia de una ciencia solipsista confía plenamente demostrar que: "el desarrollo de esta ciencia de la subjetividad trascendental nos lleva a una fenomenología de la intersubjetividad trascendental y por medio de ella desenvolviéndose a toda una filosofía trascendental" (7).

Vemos poco a poco como va desarrollando una ciencia egológica: "el universo está constantemente incluido en la unidad de una conciencia que puede convertirse en aprehensora, y en tal se convierte con bastante frecuencia" (8). Además sugiere que cuando llevamos a cabo de forma

---

(6) Recordemos que lo afirma en la Segunda Meditación, página 76; y que aún está asentando las bases que perfilarán al "alter ego".

(7) Husserl, Segunda Meditación, pág. 77.

(8) *Ibidem*, 85.

constante la reducción fenomenológica perdura para nosotros noéticamente (9) la vida pura, abierta e infinita de la conciencia, y del lado del correlato noemático (10) de ésta en el mundo presumido, puramente en cuanto tal. Sólo de esta manera podrá decir: "...puede el yo que medita fenomenológicamente llegar a ser, no sólo en algunas particularidades, sino con universal, **espectador desinteresado** de sí mismo, y como incluido en esto, de toda objetividad que **exista** para él y tal como exista para él" (11). Es aquí donde se plantea que de forma paulatina puede decirse yo -el yo en actitud natural- soy también y -siempre- un yo trascendental. Claro está que se tiene en cuenta que ésto sólo lo sé cuando llevo a cabo la reducción fenomenológica.

Las consecuencias que podemos sacar hasta ahora son: primero, el universo y en general todo lo existente de un modo natural sólo existe para mí con el sentido que tiene en todo caso como cogitatum de mis cogitationes cambiantes y en su cambio ligadas entre sí: y sólo en cuanto tal lo mantengo para mí en vigor; segundo, Yo -el que realiza la

---

(9) Es una dirección descriptiva que concierne a los modos del cogito mismo. Afecta a los modos de la conciencia: percepción, recuerdo, la retención, con las diferencias modales inherentes a ellos, como la claridad y la distinción.

(10) Es la dirección opuesta a la noética. Son las descripciones referentes al objeto intencional en cuanto tal, a las determinaciones que le son atribuidas asuntivamente en los respectivos modos de la conciencia que a su vez resultan al dirigirse la mirada a ellos (así, los "modos de ser", como "ser cierto", "ser posible o probable", etc...) o los modos temporales "subjetivos", ser presente, pasado, futuro.

(11) Husserl, Segunda Meditación, 84.

fenomenología trascendental- tengo como tema mis averiguaciones y descripciones universales, así en particular como en los grandes conjuntos universales exclusivamente objetos en cuanto correlatos intencionados de mis modos de conciencia.

Pero, ¿quién es el que hace posible el yo trascendental? ¿cuál es el hilo conductor trascendental del yo? La respuesta que nos da es la siguiente: "toda actualidad implica sus potencialidades, que no son unos posibles vacíos, sino posibilidades de un contenido e intención predeterminados en la propia vivencia actual correspondiente, y además revestidos del carácter de posibilidades realizables por el yo" (12).

Con ello pretende resaltar que toda vivencia tiene un horizonte cambiante y que ésta está en conexión con la conciencia. Es un horizonte de remisión intencional que se dirige a potencialidades de la conciencia inherentes a la vivencia misma. Cabe decir que los horizontes son potencialidades predeterminadas . La intencionalidad responde al esquema fenomenológico planteado en **Ideas**: ego-

---

(12) Ibidem, 92.

cogito-cogitatum. El objeto intencional, situado al lado de lo cogitatum, es quien realiza el papel de hilo conductor trascendental. Vemos como se va preparando el paso al exterior. La intencionalidad y la trascendencia serán las catapultas impulsoras. La realidad del mundo se halla distante y sus objetos me llegan como meros fenómenos. Será entonces el descubrimiento del horizonte de la experiencia lo único que aclarará la realidad del mundo y su trascendencia: "El remitir a infinitudes concordes de una ulterior experiencia posible, partiendo de toda experiencia del mundo -donde un objeto realmente existente sólo puede tener un sentido en cuanto unidad presunta y presumible en el conjunto de la conciencia, y en una evidencia empírica perfecta estaría dada ella misma-, quiere decir paulatinamente, que el objeto real de un mundo, y mucho más el mundo mismo, es una idea infinita, referida a infinitudes de experiencias que deben ser concordes, una idea correlativa a la idea de una evidencia empírica perfecta, una síntesis acabada de experiencias posibles" (13)

---

(13) Husserl, Tercera Meditación, pág. 114.

El ego trascendental será lo que es en su referencia a objetos intencionales. En tales objetos entran necesariamente para el ego, objetos existentes en cuanto referidos al mundo. No sólo los objetos de la esfera del tiempo inmanente, sino también los objetos del mundo, cuya existencia sólo se muestra en la experiencia inadecuada. Es pues una propiedad esencial, del ego el tener continuos sistemas de intencionalidad, y también sistemas de concordancia en ésta, ya en curso de su seno, ya estables potencialidades al alcance de su vista en forma de horizontes -tal como lo hemos señalado más arriba- que los presagian.

Cada uno de los objetos asumidos, pensados, valorados, manejados, pero también fantaseados por el ego, es índice de un sistema en cuanto correlato de éste y sólo existe en cuanto tal correlato. Pero el ego no se aprehende meramente como vida que corre sino como un yo que vive esto y aquello que vive en este y aquel cogito como siendo el mismo yo. En consecuencia este yo no es un polo vacío de identidad sino que en virtud de la denomina "génesis trascendental", gana una nueva propiedad duradera con cada acto de un nuevo sentido objetivo irradiado por él. En cuanto ego que soy, yo tengo un mundo circundante, "existente para mí", un mundo con objetos "existentes para mí", los cuales son de dos tipos: los primeros son conocidos para mí como una

organización permanente y son de una adquisición primitiva; los segundos son anticipaciones cognoscibles: "...son estas adquisiciones duraderas las que constituyen mi conocido mundo circundante, con su horizonte de objetos desconocidos" (14). Esto significa que yo soy para mí mismo y me soy dado sin interrupción por medio de una evidencia de experiencia, como "yo mismo".

Esta afirmación es válida para el ego trascendental y para todo sentido de ego porque el ego concreto que es la mónada abarca la vida entera, real y potencial de la conciencia.

Llegado este punto surgen las siguientes interrogaciones: "Cuando yo, el yo que medita, me reduzco mediante la epojé fenomenológica a mi ego trascendental absoluto, ¿acaso no me he convertido en el solus ipse? ¿Y no pertenezco siéndolo en tanto que, bajo el título de fenomenología, práctico consecuente exposición de mí mismo? ¿No habría, pues, que estigmatizar de solipsismo trascendental a una fenomenología que quiera resolver problemas del ser objetivo y presentarse ya como una filosofía? (15)"

---

(14) Husserl, Cuarta Meditación, pág. 123.

(15) Husserl, Quinta Meditación, pág. 149.

La reducción trascendental nos vincula a la corriente de nuestras vivencias puras de conciencia y a las unidades constitutivas por las actualidades y potencialidades de estas vivencias.

Así se desprende que tales unidades son inseparables de mi ego y que, en consecuencia, pertenecen a su propia concreción.

Pero la cuestión planteada de esa manera sugiere la siguiente pregunta: ¿Qué sucede con los otros egos? Los otros egos no son representación ni cosa representada en mí; tampoco son meras unidades sintéticas de verificación posible en mí son por su propio sentido precisamente otros. El objetivo es claro: "Tenemos que conseguir mirar en la intencionalidad explícita e implícita en qué, sobre el suelo de nuestro ego trascendental, se manifiesta y se verifica el alter ego: tenemos que conseguir ver cómo, en qué intencionalidades, en qué síntesis, en qué motivaciones se forman en mí el sentido "otro ego" y, bajo el título de "experiencias unánime de lo otro", se verifica como existiendo -y, a su modo, incluso como estando ahí él mismo-" (16).

---

(16) *Ibidem*, 150.

Sin embargo es del todo necesario exponer íntegramente el sentido de "otro que existe" de alguna manera que no sea consultando esas experiencias. La manera cómo experimentamos a los otros la encontramos expresada en diferentes formas: aparece en unánimes multiplicidades mutables de experiencia; como objetos del mundo -no meras cosas de la naturaleza- ; también gobernando psíquicamente en el cuerpo vivo natural que a cada uno le pertenece; como sujetos respecto a este mundo; como experimentando este mundo, el cual yo mismo experimento; y, finalmente, teniendo experiencia de mí, de la misma manera que yo la tengo del mundo y, en él, de los otros.

Yo, tal que conciencia reducida trascendentalmente, poseo experiencia del mundo y de los otros; y no es una experiencia externa a un producto mío privado, sino extraña a mí, intersubjetiva, existente para todos y accesibles en sus objeciones en todos.

Esto es totalmente compatible con que cada cual tenga experiencias y unidades fenoménicas. Todo sentido que tenga para mí cualquier ser -referente a su esencia y existencia real afectiva- es sentido en mi vida intencional; y en consecuencia ha de crear la base desde la cual corresponder a todas las preguntas imaginables que puedan tener sentido,

e incluso de plantearlas y responder paso a paso; así se podrá comenzar con un desarrollo sistemático de la intencionalidad patente e implícita en la que se hace para mí el ser de los otros.

El problema está planteado como el del "ahí-para-mí" de los otros, cuyo tema a tratar es una teoría trascendental de la experiencia del otro, de la llamada "endopatía". La constitución trascendental de los sujetos ajenos se halla en cuestión y eso hace que también lo esté un estrato universal del sentido; en consecuencia, el sentido de los sujetos ajenos no puede ser aún el de los otros objetivos, el de los otros existentes en el mundo. El requisito propuesto es una experiencia de epojé temática:

"Empezamos por eliminar del campo temático todo lo que ahora es dudoso; (...) prescindimos de todos los rendimientos constitutivos de la intencionalidad referida inmediata o mediante una subjetividad ajena y delimitamos, en primer lugar, el nexo total de aquella intencionalidad, actual y potencial, en que el ego se constituye en lo propio suyo..." (17)

---

(17) *Ibidem*, 153.

Mi reducción a la esfera trascendental muestra un planteamiento muy particular: al estar en actitud natural - actitud mundana- me encuentro diferenciado y a la vez de frente a frente respecto a los otros. Es una situación de quedarse solo. Esta soledad no cambia en nada el sentido natural del mundo. Es en esta situación cuando mi ser concreto, al estilo de mónada, abarca la intencionalidad dirigida a algo ajeno y será en esta intencionalidad donde se constituirá el sentido nuevo de ser que trasciende mi ego monádico.

Así se constituirá en ego, no como yo-mismo, sino como reflejándose en mi yo propio, en mi mónada. Pero el segundo ego no está ahí sin más, sino que está constituido como "alter ego" donde "alter ego" soy yo mismo en lo mío propio.

De esta manera el "otro" remite por su sentido constitutivo a mí mismo: "...el otro es reflejo de mí mismo , y, sin embargo, no es propiamente reflejo; es una análogo de mí mismo y, de nuevo, no es, sin embargo, un análogo en el sentido habitual" (18)

---

(18) *Ibidem*, 154.

El problema con el que nos encontramos ahora es el siguiente: una vez que está el ego delimitado en sí mismo, ¿cómo puede mi ego en el interior de lo suyo propio, bajo el título "experiencia de lo otro", constituir justo lo otro?

Esta cuestión atañe a cualquier alter ego pero luego concierne al mundo objetivo en su significación propia. La vía resolutoria por la que opta nuestro filósofo es la de la llamada esfera de lo propio del ego o de la epojé abstractiva.

El proceso es el siguiente: "...siempre, en una actitud trascendental, intento delimitar (dentro de mi horizonte trascendental de mi experiencia) lo mío propio. Empiezo diciéndome que es no-ajeno. Comienzo por liberar abstractivamente de todo lo ajeno a este horizonte de experiencia. El mundo está dado directamente en experiencia unánime y eso pertenece al "fenómeno" trascendental del mundo, se trata, entonces, de abarcándolo de forma panorámica, atender a cómo surge lo ajeno codeterminando su sentido y eliminarlo abstractivamente. Así, abstraemos, primero, lo que a los hombres y a los animales les da su sentido específico como seres vivos de la índole de yo es; después abstraemos todas las determinaciones del mundo

fenoménico que remiten en su sentido a "otros" en tanto que sujetos-yoes" (19).

Finalmente: "...no debemos pasar por alto el carácter de "estar en el mundo en torno para todos" (20). Es evidente que lo ajeno no lo puedo tener por experiencia ni como "mundo objetivo".

Analicemos el resultado obtenido de la abstracción. Del fenómeno del mundo -mundo como sentido objetivo- se ha separado un estrato inferior, a saber, una "naturaleza" mía propia la cual ha de permanecer diferenciada de la naturaleza a secas, es decir, la que estudia el físico. Pese a que esta naturaleza también surge por abstracción, el resultado de la misma pertenece al mundo objetivo. Pero la abstracción husserliana logra hacer desaparecer el sentido de "objetivo", perteneciente a todo lo mundano. Esta abstracción pertenece a lo mío propio -en cuanto purificado de todo sentido de otra subjetividad- en un sentido de "mera naturaleza", el cual no puede ser interpretado como un estrato abstractivo del mundo mismo o de su sentido. Entre los cuerpos que son captados de esta naturaleza, encuentro mi cuerpo vivo como el único que no

---

(19) *Ibidem*, 155 a 156.

(20) *Ibidem*.

es cuerpo físico; el único objeto dentro de mi estado abstractivo del mundo al que atribuyo campos de sensación; el único en el que ordeno y mando de forma inmediata. De esta manera se pone de relieve el cuerpo propio vivo -mi cuerpo vivo- reducido a lo mío propio del fenómeno objetivo "yo en cuanto este hombre". Por lo tanto si reduzco a lo mío propio a otros hombres, el resultado son cuerpos físicos reducidos a lo mío propio.

Si practico esa reducción conmigo en cuanto hombre obtengo "mi cuerpo vivo" y mi "alma"; y en ella, a mi yo personal que actúa en este cuerpo vivo y mediante él, "en el mundo externo". Gracias a la experiencia constante de esas referencias yoicas, está constituido psicofísicamente en unidad con el cuerpo vivo y físico: "...si se lleva a cabo la depuración, "a lo mío propio", del mundo externo y del cuerpo vivo y del todo psicofísico, se pierde el sentido natural del yo, de forma que quedan excluidas toda referencia de sentido a un nosotros posibles y toda mi mundaneidad en ese sentido natural" (21).

El objetivo que se pretende es conservar dentro de nosotros una especie de mundo; es decir, una naturaleza reducida a lo mío propio. Un mundo ordenado según esa

---

(21) *Ibidem*, 158.

naturaleza, pero merced al cuerpo vivo y físico, al yo psicofísico con cuerpo vivo, alma y persona. Todo ello se logra gracias a la peculiar exclusión abstractiva respecto a lo ajeno.

Dentro de este panorama fenomenológico se producen consecuencias derivadas interesantes. Por ejemplo, el todo íntegro de mi vida psíquica -la del yo psicofísico- y, en él, la vida que hace experimentar el mundo. Éstos, la vida y el mundo, no se ven afectados por el apagamiento de lo ajeno ni tampoco se ven afectadas mis experiencias reales y posibles de lo otro. Mi ser anímico posee la constitución entera del mundo que existe para mí y como consecuencia también su escisión en los sistemas constituidos que forman lo mío propio y los que constituyen lo ajeno a mí: "Yo, el hombre reducido -el yo psicofísico- estoy, pues, constituido como miembro del mundo, junto con lo múltiple exterior a mí; pero yo mismo, en mi alma, constituyo todo esto y lo llevo intencionalmente en mí" (22).

Como podemos observar al haberse constituido y seguir constituyendo el yo como fenómeno en el mundo que existe para mí, se ha llevado a cabo una apercepción de mí mismo.

---

(22) Ib. 159.

Todo lo trascendentalmente mío propio se incorpora a mi alma a título de ser psíquico. Pero conviene aclarar que: "...dentro de esto propio suyo constituye el ego el mundo "objetivo" como universo cuyo ser le es ajeno y en el primer grado constituye lo ajeno del modo alter ego" (23).

Hasta aquí se ha mostrado el concepto básico de lo "mío propio" solamente de forma indirecta; es decir, como no ajeno. Lo que significa que se apoya en el concepto del otro y en consecuencia lo supone. Esto lleva a admitir un mundo de fantasías, posibilidades puras y objetividades eidéticas que se definirán como trascendentales porque pertenecen al dominio de lo esencial propiamente mío, de mí mismo, de mí en cuanto esta mónada que soy. Por ello, la experiencia de lo ajeno se presenta como experiencia de un mundo objetivo y al reducir estas experiencias a lo propio se manifiesta un sustrato intencional en el que se acredita un mundo reducido. La trascendencia o mundo es necesaria para constituir un mundo ajeno al yo. La constitución del no-yo, de lo ajeno se realiza de la siguiente manera:

"... que lo primero ajeno en sí -lo primero no-yo- es el otro yo; y esto es lo que posibilita un dominio nuevo e infinito de objetos ajenos, una naturaleza objetiva y un

---

(23) Ib. 161

mundo objetivo al cual pertenecemos los otros todos y yo mismo. Los "otros" respecto a mí, no quedan aislados sino que se constituyen una comunidad de yoes que existen unos con otros y unos para otros. Es una comunidad de mónadas donde el mundo objetivo como idea está referido por esencia a la intersubjetividad constituida ella misma en la idealidad de una apertura sin fin; intersubjetividad cuyos sujetos singulares están provistos de sistemas constitutivos que se corresponden y se conexionan los unos con los otros. De lo cual se desprende que a la constitución del mundo objetivo le pertenece por esencia una **armonía** de las mónadas" (24)

Hasta aquí parece conquistada la frontera del otro, sin embargo todavía resta aclarar en el plano trascendental la experiencia del otro respecto a que el otro no ha accedido aún al sentido hombre.

Cuando un hombre entra en nuestro ámbito perceptivo, aparece un cuerpo físico el cual es sólo un fragmento de determinación de mí mismo. En esta naturaleza y en este mundo mi cuerpo vivo es el único cuerpo físico que está constituido originariamente como cuerpo vivo y como órgano

---

(24) Ib. 169.

que actúa. Ese cuerpo físico de allí, que está aprehendiendo como cuerpo vivo, tiene que poseer este sentido por una transferencia aperceptiva a partir de mi cuerpo vivo. Es evidente que: "solamente una semejanza que vincule aquel cuerpo físico de allí con mi cuerpo físico, puede suministrar el fundamento de la motivación para la aprehensión **analogizante** del primero como otro cuerpo vivo" (25).

Esta aprehensión analogizante plantea un doble problema: la profundación (26) que se da como algo presente de modo vivo y aparece realizándose; y lo aprensado, que gracias a esta analogización no puede jamás darse en forma de presencia, es decir, como percepción auténtica. Pero hemos de tener presente que: "...esto guarda cierta relación con la peculiaridad de que un ego y un alter ego estén dados siempre en "paraficación" originaria" (27). Resulta que la paraficación, al surgir como par, y, luego surgir como grupo, como pluralidad, es un fenómeno universal de la esfera trascendental. Y cuando

---

(25) Ib. 174.

(26) "Toda apercepción referente a los objetos ya dados de antemano (por ejemplo, respecto al mundo cotidiano previamente ya dado), las aprehensiones sin más las captamos percatándonos de ellas; y toda aprepción remite intencionalmente a una profundación en la que se había constituido por vez primera un objeto de sentido semejante" (Meditaciones cartesianas, pág. 174. 5ª Meditación).

(27) Husserl, Quinta Meditación, pág. 175.

se da en acto una paraficación, está presente una fundación originaria de una aprehensión analogizante. Exactamente esa paraficación consiste en la constitución de varios, tratando de una forma originaria la "identificación" designada como asociación.

Como ya vimos más arriba, la presentación que da lo que el otro es inaccesible en originalidad, está entretejida con una presentación originaria de su cuerpo físico en cuanto fragmento de la naturaleza dada como mía propia. Este entrejimiento -que consiste en el cuerpo físico-vivo ajeno y yo ajeno que lo gobierna-, aparece dado en el mundo como una experiencia trascendental unitaria. Toda esta experiencia apunta a una experiencia ulterior que confirma los horizontes apresentados. La experiencia del otro sufre un progreso de verificación y éste sólo puede llevarse a cabo mediante nuevas aprensiones que se dan de manera unánime: "...será en esta especie de accesibilidad verificable de lo que es inaccesible como originario, donde tiene su fundamento el carácter del otro -del extraño-existente" (28). Además "...todos los cuerpos físicos (y, por tanto, el cuerpo del otro) tienen el modo "allí". Y como el otro está dado apresentivamente en apercepción como

---

(28) *Ibidem*, 179.

"yo" de un modo primordial, o de una mónada, en que el cuerpo vivo de él está originariamente constituido y experimentado en el modo del aquí absoluto: el cuerpo físico que surge en mi esfera monádica en el modo "allí", que está dado en apercepción como cuerpo ajeno físico y vivo, como cuerpo vivo del alter ego, es índice del mismo cuerpo físico en el modo "aquí", como aquel del que el otro tiene experiencia en su esfera monádica" (29). Pero, ¿cómo se explica realmente el sentido aprensivo que es experiencia del otro?.

La respuesta es que: "el cuerpo físico que pertenece a mi mundo circundante primordial (el del que luego será el otro) es para mí cuerpo físico en el modo "allí". Su modo fenoménico no se parafica en asociación directa con el modo fenoménico que realmente tiene en cada caso mi cuerpo vivo (en el modo de "aquí"), sinó que evoca reproductivamente otro inmediatamente semejante de entre los fenómenos que pertenecen al sistema constituido de mi cuerpo vivo como cuerpo físico en el espacio" (30). También se lleva a cabo una paraficación de la siguiente manera: la evocación no llega a ser una intuición rememorativa. Efectivamente en esta evocación entra el modo fenoménico de mi cuerpo

---

(29) *Ibidem*, 181.

(30) *Ibidem*, 182.

físico. Es de esta forma como se hace posible que se fundamente la apercepción asemejadora por la que el cuerpo físico externo de "allí" recibe analógicamente del mío el sentido de cuerpo vivo y luego el sentido de cuerpo vivo de otro "mundo" en analogía con el mundo mío primordial. Se trata pues de una percepción que se origina por asociación describiéndose de la siguiente manera: "Al superponerme por asociación los datos que fundan la apercepción, se realiza una asociación de orden superior. Si uno de los datos es uno de los modos fenoménicos de un objeto intencional, el otro dato se completa hasta llegar a ser a sí mismo fenómeno de algo, y, precisamente, de un objeto análogo (...) así, el objeto aprehendido por analogía, está justo, analógicamente acomodado al fenómeno análogo que suscitó todo este sistema." (31)

Por lo tanto, todo traspaso a distancia que tiene su origen en una paraficación asociativa es a la vez fusión y asimilación igualatoria del sentido de lo uno al de lo otro. En consecuencia lo que está presentado -con respecto a aquel "cuerpo físico de allí"-, no es mi "mundo entorno", primordialmente mi psique, ni en general nada que provenga de la esfera de lo mío propio. Respecto a mi cuerpo vivo,

---

(31) *Ibidem*, 182 a 183.

yo estoy allí porque soy el centro de un mundo primordial orientado en torno a mí. Por ello todo lo mío propio primordial, en tanto que mónada, posee el valor de "aquí", y no el de "allí". Una cosa excluye a la otra, no pueden darse a la vez. Pero es cierto que al entrar el cuerpo físico extraño en el allí y al estar en una asociación paraficadora, con el mío en el aquí y convertirse en un núcleo de la experiencia de un ego coexistente, es necesario que este ego tenga que estar apresentado como ego que existe también ahora en el modo de "allí", es decir, como si yo estuviera allí. Y como mi ego propio está presenta ahora en acto con el valor del aquí suyos, entonces está apresentando un ego en tanto que otro. O sea: "mi ego primordial constituye el ego otro para él, mediante una apercepción apresentativa que no consiente un cumplimiento mediante presentación" (32). Tal presentación de lo otro provoca nuevos contenidos apresentativos: primero, trae a conocimiento los contenidos cambiantes del otro ego y, segundo, deja bien claro como es posible una verificación consecuente de esta presentación.

En consecuencia, delante de la experiencia del otro observamos que no puede ocurrir que el cuerpo físico de mi esfera primordial que es para mi indicio del otro yo,

---

(32) *Ibidem* 183 a 184.

podría presentar la existencia y el estar-también-ahí del otro yo, sin que este cuerpo físico primordial adquiriera el sentido de cuerpo físico primordial también para el otro ego que es el sentido del cuerpo vivo ajeno. Este cuerpo físico "allí" de la naturaleza pertenece a la esfera mía presentada en mi naturaleza primordialmente constituida hacia otro yo, merced a la asociación parificadora con mi cuerpo vivo y físico, y acompañado del yo que gobierna en él psicofísicamente: "en primer lugar, presenta el gobierno del otro yo en ese cuerpo físico de "allí" y, de modo mediato, su gobierno en la naturaleza que le aparece perceptivamente (la misma a la que pertenece ese cuerpo físico de allí; la misma que es mi naturaleza primordial)" (33). Es la misma pero: "sólo que el modo fenoménico como si estuviera allí yo en lugar del cuerpo físico-vivo ajeno" (34). En realidad no es que yo tenga una segunda esfera original aprensada -como si fuera una segunda naturaleza- y un segundo cuerpo físico-vivo -el del otro mismo- sino que, mediante la presentación misma y su unidad se produce ya el sentido de identidad de "mi" naturaleza primordial y en consecuencia la otra es representada. Es legítimo hablar de percepción del otro y de percepción del mundo objetivo así como de percepción de que el otro dirige la vista a lo mismo que yo: "lo que realmente veo yo no es un signo, ni

---

(33) *Ibidem*, 188

(34) *Ibidem*.

un mero análogo, ni una imagen en sentido natural, sino el otro; y lo capto ahí, en verdadera originalidad, esa corporeidad física de allí (...) eso es el cuerpo físico del otro mismo, solo que visto desde mi sitio y con esta cara..." (35)

Hasta aquí no parece haber ningún enigma para ver cómo podemos construir en mí otro yo, es decir, cómo puedo construir en mi mónada otra mónada y experimentar lo constituido en mí justo como otro. Ni tampoco representa un problema ver cómo puedo identificar una naturaleza constituida en mí con una naturaleza constituida por el otro. En consecuencia, el único modo pensable de cómo pueden tener los otros sentido y valor para mí de existentes, es que éstos se constituyan en mí como otros. Su existencia estará garantizada solamente si se produce una verificación constante de su relación monádica en comunidad.

Los resultados que podemos obtener de esta larga exposición sobre la experiencia del otro son los siguientes:

---

(35) *Ibidem*, 189 a 190.

Primero, el ego mío que está dado apodícticamente a mí mismo sólo puede a priori ser ego que tiene experiencia del mundo estando en comunidad con otros semejantes suyos, siendo miembro de una comunidad de mónadas que se da orientada a partir de él. El mundo empírico objetivo implica la acreditación de otras mónadas existentes.

Segundo, cada grupo de mónadas tiene a priori su "mundo" dotado de la posibilidad de un aspecto diferente del otro. Pero estos "mundos" son necesariamente "mundos circundantes" de esas intersubjetividades las cuales comprenden también a mí mismo y reúnen a todas las mónadas y a todos sus grupos que se puedan pensar como existentes. Según esto sólo puede haber en realidad una única comunidad de mónadas: la de todas las mónadas coexistentes; y en consecuencia no puede haber realmente más que un único mundo objetivo, un único tiempo objetivo, un único espacio objetivo y una única naturaleza.

Tercero, yo en mi experiencia propia no sólo tengo experiencia de mí mismo sino también en la forma especial de la endopatía del otro.

En síntesis, al comenzar el proceso fenomenológico lo primero que hacemos es implantar la reducción fenomenológica con hábito universal. De esta forma el ego

trascendental que entra en el campo de mi visión está apodícticamente captado, aunque con un horizonte totalmente indeterminado. Sólo la exposición intencional me proporcionará las distinciones que precisamos porque nos falta la comprensión de mí mismo respecto a mi esencia primordial. Por ello es necesario exponer lo mío propio en cuanto tal, para poder entender que lo mío propio alcanza sentido de ser. Así yo, el que medita, no comprendo al comienzo de qué manera he de llegar al otro y a mí mismo; ya que los otros hombres están puestos entre paréntesis. Tampoco entiendo que yo mismo que me pongo entre paréntesis haya de seguir conservándome como ego. Hasta el momento me es imposible saber nada de intersubjetividades trascendentales. Yo -el ego- me concibo como de forma espontánea como un solus ipse. Expuesto hasta aquí el problema, Husserl muestra cómo la exposición intencional de la experiencia del otro nos hace inteligible el pleno y auténtico sentido del idealismo fenomenológico-trascendental. Queda de esta manera disuelta la apariencia del solipsismo pero dentro de una tesis muy análoga al solipsismo: "... todo cuando es para mí puede única y exclusivamente extraer su sentido de ser de mí mismo de mi esfera de conciencia" (36).

---

(36) Ibidem, 221.

Es decir, es una refutación al solipsismo que muestra que el recurso al prójimo es una condición indispensable de la constitución de su mundo.

Somos conscientes de que la exposición que hemos realizado sobre Husserl es larga, pero también creemos que es necesaria porque, en ella, aparecen, en esencia, las tesis que Sartre criticará para fundamentar su teoría del prójimo. Desde este punto de vista, En "El Ser y la Nada" se critica un mundo intermonádico revelado a la conciencia y a un prójimo no presente como una aparición concreta y empírica, sino como una condición permanente de la unidad y la riqueza del mundo.

Sartre reconoce que Husserl representa un avance -con respecto a sus antecesores- al quitar el privilegio a mi Ego Empírico y considerar a éste, junto con el Ego Empírico del Prójimo, un aparecer al unísono en el mundo: "Ciertamente, estas ideas señalan un progreso respecto a las doctrinas clásicas. Es incontestable que la cosa-utensilio remite desde su descubrimiento a una pluralidad de Para-síes" (37). Si el Ego Empírico que se afirma en las "Meditaciones Cartesianas" no es más seguro que el del prójimo, entonces se conservará el sujeto trascendental y,

---

(37) SN, 262.

en consecuencia, no se debería mostrar una semejanza de Egos, a modo de paralelismos -ya que éstos al ser empíricos nadie pone en duda- sino ubicar la duda en los sujetos trascendentales; ya que si se mantiene que el sujeto trascendental, desde el origen, remite a otros sujetos para poder constituir el conjunto noemático, se observa que remite a ellos como a significaciones: "El prójimo vendría a ser aquí una categoría suplementaria que permitiría constituir un mundo, no un ser real existente allende ese mundo" (38).

Ser prójimo implica por su propia significación: "...una remisión del otro lado del mundo a un sujeto, pero esta remisión no podría ser sino hipotética" (39). El mundo posee el puro valor de un contenido unificador, es decir, tiene un valor en el mundo y por el mundo donde sus derechos se limitan al mundo; y el prójimo, por naturaleza, se halla fuera del mundo. Tampoco el ser extramundano del prójimo se encuentra en la mira de comprensión husserliana. Este es un reproche que se hace en *El Ser y la Nada*. En las *Meditaciones Cartesianas* se define al ser como la simple indicación de una serie infinita de operaciones por refutar además se muestra cómo el conocimiento es la medida del ser. Pero eso no resuelve nada ya que el ser del prójimo

---

(38) *Ibidem*, 263.

(39) *Ibidem*.

se mediría -si eso fuera cierto- en su realidad por el conocimiento que el prójimo tiene de sí mismo, no por el que yo tengo de él: "Pero, aun admitiendo que el conocimiento en general mida al ser, el ser del prójimo se mediría en su realidad por el conocimiento que el prójimo tiene de sí mismo, no por el que yo tengo de él" (40).

Sartre se esfuerza en demostrar que entre el prójimo y yo se produce una distinción que no procede de la exterioridad de nuestros cuerpos sino que su procedencia es de un hecho muy evidente: que cada uno de nosotros existe en interioridad y, además, que un conocimiento válido de la interioridad sólo puede realizarse en la interioridad. La consecuencia es que queda vedado todo conocimiento del prójimo, tal como él se conoce y tal como él es. Husserl parece haberlo comprendido porque define al prójimo como una ausencia. Pero esta ausencia plantea la siguiente cuestión: ¿cómo podemos llegar a tener una intuición plena de una ausencia? Es cierto que el prójimo aparece como noema vacío donde la única realidad que queda es la de mi intención.

---

(40) *Ibidem.*

En "Meditaciones Cartesianas" se considera que la existencia del prójimo es tan cierta como lo es la existencia del mundo -en el cual está incluida mi existencia psicofísica-; con esta identificación de mundo con prójimo, se cree haber resuelto el problema del solipsismo. Pero: "...ahora bien, el solipsista no dice otra cosa: es no menos cierta, responderá, pero tampoco más. La existencia del mundo se mide, añadirá, por el conocimiento que tengo de él: no puede ocurrir de otro modo con la existencia del prójimo" (41).

Tampoco se prueba que mi conciencia trascendental, en su ser mismo, sea aceptada por la existencia extramundana de otras conciencias del mismo tipo. Esa sería la única forma de acabar con el solipsismo; mas no acaba lográndose.

Finalmente observamos una reducción del ser a una serie de significaciones donde la única unión que ha podido establecer entre mi ser y el del prójimo es exclusivamente la del conocimiento. El fracaso de Husserl para resolver el problema del solipsismo es patente al acabar midiendo el ser por el conocimiento, éste queda encerrado sin posibilidad de apertura. Hasta aquí la crítica que se

---

(41) *Ibidem*, 264.

realiza en "EL Ser y la Nada" es escueta pero precisa; ya veremos más adelante la alternativa que Sartre propone para solucionar el problema del conocimiento del prójimo.

Veamos ahora el caso de Hegel. Al respecto, Sartre es muy claro; considera que, aunque Husserl sea posterior a Hegel, éste realiza un verdadero progreso importante a la propuesta de Husserl (42). Mientras que en "Meditaciones Cartesianas" la existencia del mundo es tan cierta como la del prójimo, en "Fenomenología del Espíritu" la aparición del prójimo no es indispensable para constituir el mundo y mi "ego" empírico sino, más bien, para constituir la existencia misma de mi conciencia de sí. El Yo hegeliano se capta a así mismo en tanto que es conciencia de sí. Porque el principio de igualdad yo=yo es la expresión clara de que el Yo se capta a sí mismo.

En "El Ser y la Nada" se critica que la conciencia de sí que Hegel propone es pura identidad consigo misma, pura existencia para sí; y aunque posea la certeza de sí misma, ésta está privada todavía de verdad. Entonces, ¿qué necesita esta certeza hegeliana para ser verdadera?: "...tal certeza sería verdadera sólo en la medida en que su propia existencia para sí le aparecería como objeto

---

(42) El hecho de que hayamos invertido el orden cronológico tratando primero a Husserl y luego a Hegel se debe únicamente a que así es como Sartre lo trata en "El Ser y la Nada". Husserl es superado por Hegel y supone un avance en el estudio del prójimo.

independiente" (43). De esta forma la conciencia de sí pasa a ser una relación reconciliadora y sin verdad entre sujeto y un objeto todavía no objetivado. La conciencia tiende a realizar su concepto llegando a ser consciente de sí misma en todos los aspectos. Esa es la razón por la que tiende a contrastarse exteriormente dándose objetividad y existencia manifiesta. En realidad: "...se trata de explicar el "Yo soy yo" y de producirse a sí misma como objeto a fin de alcanzar el último estadio del desarrollo - estadio que, en otro sentido, es, naturalmente, el primer motor del devenir de la conciencia- que es la conciencia de sí en general que se reconoce en otras consciencias de sí y es idéntica a ellas y a sí mismas" (44). Sin embargo: "Evidentemente el mediador es el otro. Así el otro aparece conmigo porque la conciencia de sí es idéntica a sí misma por la exclusión de todo otro" (45).

Observamos entonces un hecho primario en la conciencia hegeliana: la pluralidad de las consciencias. Pluralidad que lleva a cabo con una doble y recíproca relación de exclusión. No existe ninguna nada externa que separe mi conciencia de la conciencia ajena, sino que yo excluyo al otro por el hecho evidente de ser yo. El otro es lo que me

---

(43) SN, 264.

(44) *Ibidem*, 264 a 265.

(45) Hegel, "Fenomenología del Espíritu", páginas 3 a 64. FCE.

excluye al ser él mismo, y lo que yo excluyo al ser yo mismo. Dentro de este plano ¿de qué manera podríamos definir la aparición del otro? Observa Sartre que "...él es ese que es distinto de mí, y por lo tanto se da como objeto inesencial, con carácter de negatividad" (46). Pero como el otro es conciencia de sí, yo aparezco al otro como una existencia concreta, sensible e inmediata. Hasta aquí el otro es tratado como inmerso en una relación recíproca, la cual es definida como: "la captación de sí del uno en el otro" (47). Es una relación de oposición, para sí donde "...cada para sí se afirma individuo contra el otro" (48). La conciencia es de esta manera una conciencia inmediata. No obstante: "... el cogito mismo no podría ser un punto de partida para la filosofía" (49).

El cogito descrito en la "Fenomenología del Espíritu", no puede surgir sino es como consecuencia de mi propia aparición a mí mismo como individualidad y además esta aparición está condicionada por el reconocimiento del otro. La conciencia de sí hegeliana, se desarrolla mediante estadios dentro de los cuales se halla inserto el ser para

---

(46) Hegel, "Fenomenología del Espíritu", páginas 3 a 64. FCE.

(47) SN, 265.

(48) Hegel, "Fenomenología del Espíritu", pág. 64 a 66 y 82 a 83.

(49) *Ibidem*, 82 a 88.

otro. Pero hasta ahora no hemos visto qué valor da Hegel al reconocimiento. ¿Dónde está el valor del reconocimiento? ¿Cómo reconozco yo al otro?

El valor del reconocimiento de mí por el otro depende del valor del reconocimiento del otro por mí. Tanto es así que en la medida en la que el otro me capta como unido a un cuerpo, yo mismo soy un otro. El otro se manifiesta como una lucha de autoconciencias contrapuestas. "Es un reconocimiento unilateral en el cual se introducirá la relación Amo-esclavo". (50). Esto significa que la existencia del otro condiciona mi tentativa de dudar de ella de la misma forma que en Descartes mi existencia condiciona la duda metódica. Y es cierto, nos vemos dependiendo del otro desde nuestro ser. El otro no puede ser puesto en duda sin dudar yo de mí mismo.

Hasta el momento parece que el solipsismo no tiene vigencia dentro de la teoría hegeliana. Sin embargo, veamos el siguiente planteamiento: "Ciertamente, Hegel ha planteado la cuestión del ser de las conciencias. Estudia el ser-para-sí y el ser-para-otro, y presenta cada conciencia como conteniendo la realidad de la otra. Pero no es menos cierto que ese problema ontológico queda

---

(50) Hegel, "Fenomenología del Espíritu", pág. 118 a 119.

siempre formulado en términos de conocimiento" (51). En realidad el esfuerzo de las conciencias hegelianas no es otro que intentar transformar su certeza de sí en verdad:

"La verdad de la conciencia independiente es, por lo tanto, la conciencia servil. Es cierto que ésta comienza apareciendo fuera de sí, y no como la verdad de la autoconciencia. Pero así como el señorío revela que su esencia es lo inverso de aquello que quiere ser, así también la servidumbre (...) retornará a sí como conciencia repelida sobre sí misma y se convertirá en verdadera independencia" (52)

Esta verdad que sólo se puede lograr en la medida en la que mi conciencia se objetiviza para el otro, a la vez que la del otro se hace objeto para la mía, es un idealismo porque no responde satisfactoriamente a la pregunta sobre de qué forma puede ser el otro objeto para mí. Su respuesta acaba siendo que el conocimiento aparece como mediador de ser. Además no se plantea la posibilidad de que haya un ser-para-otro no reductible a un ser-objeto. Por ello la conciencia de sí universal, en la que tanto insiste por medio de sus fases dialécticas, se asimila a una pura forma

---

(51) SN, 267.

(52) Hegel, "Fenomenología del Espíritu", pág. 119.

vacía (53) y en consecuencia no logra dar una explicación de esa reduplicación abstracta del Yo que da como equivalencia la conciencia de sí.

Podríamos resumir en tres puntos fundamentales la crítica hacia Hegel: relación de conciencias (de yo=yo), optimismo epistemológico y optimismo ontológico.

La conciencia es un ser concreto (54) y jamás se dará una relación (yo=yo) abstracta donde la identidad no se puede justificar, tal como afirmaba Hegel (55). La conciencia no es, tampoco, sede de un Ego opaco e inútil. El ser de la conciencia es susceptible de ser alcanzado por una reflexión trascendental porque hay una verdad en la conciencia que no depende del prójimo sino que el ser mismo de la conciencia preexiste a su verdad porque es independiente del conocimiento.

El optimismo epistemológico es creer que puede aparecer la verdad de la conciencia de sí y puede realizar un acuerdo objetivo entre las conciencias, denominándolo

---

(53) Forma vacía que remite al "Yo soy Yo". Esta remisión, es en realidad, el proceso de abstracción absoluto que consiste en trascender toda la existencia inmediata y que desemboca en el ser puramente negativo de la conciencia idéntica a sí misma.

(54) Véase la introducción de El Ser y la Nada y el capítulo 1 de la segunda parte.

(55) Hegel, "Fenomenología del Espíritu", pág. 63 a 65.

reconocimiento de mí por el prójimo y del prójimo por mí (56). Este reconocimiento aparece como simultáneo y recíproco. Pero, si el prójimo debe devolverme mi "sí mismo", es preciso que al finalizar la evolución dialéctica se de una medida común entre lo que yo soy para él, lo que él es para mí, lo que yo soy para mí y lo que él es para sí. Y como podemos observar en la "Fenomenología del Espíritu" no se da esa homogeneidad porque "la relación Amo-esclavo no es recíproca" (57).

El error hegeliano aparece ya en el punto de partida: el otro le aparece como objeto, pero el objeto es Yo en el otro (58). Además cuando define mejor esa objetividad, discierne en ella tres elementos: "...esa captación de sí del uno con el otro es: 1)El momento abstracto de la identidad consigo mismo; 2)Cada uno, empero, tiene también la particularidad de manifestarse al otro en tanto que objeto externo, en tanto que existencia concreta y sensible inmediata. 3)Cada uno es absolutamente para sí e individual en tanto que opuesto al otro" (59). Por lo cual el momento

---

(56) Hegel lo precisa en la "Fenomenología del Espíritu", pág 118.

(57) *Ibidem*, 117 a 121.

(58) Hegel aborda ampliamente este problema en las páginas 115 a 117 de la obra citada.

(59) SN, 268.

abstracto de identidad consigo mismo está dado en el conocimiento del otro junto con otros dos momentos de la estructura total.

El reproche que se le hace es que "... cosa curiosa en un filósofo de la Síntesis, Hegel no se ha preguntado si esos tres elementos no reaccionan entre sí de manera tal que constituyeran una forma nueva y refractaria al análisis" (60). Hegel considera ese primer momento como "una conciencia inmersa en el ser de la vida" (61) Pero en realidad se trata de una pura coexistencia del momento abstracto y de la vida, porque solamente yo y el otro podemos realizar la separación analítica de la vida y la conciencia: "Lo que el otro es para cada conciencia lo es ésta misma para el otro: cada una realiza en ella misma y a su vez, por su actividad propia y por la actividad de la otra, esa pura abstracción del ser para sí" (62).

Sartre plantea la siguiente pregunta: "Pero ¿es lo mismo decir que el prójimo se me aparece por principio como objeto y decir que se me aparece como ligado a alguna existencia particular, como inmerso en la vida?" (63). Siempre desde una perspectiva hipotética-lógica, contesta

---

(60) SN, 269.

(61) "Fenomenología del Espíritu", 115.

(62) SN, 269.

(63) *Ibidem*.

que el prójimo podría ser dado a una conciencia en forma de objeto contingente el cual se denomina cuerpo vivo; además nuestra experiencia nos presenta individuos concretos y vivientes pero, sin embargo, el prójimo es objeto para mí porque, evidentemente, es prójimo y no porque aparezco como ocasión de un cuerpo-objeto. Lo verdaderamente esencial para el prójimo, en tanto que prójimo es la objetividad y no la conexión de una conciencia con la vida. Pero nosotros nos preguntamos ¿pasaría lo mismo con la objetividad? o sea, ya que sabemos que una conciencia es antes de ser conocida, una conciencia conocida, entonces ¿no será modificada por el hecho de ser conocida?, y todavía más, al aparecer como objeto para una conciencia, ¿es ser conciencia todavía?

El ser de la conciencia de sí es tal que en su ser está en cuestión su ser, eso significa -según nuestra interpretación- que ella es pura interioridad; y su ser se podría definir como ella es ese ser en el modo de ser lo que no es y de no ser lo que es. Por ello su ser es la exclusión radical de toda objetividad: "...yo soy aquél que no puede ser objeto para sí mismo, aquél que no puede ni aun concebir para sí la existencia en forma de objeto (salvo en el plano del desdoblamiento reflexivo, pero habíamos visto que la reflexión es el drama del ser que no

puede ser objeto para sí mismo)" (64). Esto sucede porque la objetividad reclama una negación explícita donde el sujeto es lo que yo me hago no ser, mientras que yo soy aquél que me hago ser. Yo siempre me soy, no puedo hurtarme a mí mismo. Hegel ya intentó plasmar esta idea al decir que "la existencia del otro es necesaria para que yo sea objeto para mí" (65) pero fracasa cuando dice que la conciencia de sí se expresa con el "yo soy yo" (66).

El problema que se plantea es que al asimilar la conciencia de sí al conocimiento de sí, se introduce en la conciencia misma algo así como un objeto en potencia que el prójimo no tendría sino que extraer sin modificarlo y, por ello, no acaba habiendo consecuencias de esas constataciones primeras. Ser objeto es no-ser-yo, por lo tanto el hecho de ser objeto para una conciencia modifica radicalmente la conciencia, no en lo que ella es para sí, sino en su aparición al otro. La conciencia del prójimo es lo que puedo contemplar, lo que me entrega en el tiempo universal, en síntesis, el para-sí es incognoscible para el prójimo como para-sí. Por eso es cierto que: "El objeto que capto con el nombre de prójimo se me aparece en una forma radicalmente diferente: el prójimo no es para-sí tal como

---

(64) SN, 270.

(65) "Fenomenología del Espíritu", 107 a 115.

(66) Ibidem.

se me aparece, y yo no me aparezco a mí mismo como soy para otro; soy tan incapaz de captarme para mí como soy para otro, como de captar lo que el otro es para sí a partir del objeto-prójimo que se me aparece" (67). Y en consecuencia: "Como podríamos, pues, acuñar un concepto universal que subsumiera bajo el nombre de conciencia de sí mi conciencia para mí y (de) mí y mi conocimiento del prójimo?" (68).

Como respuesta Hegel afirmaba que: "el otro es objeto y yo me capto como objeto en el otro" (69). Pero una de estas afirmaciones destruye la otra porque para que yo pudiera aparecerme a mí mismo como objeto en el otro, sería preciso que captara al otro en tanto que sujeto, o sea, que lo aprehendería en su interioridad. En la medida en que el otro se me aparece como objeto, no podría aparecérseme mi objetividad para él; yo capto que el objeto-otro se refiere a mí por medio de intenciones y actos. Pero por el hecho de ser objeto, el espejo-prójimo no refleja ya nada porque esos actos e intenciones son cosas del mundo cuya significación es objeto para mí. Sólo puedo aparecerme a mí mismo como una cualidad trascendente a la cual están

---

(67) SN, 271.

(68) Ibidem.

(69) "Fenomenología del Espíritu", 107 a 108.

referidas los actos e intenciones del prójimo; y siempre que se destruya la objetividad del prójimo en consecuencia me capto como sujeto a aquello que sus actos e intenciones se refieren. Esta captación ha de entenderse como en términos de conciencia, jamás de conocimiento.

El optimismo de Hegel terminará en un rotundo fracaso:"...entre el objeto-prójimo y yo-sujeto no hay ninguna medida común, así como no la hay entre la conciencia (de) sí y la conciencia del otro. No puedo conocerme en otro si el otro es primeramente objeto para mí, y no puedo tampoco captar al otro en su ser verdadero, es decir, en su subjetividad. Ningún conocimiento universal puede extraerse de la relación entre las conciencias" (70).

En el denominado optimismo ontológico, se parte de la afirmación de que: "la verdad es verdad del Todo" (71). Cuando el monismo hegeliano considera la relación de conciencia, éste no se sitúa en ninguna conciencia particular. Cuando Hegel, dice que: "toda conciencia - siendo idéntica a sí misma- es distinta de la otra" (72), la establece en el Todo, fuera de las conciencias y las considera desde el punto de vista del Absoluto. El

---

(70) SN, 271.

(71) "Fenomenología del Espíritu", 64 a 65.

(72) *Ibidem*, 103.

optimismo ontológico hegeliano procede de las conciencias como momentos del Todo; donde el Todo es mediador de estas conciencias.

Por eso se puede afirmar la realidad de este trascender porque la ha considerado premisa válida al principio. El problema es que no justifica esa premisa y en consecuencia olvida la conciencia a la que se refiere: "...ha olvidado su propia conciencia; él es el Todo y, en este sentido, si resuelve tan fácilmente el problema de las conciencias es porque para él no ha habido nunca verdadero problema a este respecto" (73).

Hegel no se plantea las relaciones de su propia conciencia con la de otro, sino que se limita a estudiar la relación de las conciencias de los otros entre sí, o sea, que se limita a estudiar la relación de las conciencias que son para él ya objetos. Estas conciencias consisten en ser un tipo particular de objetos -el sujeto-objeto- y desde el punto de vista de la Totalidad: "son equivalentes entre sí" (74). Mas, en "El Ser y la Nada", siempre se ha considerado el ser de mi conciencia como rigurosamente irreductible al conocimiento. Por ello no se puede trascender ni ser hacia una relación recíproca y universal desde donde pudiéramos

---

(73) SN, 272.

(74) Hegel hace hincapié en las páginas 66 a 67 de la obra citada.

ver a la vez como equivalencia a mi ser y el de los otros. Por el contrario, es desde la ubicación de mi ser desde donde podemos plantearnos el problema del prójimo: "En una palabra, el único punto de partida seguro es la interioridad del cogito" (75).

En síntesis cada ser ha de, partiendo de su propia interioridad, encontrar al ser del prójimo como una trascendencia que condiciona al ser mismo de esa interioridad; y en consecuencia la multiplicidad de las conciencias es insuperable: "...pues bien puedo, sin duda, trascenderme hacia un Todo, pero no establecerme con ese Todo para contemplarme y contemplar al prójimo" (76). Hegel ha creído, con su optimismo epistemológico, poder calmar el escándalo que implica la pluralidad de las conciencias. Pero jamás captó la naturaleza de esa dimensión particular del ser que es la conciencia de sí.

¿Cuáles son las consecuencias que podemos sacar de esta doble crítica a la que son sometidos Husserl y Hegel?

En primer lugar el fracaso de ambos ante el solipsismo. Los dos creen superar el solipsismo y según el

---

(75) SN, 272.

(76) *Ibidem*.

análisis sartreano se equivocan: el primero midiendo al ser por el conocimiento y el segundo identificando el conocimiento con el ser. En segundo lugar, para poder refutar al solipsismo- y, por lo tanto, demostrar la existencia del prójimo- es necesario posicionarse en la perspectiva descrita en *El Ser y la Nada*, que es la de ser a ser: "...mi relación con el prójimo es, ante todo y fundamentalmente, una relación de ser a ser, no de conocimiento a conocimiento, si ha de poder refutarse el solipsismo." (77).

El caso de Heidegger es diferente. Éste no establece una relación de ser a conocimiento sino de ser a ser. Define el "ser ahí" como un ente que en su ser comprende a este su ser. El "ser ahí" existe siendo éste un ente que en cada caso soy yo mismo. Parte de un estudio exhaustivo del ser ontológico y acaba derivando en un análisis del ser existencial. Sólo así podemos entender que la estructura desde donde se oblique a estudiar al "ser ahí" es el "ser en el mundo". "Ser en el mundo" significará: "fenómeno dotado de unidad y estructura necesaria a priori del "ser ahí"" (78).

---

(77) *Ibidem*, 273.

(78) Heidegger, "Ser y Tiempo", pág. 65.

El "ser en" no designa un complemento (79) sino una estructura del ser, del "ser ahí" el cual es un "existenciario". "Ser en" es la expresión existencial formal del "ser ahí", que posee la esencial estructura del "ser en el mundo". Un ente sólo puede tocar a otro ente "ante los ojos" (80) dentro del mundo si tiene de suyo la forma del "ser en"; "porque dos entes que son "ante los ojos" dentro del mundo, no pueden "tocarse" jamás, no pueden "ser" el uno "cabe" al otro" (81).

Cabe preguntarse ¿dónde estaría ubicado el conocimiento del ser, el mundo, etc? La respuesta es la siguiente: "...el conocimiento del mundo o el "decir" (logos) del "mundo" funciona por ende como el modo primario del "ser en el mundo", sin que se conciba este "ser en el mundo" en cuanto tal" (82). Además a esta "estructura de ser" somos inaccesibles ontológicamente (83), mientras que ónticamente la experimentamos como la "relación" entre un ente (el mundo) y otro ente (el alma).

---

(79) Complemento sería la forma de ser de un ente que es "en otro". Heidegger lo ejemplifica como el modo de estar del agua en el vaso. "El Ser y Tiempo", pág. 66.

(80) Heidegger emplea la expresión "ante los ojos", para indicar cosas que vienen a estar "delante" del mundo.

(81) "El Ser y Tiempo", 68.

(82) *Ibidem*, 71.

(83) Heidegger dice que aunque se tenga cierta experiencia del "ser en el mundo", resulta invisible por la interpretación ontológicamente inadecuada. ("El Ser y Tiempo", pág. 72).

En consecuencia el mundo diario de nuestra experiencia, en el cual estamos insertados, se revela a nuestra comprensión como un mundo de cosas o utensilios a-la-mano. En el momento en el que entendemos este mundo como un mundo de utensilios, entonces comprendemos que estamos ya en un mundo de otros Daseins. Porque es el mismo utensilio el que apunta o se refiere a otros Dasiens. Si admitimos este argumento, hemos de admitir también la existencia de otros Dasiens: "Los otros se muestran en su esencial ser en el mundo circundante" (84). Así el otro se halla en el mundo igual que nosotros pero para nosotros el otro no está ahí como objeto sin valor que es ante-los-ojos ni como utensilio a-la-mano; el otro no se nos muestra ante-los-ojos porque, no es que primero tengamos un conocimiento de nuestro sí mismo (o ego) y que luego separemos de la existencia de otros sí mismos la nuestra.

Esta forma de pensar nos lleva encontrar una analogía con el pensamiento cartesiano donde un sí mismo está encerrado en sí mismo y es reflejador de sí mismo. El Dasien está en el mundo en un sentido totalmente diferente: "...el otro se manifiesta al Dasien, como ser-también-ahí (Auch-dasein), lo que quiere decir que vemos al otro como

---

(84) "Ser y Tiempo", pág. 140.

ser semejante a nosotros (como ente que también es Dasein) y que asimismo es y está en el mundo de la misma manera que nosotros. Así pues como nosotros no sentimos que somos ante-los-ojos, o al menos sentimos que no somos sólo ante-los-ojos, tampoco el otro es únicamente ante-los-ojos ya que el otro es visto como ser de alguna forma semejante a nosotros, es visto como otro Dasein. De ahí que el ser del otro no pueda poseer la misma clase de ser que el utensilio; o sea, el otro Dasein no es "visto" ni como ser meramente ante-los-ojos" (85).

El hecho de que el Dasein encuentre otros Daseins como entes semejantes a él, y que también son en-el-mundo es del todo posible porque el ser-con (mitsein) es una característica existencial del Dasein. Decir que el Dasein es ser-con no significa que el Dasein sea realmente con otros Daseins en el sentido en que se halle rodeado por ellos o esté acompañado verdaderamente por ellos. Tanto es así que, incluso el Robinson Crusoe más aislado, se halla necesariamente caracterizado por el ser-con. Este tipo de personas que escogen un lugar aislado para vivir con el propósito de apartarse de los otros, lo hacen por un rechazo a algo -donde este algo es el ser-con-. En

---

(85) *Ibidem*, 141 a 150.

cualquier caso, aislarse de algo, repudiar o despreciar algo, es reconocer que uno se da cuenta de su existencia (la existencia de aquello que repudia).

En síntesis, el ermitaño solo en la cima de la montaña, está caracterizado por el ser-con aunque real -u "ónticamente"- no esté "con" nadie. Para Heidegger este fundamental ser-con es lo que permite cualquier tipo de aislamiento o ausencia. Estar solo es el modo deficiente de ser-con. Sólo porque el Dasein es fundamentalmente ser-con tiene la posibilidad de sentirse aislado e incluso la posibilidad de querer estar solo. No se puede rechazar algo a menos de conocerse de ante mano que ese algo es; tampoco se puede reformar algo a menos que, de una u otra manera, se haya experimentado a priori lo que se pretende reformar.

Ahora podemos entender bien la afirmación heideggeriana que argumenta que el hecho de que el Dasein se encuentre rodeado de gentío no demuestra de forma necesaria que ese ser sea un ser-con. Estar en medio de una multitud, a parte de lo que eso pueda refutar, no refuta el ser-solo del Dasein. En el último caso el ser del Dasein sigue siendo un ser-con, pero a pesar de ello sigue ignorando a los demás. Ignorar a los demás continúa siendo un modo diferente de ser-con, un modo que se denomina ser-solo del Dasein.

Nos detenemos para subrayar dos puntos fundamentales: primero, el ser del Dasein es un ser-con y segundo, este ser-con es un rasgo ontológico por lo que aunque el Dasein pueda "parecer" que está solo, este estado "óntico" no contradice necesariamente la constitución ontológica del Dasein. Por otro lado, la situación óntica del Dasein no confirma tampoco la estructura ontológica. La distinción que se establece aquí es la diferencia importante que existe entre "óntico" y "ontológico". "Exterior" u "ónticamente", el Dasein podría ser (o estar), o no, con otros, pero esta última circunstancia no altera en absoluto el hecho que el ser Dasein sea un ser-con. Entonces el Dasein es siempre ser-con, aunque este ser-con se dé de un modo diferente: "El Dasein jamás podrá apartarse del "otro" (excepto de aislarse en el sentido óntico) a menos de "salirse" de este mundo" (86).

Decir que el ser del Dasein es un ser-con significa que el otro está siempre ahí para él y además que el otro está ahí no como un objeto que es ante-los-ojos o a-la-mano, sino como otro Dasein. Por ello el otro Dasein no puede ser jamás el objeto de nuestro "curarnos de", que es

---

(86) *Ibidem*, 147.

la actitud en la que encontramos el utensilio. Sentimos un "procurar por" o solicitar por el otro. Aunque la solicitud no puede equipararse a un sentimiento de ansiedad o de curarse del otro, puesto que también comprende formas de conducta que podríamos considerar como negaciones de la solicitud. Las formas positiva y negativa de conducta se hallan de igual manera rodeadas de la solicitud. De ahí que las formas de (como por ejemplo estar contra alguien o estar sin la otra persona) son modos deficientes, pero de solicitud. Incluso las formas de conducta que parecen consistir en ignorar al "otro" o mostrarse indiferente hacia el "otro" como por ejemplo "importarle" el otro o "pasar por otro camino" son todos ellos modos de solicitud, sea positiva o bien sea deficiente.

Considerando todo lo expuesto hasta ahora creemos que el "preocuparse por" o solicitud es un existencial, es decir, un "aspecto" de la fuerza fundamental y originaria de ser que es el Dasein. Ya que el Dasein se halla caracterizado por el ser-con y este ser-con envuelve la noción de "procurar por" o solicitar, ya que no podemos considerar que este "con" tenga principalmente, un significado espacial o siquiera temporal. El "con" describe un tipo de relación realmente distinta. No podemos estar "con" otros Daseins en el mismo sentido neutral que se usa para decir que estamos en un lugar con un objeto. Heidegger

utiliza la expresión "ser-con" sólo para describir el tipo peculiar de la relación que existe entre los Daseins. Decir que la solicitud es un existenciarío significa que en sentido fundamental el Dasein siempre "guarda conformidad con" o está relacionado con el otro. Jamás podremos separar al Dasein de este guardar conformidad o relación y, además, no puede verse a sí mismo como ente del todo autosuficiente o independiente. El Dasein comprende que en sí mismo nunca es completo, porque el otro penetra dentro de él, "forma parte" de sí mismo. Si el Dasein trata de separar un ser del otro, se encontrará con que en sí mismo su ser es incompleto. Del mismo modo que el Dasein no puede toparse con objetos como algo "ante-los-ojos" o de forma neutral, así tampoco puede enfrentarse con otros Daseins como entes neutrales, sino que se les encuentra siempre en un modo u otro de solicitud: "...en relación con el otro, el Dasein siente que es inadecuado, vulnerable, dependiente (...) No importa lo que intente por independizarse, al final descubrirá que su ser depende del ser de otros" (87). Podemos afirmar entonces que el ser del Dasein es incompleto.

El Dasein es un ser radicalmente finito, limitado. Cualquier otro ente, sea éste un objeto a-la-mano u otro

---

(87) *Ibidem*, 233.

Dasein, puede aparecer como peligroso para el ser del Dasein. De ahí que el Dasein comprenda que su ser es un ser amenazado, ser finito. Por otro lado, el ser-con tiene un significado distinto al de sus predecesores. "Con" no designa la relación recíproca de reconocimiento y de lucha resultante de la aparición en medio del mundo de una relación-humana distinta de la mía; designa una especie solidaridad ontológica para la explotación de este mundo. No se da una unión originaria entre el otro y yo como realidad óptica que aparece en medio del mundo, entre los "utensilios", como un tipo de objeto particular.

El otro no es objeto. Sigue siendo en su relación conmigo, realidad humana; el ser por el cual él me determina en su ser es un ser puro captado como ser-en-el-mundo, y me determina en mi-ser-en-el-mundo. Se trata de una relación de interdependencia de lado, no una oposición de frente. Ser-con, jamás debe entenderse como una pura colateralidad pasivamente recibida de mi ser.

El ser se interpreta como ser las propias posibilidades, como hacerse. En este sentido: "...es verdad, que soy responsable de mi ser para otro en cuanto que lo realizo libremente en la autenticidad o la inautenticidad. (...)

La relación originaria entre el otro y mi conciencia no es el tú y yo sino el nosotros, y el ser-con heideggeriano no es la posición clara y distinta de un individuo frente a otro individuo, no es el conocimiento, sino la sorda existencia en común de los integrantes de un equipo (...) Sobre el fondo común de esta coexistencia, el brusco develamiento de mi ser-para-la-muerte me recortará de pronto en una absoluta "soledad en común", elevando al mismo tiempo a los otros hasta esa soledad" (88). De cualquier modo Sartre descubre en Heidegger el ser que esperaba: "Esta vez se nos ha dado efectivamente lo que pedíamos: un ser que implica en su ser el ser del prójimo" (89). Pero, ¿es realmente esto lo que el autor de "El Ser y la Nada" busca en "Ser y Tiempo"?

Aunque aceptáramos la situación del "ser-para" por el "ser-con", éste precisaría de un fundamento porque pese a que encontremos en nuestro ser ciertos estados empíricos los cuales parecieran revelar una coexistencia de conciencias más que una relación de oposición, no se explica esa coexistencia y, además, esa coexistencia se transforma en el fundamento único de nuestro ser. Tampoco se explica en ningún momento quién es el ser poseedor de

---

(88) SN, 274 a 275.

(89) Ibidem.

esa coexistencia, ni se plantea la negación que hace al prójimo ser otro y lo constituya como inesencial. El problema es que si se suprime por entero la negación, entonces se cae en un monismo. La negación se ha de conservar como estructura esencial de la relación con el prójimo y en Ser y Tiempo no se conserva. En consecuencia, y a modo de crítica, hemos de tener presente las siguientes interrogaciones: "... ¿qué modificación habrá que hacerle sufrir para que pierda el carácter de oposición que tenía en el ser-para-otro y adquiriera ese carácter de vinculación que produce solidaridad que es la estructura misma del ser-con? ¿Y cómo podemos pasar de ahí a la experiencia concreta del prójimo en el mundo, como cuando veo desde mi ventana a un transeúnte que pasa por la calle? " (90).

Heidegger parte de un punto de vista ontológico (91) que le lleva afirmar la realidad humana como "es-con". El problema que esto plantea es que afirmar eso es lo mismo que decir que la realidad-humana "es-con" por naturaleza, o "a título especial y universal" (92). No puede explicar aunque admitiéramos que la realidad-humana "es-con" ningún "ser-con" concreto porque la coexistencia ontológica que aparece como estructura de "mi-ser-en-el-mundo" no es

---

(90) *Ibidem*, 276.

(91) Punto de vista que muestra cierta coincidencia con el punto de vista abstracto de sujeto que plantea Kant en *La Crítica a la Razón Pura*.

(92) *SN*, 276.

fundamento de un "ser-con" óntico. Lo que debió explicar es que: "...el "ser-con-Pedro" o el "ser-con-Annie" es una estructura constitutiva de mi ser-concreto" (93). No puede mostrarlo porque se lo impide su punto de vista inicial: el otro, en la relación "con" penetra en el plano ontológico, no puede ser concretamente determinado como tampoco puede serlo la realidad-humana.

La dificultad principal es la imposibilidad que tiene de pasar del plano ontológico al plano óntico, o sea del "ser-en-el-mundo" en general a mi relación con este utensilio particular, de mi-ser-para-la-muerte, que hace de mi muerte mi posibilidad más esencial, a esta muerte "óntica" que tendré por mi encuentro con cualquier existente externo.

Esta dificultad puede quedar enmascarada en el resto de las cosas porque la realidad humana, por ejemplo, hace que exista un mundo en el que se disimula una amenaza de muerte que le concierne; además, si el mundo es tal, es porque es "mortal". Pero la imposibilidad de pasar de un plano al otro se hace evidente con motivo del problema del prójimo. Si bien, en el surgimiento ek-stático de su ser-en-el-mundo, la realidad humana hace que exista un mundo, y

---

(93) Ibidem.

no por ello podría decirse que ese "ser-con" haga surgir otra realidad humana. Es cierto que soy el ser por el cual "hay" ser, pero: " Ciertamente, soy el ser por el cual "hay" (es gibt) ser. ¿Se dirá que soy el ser por el cual "hay" otra realidad-humana?" (94). Si se dice que si se entiende por ello que yo soy el ser por el cual hay para mí otra realidad humana, entonces estamos ante un puro truismo; y si se quiere decir que soy el ser por el cual hay otros en general, recaemos en el solipsismo.

La realidad humana "con quien" soy es también en-el-mundo-conmigo es el fundamento libre de un mundo en sus posibilidades propias. Es para-sí, sin esperar que yo haga existir su ser en la forma del "hay". De esta forma puede construir un mundo como "moral", pero no una realidad-humana como ser concreto que sea sus propias posibilidades. Así pues, mi "ser-con" cuando es captado a partir de "mi" ser no puede ser considerado sino como una pura exigencia fundada en mi ser, la cual no constituye ninguna prueba de la existencia del prójimo. No hay ningún puente entre el otro y yo.

Esta relación ontológica así planteada entre un prójimo abstracto y yo hace radicalmente imposible toda

---

(94) *Ibidem*, 277.

vinculación concreta entre mi ser y un prójimo singular dado en mi experiencia; esto lo provoca el hecho de definir mi relación con el prójimo. Esta situación está lejos de facilitar una relación particular y óptica entre el otro y yo. Claro está que se trata de una relación a priori con el prójimo y ésta agota -en el sentido más radical del término- toda posibilidad de relación con él. Por ello, la existencia de un "ser-con" ontológico y, en consecuencia, a priori, haría imposible toda conexión crítica en una realidad humana concreta.

En definitiva el "ser-con" entendido como estructura de mi ser me aísla como me aíslan los argumentos solipsistas porque en realidad la trascendencia heideggeriana es un concepto de mala fe (95). Heidegger pretende superar al idealismo y lo logra en la medida en que éste nos presenta una subjetividad en reposo en sí misma que contempla sus propias imágenes.

Pero esta superación del idealismo no llega a alcanzar una argumentación satisfactoria porque: "es una forma bastarda del idealismo, una especie de psicologismo

---

(95) No hemos de olvidar que Sartre considera a la trascendencia como uno de los conceptos más importantes en la descripción de los tres ek-stasis. Tomar este concepto a la ligera supone provocar una mala interpretación de la estructura del ser. Por ello Sartre tilda de mala fe la actitud de Heidegger ante el tema de la trascendencia.

empiriocriticista" (96). Es del todo indudable que la realidad-humana "existe fuera de sí", pero lo paradójico es que esta existencia fuera de sí es la definición del sí mismo heideggeriano. En síntesis Heidegger no escapa al idealismo porque su huida fuera de sí, como estructura a priori de su ser, lo aísla. Lo que la realidad-humana encuentra en el término inaccesible de esa huida fuera de sí es también sí: "...la huida fuera de sí es huida hacia sí, y el mundo aparece como pura distancia de sí a sí" (97).

La idea sustancial que Sartre toma de "Ser y Tiempo" es sin lugar a dudas que la necesidad de la existencia del prójimo debe ser "necesidad contingente", o sea, debe ser una necesidad de hecho análogamente a como la que el cogito se impone. Si el prójimo ha de poder sernos dado, lo será por una aprehensión directa que deje al mutuo encuentro su carácter de facticidad, como el propio cogito deja toda su facticidad a mi propio pensamiento y que participe de la apodicticidad del cogito mismo, es decir, de su indubitabilidad.

Ya hemos visto como Husserl, Hegel y Heidegger pretenden eludir el solipsismo y demostrar la existencia

---

(96) SN, 277.

(97) *Ibidem*, 278..

del prójimo. Hemos visto también como Sartre los somete a unas críticas severas de las cuales deducimos que -ajuicio del filósofo francés- no sólo no superan el solipsismo sino que caen de lleno en él. Todavía le falta mostrar al parisino qué condiciones deben cumplirse para que la presencia del prójimo quede totalmente salvaguarda y no a merced del solipsismo. A continuación mostramos una serie de condiciones necesarias que deben cumplirse para que se evidencie la existencia del prójimo y en consecuencia se acabe definitivamente con el problema del solipsismo: "Una teoría tal no debe aportar una nueva prueba de la existencia del prójimo, un argumento mejor que los otros contra el solipsismo" (98).

Ciertamente la existencia ajena jamás ha de ser puesta en duda, y sobre todo hemos de hacer especial hincapié en que la existencia ajena no debe ser una probabilidad porque ésta solamente concierne a los objetos que aparecen en nuestra experiencia o cuyos nuevos afectos pueden aparecer en nuestra experiencia. La probabilidad se da cuando es posible confirmarla o refutarla. Entonces, "Si el prójimo está, por principio en su "Para-sí", fuera de mi experiencia, la probabilidad de su existencia como Otro sí no podrá ser nunca ni confirmada ni refutada, no puede ni

---

(98) *Ibidem*, 278.

crecer ni decrecer, ni siquiera medirse" (99). El prójimo pierde ese carácter de probabilidad.

La estructura del prójimo sartreano reclama un principio lógico: jamás ninguna experiencia nueva podrá concebirse, ninguna teoría nueva vendrá a confirmar o refutar la hipótesis de su existencia y, además, ningún instrumento vendrá a revelar hechos nuevos que me inciten a afirmar o rechazar hipótesis. Pero, ¿cómo ha de ser una teoría del prójimo que no se base en la probabilidad de su existencia o la cuestione? Tal teoría debe interrogarse en mi ser y, a demás, debe fundamentar su certidumbre: "Si la existencia del prójimo no es una vana conjetura, una pura novela, se debe a que hay algo así como un cogito que le concierne" (100).

Como ya hemos indicado más arriba, el exceso de optimismo tanto ontológico como epistemológico de Hegel nos ha llevado al único punto de partida posible: el cogito cartesiano. Pero precisamente el cogito nos pone en una necesidad de hecho: la existencia ajena. El problema es que se suele producir una confusión entre el cogito de la existencia ajena con el mío propio. Es necesario para

---

(99) *Ibidem*, 279.

(100) *Ibidem*, 279.

evitar esa confusión que el cogito me lance fuera de él hacia los otros, de la misma forma que me han lanzado fuera de él hacia el en-sí. Esto ha de producirse de la siguiente manera: " ...no revelándome una estructura a priori de mí mismo que apuntaría hacia un prójimo igualmente a priori, sino descubriéndome la presencia concreta e indudable de tal o cual prójimo concreto, como me ha revelado ya mi existencia incomparable, contingente y empero necesaria y concreta" (101). Es pues, responsabilidad del para-sí la entrega del para-otro.

El cogito jamás deberá revelarnos un objeto-prójimo, porque decir objeto es decir probable. El prójimo no puede ser nunca probable porque no es una representación ni un sistema de representaciones; ni tampoco unidad necesaria de nuestras representaciones. No podemos decir que sea primeramente objeto. El prójimo, si es para nosotros, no puede serlo ni siquiera como factor constitutivo de nuestro conocimiento del yo. El prójimo debe ser: " ...en tanto que "interesa" concreta y "ónticamente" en las circunstancias empíricas de nuestra facticidad" (102).

El prójimo debe aparecer al cogito como no siendo yo. Pero, hemos de tener presente que esta negación puede

---

(101) Ibidem, 279.

(102) Ibidem, 279.

entenderse de dos maneras: como pura negación externa, la cual separará al prójimo de mí como a una sustancia de otra (y nos llevaría a la imposibilidad de captar al prójimo) o como una negación interna, que significa una conexión sintética y activa de dos términos cada uno de los cuales se constituye negándose del otro. Esta relación negativa significa: primero, que tal relación ha de ser recíproca y de doble interioridad; segundo, que las consecuencias que se derivan de esta reciprocidad son que la multiplicidad de "prójimos" es una totalidad, jamás una colección, porque cada prójimo encuentra su ser en el otro; pero también esta totalidad es tal que es imposible ubicarse en el punto de vista del otro.

Por último esta totalidad es una totalidad destotalizadora, porque al ser la existencia-para-otro, negación radical del otro, no es posible ninguna síntesis totalitaria y unificadora de los prójimos.



### 3. DESCRIPCIÓN DEL PRÓJIMO.

"...ce que je connais c'est le corps des autres et l'essential de ce que je sais de mon corps vient de la façon dont les autres le voient. Ainsi la nature de mon corps me renvoie à l'existence d'autrui et à mon être-pour-autrui"

(EN, 206-261)

La aparición del prójimo la hemos justificado en un primer momento por medio de la mirada. Ésta provoca una situación de develamiento que se manifiesta por medio de la vergüenza. Después hemos visto como está anclado el para otro a través de las críticas efectuadas por Sartre a Hegel, Husserl y Heidegger. Nos falta describirlo, ver que propiedades presenta y cómo se relacionan entre ellas.

Sartre describe al prójimo como mediador, reconocimiento o revelación, introductor de un nuevo ser, necesidad, separación, fenómeno-prójimo, objeto-prójimo, negación, objeto, vergüenza y conflictividad. Todos estos elementos introducen al ser para-otro, lo constituyen y dan forma.

La descripción del prójimo aparece en "El Ser y la Nada" tratada de una forma extensa y fundamentada, concretamente en la tercera parte capítulos primero y tercero. A lo largo de estos capítulos se produce un

esfuerzo en demostrar la necesidad que hay en describir de manera exhaustiva la relación del hombre con el ser. La única forma posible en la que se verá lograda esta descripción será abordando el estudio de esa tercera forma del ser: el ser-para-otro. Para abordar dicho estudio es preciso que comencemos describiendo de qué forma el hombre completa su exterioridad, es decir, cómo se manifiesta desde el para-sí hasta el para-otro. La argumentación de que se vale nuestro filósofo en "El Ser y la Nada" es la siguiente: la realidad humana debe realizarse en un solo surgir, sin escisiones. El hombre no es una ponderación de seres cada uno de los cuales actúa por separado. En consecuencia, es obligado que tal surgimiento sea para-sí-para-otro. La reflexión, el para-sí, fracasa cuando intenta adoptar sobre su ser un punto de vista exterior y al fracasar precisa del tercer ék-stasis, el ser-para-otro. Este tercer ék-stasis constituye el esfuerzo más intenso de exterioridad realizado por la conciencia porque se da una evidente separación entre el otro y yo. La dificultad esencial es que jamás podríamos concebir una conciencia intersubjetiva que pudiese abarcar al otro y a mí en el seno de una misma intencionalidad: "...en la reflexión, la conciencia anonadora es también la conciencia anonada, en el para-otro la negación se desdobra en dos negaciones internas e inversa, cada una de las cuales es negación de una interioridad y que sin embargo están separadas la una

de la otra por una inapresable nada de la exterioridad”  
(1).

De esta forma el para-otro permitirá afirmarnos como objetos ante una intencionalidad. Esta intencionalidad no será mi conciencia porque ya no soy como en la reflexión mi propia mirada posada sobre mí. En consecuencia el yo-objeto, es decir mi objetividad, constituido de esa forma se me escapa totalmente. La aparición de la existencia del otro surge fortaleciendo al para-sí y argumentándolo. Su anclaje aparece de forma evidente no descifrado o desarrollado. Sartre al contestar a la pregunta ¿Por qué hay otros? (2) nos habla en un tono de evidencia tal y con tanta firmeza que en un primer momento nos parecería estar oyendo a Descartes pronunciar la evidencia del Yo; pero lejos de ese tipo de evidencia, contesta que el otro lo que hace es imponerse en nuestra conciencia como una evidencia, sin que tengas la opción de intentar deducir su existencia. Porque eso significaría poner en tela de juicio precisamente la existencia ajena. Es una evidencia empírica, constatable por ella misma, no deducible como por ejemplo la deducción que haría Descartes de su existencia desde su pensamiento.

---

(1) SN, 325 a 326.

(2) SN, Aborda la cuestión en la página 324.

Al otro lo acabamos siempre encontrando, jamás constituyéndolo. De ahí que la mayoría de las conductas humanas como por ejemplo la timidez o la vergüenza se justifiquen por la presencia del otro. Claro está que no se requiere una presencia física, puede estar presente en nuestra memoria y avergonzarnos por actos realizados anteriormente. Pero hay que aclarar que el origen de la vergüenza es vergüenza de alguien que se encuentra en el exterior, no en mi conciencia. Analizar desde un punto de vista noumético la vergüenza o timidez no nos acercaría a entenderla: "No serviría de nada poner entre paréntesis el mundo, al estilo husserliano, para captar la intencionalidad pura de mi vergüenza. Mi vergüenza remite a alguien que no pertenece a los objetos de mi mundo..." (3).

La pretensión en este punto es comprobar cómo a cada acto del pensamiento la existencia del otro se impone a la conciencia con evidencia suprema. El otro es una necesidad contingente que incluso podría compararse al para-sí. El para-otro significa que el hombre es por naturaleza libertad en sociedad, es decir, libertad constantemente enfrentada a modo de conflicto a otras libertades. Además al otro lo podemos comprender preontológicamente porque en

---

(3) SN, 251.

el Cogito se da una relación del para-sí con el en-sí en presencia del otro.

Vergüenza y timidez entre otras son entonces promotoras de mi ajeno. Pero analicemos más detalladamente de qué manera el prójimo aparece ante mí: "Cuando realizamos un gesto determinado y éste no es mirado por nadie, no nos sentimos juzgados ni objetivados, sin embargo cuando me doy cuenta de que no estoy solo, de que estoy siendo observado, entonces observo la vulgaridad posible de mi gesto" (4).

Es decir, la mirada me transforma en objeto, sujeto a la crítica del observador. Es la mirada ajena la que juzga mis actos apareciendo seguidamente la vergüenza, la represión y la censura. Pero podríamos objetar que esta vergüenza se sostiene en un pavimento poco firme. Si no me siento observado actúo libremente. Mis actos no son juzgados ni siquiera puestos en tela de juicio por mí mismo empero si me doy cuenta de que alguien me mira automáticamente reprimo mis actos, me los planteo, los juzgo como adecuados o inadecuados y en función de ello siento vergüenza u orgullo. O sea que bien puedo imaginar una mirada, aunque ésta no exista, para sentir vergüenza o

---

(4) SN, 252.

sencillamente fundamentar mi vergüenza por una percepción errónea. Estaría entonces fundamentando la vergüenza en un plano equivocado y en consecuencia los mecanismos que derivarían de ella también estarían equivocados. Otra objeción es que ¿por qué la mirada que hace surgir a la vergüenza ha de ser hostil, agresiva? La mirada sartreana siempre crea una dialéctica cosificadora que separa al observado del observador, de la misma forma que Hegel separa al amo del esclavo. Sirvan estas objeciones para poner de manifiesto la sensibilidad con la que hemos de abordar el tema de la mirada. Como ya hemos visto en el apartado sobre la Mirada las respuestas que se han dado son del todo satisfactorias.

En cualquier caso, tal como decíamos antes, la vergüenza surge dentro de una sola expectativa: ser observado por otro. La vergüenza se produce desde mí ante el prójimo apareciendo éste como mediador indispensable entre yo y yo mismo porque, tal como hemos indicado antes, el prójimo censura mis actos con su presencia o su mirada convirtiéndolos en objetos ante mí y vulgarizándolos de tal manera que sienta la necesidad de justificarme ante mí mismo y ante el otro. El prójimo aparece como un mediador que me hace notar que no estoy solo, que mis actos los puedo juzgar a posteriori -después de comprobar que soy

mirado- o a priori -sabiendo que existe la posibilidad de ser objetivado con la mirada-.

Además de eso el prójimo ha provocado en mí una necesidad de juzgarme como objeto cuyo juicio corresponde enteramente al prójimo y no puede afectarme en sentido esencial porque soy presa de su mirada en la medida que yo quiero que sea así, ya que puedo encontrar recursos que justifiquen mis actos ante esa mirada y engañarme a mí mismo -lo cual sería un acto de mala Fe- para equilibrar mi situación de objeto. Aunque no pueda afectarme de forma esencial, si que provoca un reconocimiento o revelación porque aparezco revelado ante el prójimo reconociéndome como objeto: soy objetivado.

Mediador, revelación y reconocimiento son los modos de aparecer ante el prójimo que hasta el momento señalamos. ¿Son estos modos de aparecer genuinos e innovadores en la filosofía sartreana? ¿Constituyen por sí solos la solidez que la existencia del prójimo precisa? Hasta el momento creemos que no por varias razones: primero, falta determinar cómo se produce la relación yo-prójimo, segundo, la presencia del prójimo está justificada por una mirada de la cual sólo sabemos que nos convierte en objeto pero no sabemos cuál es exactamente la capacidad cosificadora de esa mirada, ya que tal como hemos dicho antes me la podría

imaginar, y tercero, porque estos elementos aparecen ya en la filosofía de Hegel: "La autoconciencia es en-sí y para-sí en cuanto que y porque es en-sí y para-sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la conoce (...) El desdoblamiento del concepto de esta unidad espiritual en su duplicación presenta ante nosotros el movimiento del reconocimiento". (5).

La diferencia entre Hegel y Sartre, pese a ciertos puntos en común, es latente. El segundo toma del primero ciertos conceptos que después adaptará a su sistema filosófico. El concepto de autoconciencia hegeliano implica otra autoconciencia donde ésta se presenta fuera de sí provocando un doble significado: "la autoconciencia se ha perdido a sí misma ya que se encuentra como otra esencia, y con ello ha superado a lo otro, pues no ve tampoco a lo otro como esencia, sino que se ve a sí misma en lo otro"(6). Es preciso superar el ser otro para poder llegar a una certeza de sí como esencia y el hecho curioso es que al lograrlo se tenderá con ello a superarse a sí misma: "La autoconciencia retornará a sí misma gracias a esta superación de su ser otro, la otra autoconciencia, que era

---

(5) Fenomenología del Espíritu. Hegel, pág. 113. FCE.

(6) *Ibidem*.

en lo otro, supera este su ser en lo otro y logra que de nuevo libre a lo otro" (7).

Con todo, Hegel llega al concepto de reconocimiento precisando que solamente es posible si el otro objeto realiza para él esa pura abstracción del ser para-sí, como él para otro, cada uno en sí mismo, con su propio hacer y a la vez, con el hacer del otro. Este es un reconocimiento análogo al que se afirma en El Ser y la Nada. Sin embargo, este reconocimiento no es la comparación entre lo que yo soy para mí y lo que yo soy para los demás como si encontrara en mí, en el modo de ser del para-sí, un equivalente de lo que yo soy para el prójimo. Tal comparación es imposible porque: "...no puedo poner en relación lo que yo soy en la intimidad sin distancia, sin retroceso, sin perspectiva del para-sí con ese ser injustificable y en-sí que soy para-otro" (8).

El prójimo es mediador, revelador y también es introductor de un nuevo ser porque además de revelarme lo que yo soy, me ha constituido según un tipo de ser nuevo que debe soportar nuevas calificaciones. Pero hemos de tener presente que: "Este ser no estaba en potencia en mí

---

(7) *Ibidem*, p.114.

(8) SN, 251.

antes de la aparición del prójimo, porque no habría podido hallar lugar en el Para-sí" (9). El Para-sí no hubiese podido admitir a ese nuevo ser porque sencillamente no hubiese encontrado lugar en él. Este nuevo ser surge para y por otro, no reside en el otro: "Pero este nuevo ser que aparece para otro no reside en el otro: yo soy responsable de él, como lo muestra a las claras el sistema educativo consistente en "avergonzar" a los niños de lo que son. Así, la vergüenza es vergüenza de sí ante otro..." (10).

Pero para poder dar cabida a esas nuevas calificaciones del nuevo ser, para poder captar por completo y enteramente todas las estructuras de mi ser necesito del prójimo. Es una necesidad que se introduce con la peculiaridad de ser primaria y básica. Ciertamente es que tal como se introducen las estructuras que componen al ser, el prójimo se reclama como necesario. Sin el prójimo las estructuras antes descritas (vergüenza, mediación, reconocimiento y nuevo ser) no tendrían base sólida donde sustentarse. Esto nos lleva a enfrentarnos ante una doble circunstancia: necesito al prójimo y el prójimo necesita de mí para poder captar todas las estructuras de mi ser. La siguiente frase lo resume de forma clara: "...el Para-sí remite al Para-otro" (11)

---

(9) SN, 251.

(10) Ibidem.

(11) Ibidem, 267.

El prójimo también se manifiesta como una separación. Se produce una comunicación entre las sustancias pensantes la cual es llevada a cabo por una mediación del mundo entre el para-sí del prójimo, el mío, mi cuerpo (que siempre aparece como cosa en el mundo) y el cuerpo del otro. Dicha comunicación remite a una separación de sustancias cuyos lazos enriquecen las relaciones. El alma ajena está separada de la mía por toda la distancia que separa todo mi alma de mi cuerpo, y luego mi cuerpo del cuerpo ajeno, y, por último, el cuerpo del otro de su propia alma. Pero el cuerpo, igual que el mundo donde se halla ubicado, pertenece necesariamente a lo conocido. No es posible de ninguna manera referir a él el conocimiento, ya que lo supone. Mi cuerpo, al tener el carácter esencial de ser conocido por otro, me hace descubrir un nuevo modo de existir ya mencionado antes, el nuevo ser que es fundamental tanto como el ser para-sí como un para-sí-para-otro.

Se podría objetar que pese a esta separación todavía no está establecida la existencia del otro y podríamos pensar que nos encontramos delante de una filosofía solipsista. Es necesario demostrar la desvinculación con el solipsismo para evitar malos entendidos: "...no se trata de conjeturar la existencia del otro: esta existencia la afirmo yo, o, más exactamente la vivo, en el acto mismo por

el cual yo soy para-mí, como la de un ser que no es yo.” (12)

Esa negación -“un ser que no es yo”- no es puramente externa, como la que separa dos sustancias distintas, donde una no es la otra. Es negación interna, es decir acto de ligar activa y sintéticamente dos términos, uno de los cuales se opone al otro. En cualquier caso lo que sí es evidente es que: “...la relación de mi cuerpo con el cuerpo del prójimo es una relación de pura exterioridad indiferente” (13)

La certeza del otro según lo visto no la podemos fundamentar sobre la presencia en persona de la cosa espacio temporal a mi conciencia. Es interesante ver la postura del Realismo quien intenta ese fundamento, pero -a juicio de Sartre- fracasa cuando aparece el prójimo como separación. El Realismo no podría afirmar la misma evidencia para la realidad del alma ajena ya que según el Realismo no se da en persona a la mía: es una esencia, una significación donde el cuerpo apunta a ella sin entregarla.

En definitiva el Realismo no puede con su planteamiento dar paso a la intuición del prójimo porque

---

(12) *Ibidem*, 262 a 267.

(13) SN, 267.

nos da la presencia del prójimo -su cuerpo- no como implicado en la totalidad humana sino como "à part". Lo que realmente está presente a la intuición realista no es el cuerpo del prójimo sino un cuerpo. Además mediante la hipótesis que afirma que los comportamientos de los cuerpos ajenos se explican con una conciencia análoga a la mía, los realistas creen haber solucionado el problema del conocimiento. Es la analogía la encargada de dar un conocimiento probable del prójimo. El Realismo cae en lo que se denomina un sofismo al afirmar que la existencia del otro es cierta y el conocimiento que de él tenemos es probable.

Delante de esta postura lo que hace Sartre es invertir los términos de la afirmación para de esa manera reconocer que si el prójimo solamente nos es accesible por el conocimiento conjetural que tenemos de él entonces la existencia del prójimo también es conjetural. De esta forma la reflexión crítica se limitará a establecer su grado exacto de probabilidad y el prójimo pasa a ser pura representación cuyo ser es un simple percibir.

Frente al Realismo se extiende una crítica sincera sobre cómo se trata el problema en el marco psicológico, falla el planteamiento del problema. No plantean el problema en su verdadero terreno: tanto si el prójimo es

primeramente sentido como si aparece en la experiencia como una forma singular previa a todo hábito y en ausencia de toda inferencia analógica, queda pendiente que el objeto, significante, sentido y forma expresiva, remitan a una pura totalidad humana cuya existencia sigue siendo pura y simplemente conjetural. También sería un error asimilar el problema del prójimo al de las realidades nouménicas ya que esa existencia nouménica puede ser sólo pensada o concebida. Cuando consideramos al prójimo en nuestra experiencia cotidiana, no señalamos una realidad nouménica, sino un fenómeno. El prójimo es un fenómeno "que remite a otros fenómenos: a una cólera-fenómeno que él siente sobre mí, a una serie de pensamientos que se le aparecen como fenómenos de su sentido íntimo, es decir que lo que tomo en consideración con el prójimo no es nada más que lo que encuentro en mí mismo" (14)

El prójimo posee una unidad sintética de experiencias, una voluntad propia y una pasión -igual que yo-. Pero el prójimo organiza mi experiencia con esta unidad sintética, voluntad y pasión. Y tal como hemos señalado más arriba no es la pura acción de un noumeno al que yo jamás puedo acceder sino de la constitución dentro de mi experiencia por un ser que no soy yo.

---

(14) SN, 255.

Son el fenómeno-prójimo y sus atribuciones que aparecen también como fenómenos, los que no remiten a experiencias posibles sino que remiten a experiencias que están ubicadas todas ellas muy distantes de mi experiencia. Cuando percibo al objeto-prójimo dicha percepción remite a un sistema coherente de representaciones que no es el mío. El prójimo no es un fenómeno que remita a mi experiencia sino que se refiere por principio a fenómenos ubicados fuera de toda experiencia posible para mí. Así, el prójimo entendido como hipótesis, nos sirve para prever un gesto determinado a partir de una expresión determinada. El concepto de prójimo no se da para servir de unificador entre los fenómenos sino que ciertas categorías de fenómenos existen para él. Jamás el prójimo será un instrumento que nos sirva para prever cualquier tipo de acaecimiento de mi misma experiencia porque dichos acaecimientos de mi experiencia sirven para constituir al prójimo en tanto que prójimo. De esta manera el prójimo quedará constituido "en tanto que sistema de representaciones fuera de alcance, como un objeto concreto y cognoscible" (15). Tampoco el prójimo será un regulador porque pese a que nos esforcemos por determinar la naturaleza concreta del sistema de representaciones

---

(15) SN, 257.

-conjunto de experiencias fuera de alcance en el cual yo figuro como un objeto entre los otros- y también nos esforcemos en determinar el lugar que en dicho sistema ocupo como objeto, trasciendo radicalmente el campo de mi experiencia.

El problema que Sartre señala es en realidad el de intentar buscar la vinculación entre sí de experiencias que de alguna manera no podrán ser jamás mis experiencias y en consecuencia nunca podré unificar mis propias experiencias.

Hasta aquí vemos al prójimo presentado como una negación radical de mi experiencia porque es aquel para quien yo soy, no sujeto sino objeto. Yo como sujeto de conocimiento me esfuerzo para determinar como objeto al sujeto el cual niega mi carácter de sujeto y me determina él mismo como objeto.

Llegado a este punto nos planteamos el siguiente problema: el otro es concebido como real y, sin embargo no puedo concebir su relación real conmigo; porque tal como hemos señalado antes, lo construimos como objeto y no me es entregado por la intuición. Además lo pongo como sujeto y lo considero a título de objeto de mis pensamientos. Este es el problema que ya planteaba el Idealismo que dicho sea

de paso creyó hallar dos soluciones: primero, rechazar el concepto del otro y probar que éste es inútil para constituir mi experiencia con la cual cosa caerían en el solipsismo porque vendrían a afirmar que nada fuera de mí existe; y segundo, afirmar la existencia real del prójimo, es decir, poner una comunicación real y extra-empírica entre las conciencias. Esta solución permitiría un estudio lógico del prójimo. Pero la posición Idealista tampoco satisface demasiado porque al negar la hipótesis solipsista concluye en un realismo dogmático e injustificado<sup>(16)</sup>.

Fracasadas estas dos opciones filosóficas, partimos de un elemento que constituye la valoración primaria del ser-para-sí: la negación. En ella la conciencia nace apuntando hacia un ser que no es ella misma.

En la Primera Parte, Capítulo Primero de El Ser y la Nada se trata el estudio de las relaciones del ser humano con el ser en-sí. En este estudio introduce la interrogación y descubre que ésta le remite a la nada, al no-ser <sup>(17)</sup>. Encuentra otro tipo de relación entre prójimo

---

(16) Sartre realiza una clara exposición sobre las posturas idealistas y realistas frente al prójimo. Destaca la postura realista porque ésta le remite al idealismo y opta por situarse en la postura idealista y crítica. Sin embargo esta postura le lleva a un realismo dogmático que no llega a descifrar la realidad coherentemente.

(17) SN, 42 a 43.

y negación: "La negación surge sobre el fondo primitivo de una relación entre el hombre y el mundo; el mundo no descubre sus no-seres a quien no los ha puesto previamente como posibilidades. Es evidente que el no-ser aparece siempre en los límites de una espera humana" (18).

La negación no sólo tiene una cualidad de juicio; la interrogación en todos los casos es formulada como un juicio interrogativo pero no es un juicio; es "une conduite préjudicative". Existen diversas maneras de interrogar, por ejemplo, la mirada, una expresión gestual, etc. Gracias a la interrogación se produce una relación con el ser, y esta es una relación de ser, de la cual el juicio es una expresión a modo de facultad. Y como además el ser interrogado puede ser un objeto la interrogación se convierte en un fenómeno intersubjetivo despejándola del ser el cual ella se adhiere. Tomemos el ejemplo del carburador que Sartre menciona. Si tengo una avería en el coche interrogaré al carburador o bujías y eso no será un juicio sino un develamiento de ser sobre el fundamento del cual puede emitirse un juicio. Y en consecuencia si espero un develamiento de ser es que estoy a la vez preparado para la eventualidad del develamiento de un no-ser. En el caso del ser interrogado -carburador- es posible que no haya

---

(18) SN, 43.

nada: "Así, mi interrogación involucra, por naturaleza, cierta comprensión prejudicativa del no-ser; ella es, en sí misma, una relación de ser con el no-ser, sobre el fondo de la trascendencia original, es decir, una relación de ser con el ser". (19)

La negación es denegación de la existencia. Mediante la negación un ser cualquiera es, primero, afirmado y luego rechazado a la nada; y no puede darse ninguna categoría ni lugar donde morar la conciencia y establecerse en ella en forma de una cosa. La negación aparece como conciencia de ser, conciencia del no. Así, podemos concluir en que del ser no se derivará jamás la negación porque la condición necesaria para que se de una negación es que el no-ser sea una presencia perpetua, en nosotros y fuera de nosotros.

Si establecemos ahora la relación entre el prójimo y la negación, podemos ver que en el origen del problema de la existencia ajena parte de una premisa fundamental: el prójimo es el otro, el yo que no soy yo. El ser-otro se constituye como una negación. Entre el prójimo y yo mismo debe haber una nada de separación y esa nada debe ser el fundamento originario entre toda relación del otro y yo,

---

(19) SN, 44.

como ausencia primera de relación. En consecuencia el otro es el que yo no soy, es mi negación, mi ausencia que se halla en una presencia constante. Aunque sea evidente que en una situación hipotética el prójimo no me observara yo sé que soy en cualquier momento susceptible a su mirada y por lo tanto surge, de forma perpetua, esa ausencia negativa de mí a mí mismo gracias a la presencia del otro. Sin embargo entre ambos sujetos -yo y el prójimo- se produce un aislamiento, una separación espacial y la única manera en la que el prójimo se me puede revelar es apareciendo a mi conocimiento como objeto; yo soy aquel que constituye al prójimo en el campo de su experiencia. Tanto el realista como el idealista llegan a una conclusión común: "...al revelarse el prójimo en un mundo espacial, dicho espacio es un espacio, real o ideal (según sea la postura que se adopte) lo que nos separa del prójimo" (20). De esta forma la aparición del prójimo no me afectará en mi ser. Tampoco el prójimo podrá actuar sobre mi ser por medio de su ser, por ello decíamos antes que la única manera que se nos puede revelar es apareciendo como objeto a mi conocimiento y como consecuencia lo constituyo en el campo de mi misma experiencia. Consecuentemente el prójimo sería para mí únicamente una imagen. Convendría detenerse aquí un

---

(20) SN, 260.

instante para ver que esta concepción de prójimo como imagen no es adecuada por dos motivos:

Primero, contrasta con la teoría del conocimiento formulada en "L'imaginaire" y "L'imagination". En ambas obras se viene a afirmar un conocimiento del ser mediado a través de la conciencia no tética. El conocimiento no se produce en la imagen o en la conciencia de imagen-recuerdo sino en el análisis del mismo ser: "En effect à l'existence d'un objet pou la conscience correspond noétiquement une thèse ou position d'existence. Or, la thèse de la conscience imageante est radicalement différente de la thèse d'una conscience réalisante. C'est dire que le type d'existence de l'objet imagé en tant qu'il est imagé diffère en nature du type d'existence de l'objet saisi comme réel" (21)

Por ello lo imaginario puede o no coincidir con lo real pero en ningún caso lo imaginario será lo real. Tanto es así que la condición para que una conciencia pueda imaginar se produce doblemente: es necesario que pueda proponer a la vez al imaginado mundo como en su totalidad sintética y al objeto imaginado como fuera del alcance en relación con este conjunto sintético. Como consecuencia,

---

(21) L'imaginaire, páginas 352,353. "En efecto a la existencia de un objeto puede la conciencia corresponder noéticamente una tesis o posición de existencia. La tesis de la conciencia imaginante es radicalmente diferente de la tesis de una conciencia realizante. Es decir, que el tipo de existencia del objeto imagen es tal que su imagen difiere en naturaleza de tipo de existencia del objeto dado como real".

toda creación de imaginario sería del todo imposible para una conciencia cuya naturaleza fuera estar "en-medio-del-mundo". Esta conciencia se limitaría a contener modificaciones reales y toda imaginación le quedaría prohibida precisamente en la medida en la que se habría deslizado en lo real.

Segundo, si aceptáramos al prójimo como imagen, necesitaríamos de un testigo -un tercero- que fuera exterior al prójimo y a mí mismo. Este testigo podría comparar la imagen con el modelo y así determinar su veracidad. Pero lo más curioso es que ese testigo, con respecto a mí y al prójimo, realmente no deberían estar en una relación de exterioridad ya que sucedería que nos conocería sólo por imágenes. Sería necesario que en la unidad ek-stática de su ser estuviera a la vez "aquí" "sobre mí" como negación interna de él. Como podemos comprobar este recurso a la negación interna caería en el más hondo de los solipsismos posibles porque este recurso es en realidad un recurso a Dios donde éste sería a la vez yo mismo y el prójimo puesto que Dios nos crea. La imagen de la creación es aquí muy adecuada porque en el acto creador veo lo que estoy creando -a mí mismo- y lo que creo se opone a mí cerrándose en sí mismo en una afirmación de objetividad.

Veamos hasta donde nos ha conducido esta exposición del prójimo. Señalábamos más arriba que el prójimo era mediador indispensable entre yo y yo mismo. Efectivamente el prójimo es el encargado de patentizar mi estado. El prójimo, como mediador, me abre a mí mismo mostrándome mi situación alertándome de mi ser, me censura logrando, de esta forma, hacer surgir la vergüenza; mi vergüenza hacia esa nueva situación. Por lo tanto alcanzo a reconocerme, en esa nueva situación, tal como el prójimo me ve: como objeto. He de reconocerme objetivado por el prójimo. Tal reconocimiento provoca, siempre dentro de esta nueva situación, que yo me constituya como un nuevo ser. Nuevo ser que tendrá que soportar nuevas calificaciones. Para que se cumpla este proceso encadenado, para hacer posible que la vergüenza me haga reconocerme como un nuevo ser es del todo preciso que el prójimo sea para mí una necesidad. Es una necesidad evidente porque se produce un constante reenvío de mi conciencia al prójimo.

Hasta el momento tenemos descrito al prójimo por una mediación, una vergüenza, un reconocimiento, un objeto, un nuevo ser y una necesidad. Son elementos constitutivos pero todavía no determinantes para ubicarlo debidamente.

Si continuamos con la descripción de las manifestaciones del prójimo ante mí observamos que existe una comunicación entre el prójimo y yo. Es decir todo lo descrito anteriormente es en el fondo una comunicación cuyo emisor es el prójimo, el receptor yo, y el canal el cuerpo. El cuerpo señala una barrera, una distancia, una separación entre dos para-sí. Separación que se complementa argumentando que "ésta estará ubicada fuera de toda experiencia posible a modo de fenómeno-prójimo" (22).

Pero volviendo al ejemplo que exponíamos sobre la comunicación, el mensaje sería que soy observado, que soy intimidado, que soy, en definitiva, una cosa, algo despersonalizado del todo, susceptible a cualquier crítica. Podríamos entonces asemejar el sistema de comunicación con los modos de surgir del prójimo y concluir en que entre el prójimo y yo se produce una comunicación cuyas estructuras describen perfectamente nuestras relaciones que a la vez pueden ser recíprocas. Siguiendo en esta misma línea podemos decir que el prójimo es negación. Es el que yo no soy, es mi ausencia total que prevalece como una presencia constante. Por todo ello el prójimo se manifiesta como conflictividad.

---

(22) SN, 256 a 257.

Aquí es a donde nos conduce la descripción del prójimo, a una conflictividad entre ambos. Es una comunicación de conflicto. Me reconozco objeto por la mirada del otro o incluso imaginándome que el otro me mira. Así se da una preocupación constante que consiste en conservar al otro en su objetividad, mantenerlo a raya; de esta manera mis relaciones con él -ahora otro-objeto- se constituyen mediante estratagemas para mantenerlo como objeto. A tenor de que vuelva a aparecer una mirada, entonces todo este entramado de estratagemas caen al vacío y en mí se vuelve a experimentar la transfiguración del otro. Esta situación llega a convertirse en un ciclo cotidiano el cual forma parte de mí y del otro. Dicho ciclo deriva del surgimiento de mi inseguridad de ser objetivado constantemente. El conflicto así visto se manifiesta como una intranquilidad que jamás alcanzo. Pero también se puede manifestar como una inseguridad ante el otro-objeto. Y es, en realidad, un círculo vicioso porque como al prójimo le sucede lo mismo, al objetivarme se produce una atmósfera de conflictividad. En este conflicto el otro me priva de todo fundamento posible para realizarme.

En consecuencia se me plantea un problema ha resolver: ¿Cuál será mi finalidad dentro de esta atmósfera de conflictividad? Y ¿De qué manera podríamos romper este círculo vicioso? La respuesta está enunciada en forma de

propuesta: "hacer reconocer mi existencia por el otro, de esta manera fascinaría su libertad y lograría su libre colaboración. Todo ello me llevaría a recuperar mi ser-para-otro constriñendo la libertad del otro por el reconocerme vencido, derrotado" (23).

Mi relación originaria con el prójimo ha provocado una atmósfera de conflictividad, la mirada y la vergüenza desvelan mi ser y me arrancan de mi mismidad. ¿Cómo podría ser sino? ¿Cómo podría abrirse al exterior? La vergüenza y la mirada son los dos elementos que nos abren la puerta al exterior social, a las relaciones con el otro; y a lo que esas relaciones, conflictivas en su origen, significan: compromiso social, político, intelectual, etc... La apertura a la sociabilidad está ya preparada. Mis relaciones con el prójimo son inmediatas, se dan en mí en el momento de nacer pero estas relaciones necesitan ser fundamentadas buscando su origen más profundo. Ya hemos visto como está descrito el ser para-otro y como aparece estructurado; además también hemos visto cómo esas estructuras son revividas constantemente con la presencia del prójimo y cómo de esta forma se solidifica anclándose firmemente.

---

(23) SN, 323 a 324.



## 1. LA LITERATURA "ROMANESQUE"

Mas busca en tu espejo al otro ,  
al otro que va contigo.

(Proverbios y Cantares IV. A. Machado)

Sartre consideraba que uno de los principales motivos de la creación artística era la necesidad de sentirnos esenciales con relación al mundo (1). Ese sentirnos esenciales sugiere los temas más importantes que aborda en su pensamiento: el compromiso social, el otro y el ser en el mundo. La suya, es una literatura de la proyección, de una proyección reflexiva que acaba siendo la expresión de nuestro compromiso social. A diferencia de otras literaturas, su labor no está creada para él, no se trata de un compromiso de él con él, sino con el otro quien en todo momento le hace frente y le juzga. El compromiso de la literatura es manifestado a través de la mirada, la cual estimula toda su obra patentizándose por medio de temas como la náusea, la angustia y la libertad. No se escribe para uno mismo; eso en la obra sartreana sería un fracaso porque: "al proyectar las emociones sobre el papel, apenas lograría uno procurarles una

---

(1) "Escritos sobre literatura" Ed. Losada. Pág. 193

lánguida prolongación" (2). Además, el acto creador es un momento incompleto y abstracto de la producción de una obra; si el autor existiera solo, por mucho que escribiera, jamás su obra vería la luz como objeto. Es pues una necesidad esencial la aparición del otro en la creación literaria para establecer la necesaria dualidad entre el sujeto y el objeto. Ambos son necesarios, el objeto porque es rigurosamente trascendente imponiendo sus estructuras propias, reclamando una espera y exigiendo que se le observe; y el sujeto porque revela al objeto, es decir, reclama que sea producido.

El autor escribe para dirigirse a la libertad de los lectores y exigir de éstos que su obra sea constata. Pero también exige que se le corresponda con la misma confianza reconociéndosele su libertad creadora. Esta es la paradoja dialéctica de la lectura: "cuanto más experimentamos nuestra libertad, más reconocemos la del otro; cuanto más nos exige, más le exigimos" (3). Escribir significa revelar el mundo y proponer lo como una tarea a la generosidad del lector; es

---

(2) Ibidem. Pág. 196

(3) Ib.202

apelar a la conciencia del prójimo para hacerse reconocer como esencial a la totalidad del ser: "es querer vivir esta esencialidad por personas interpuestas" (4). Y éstos son elementos constantes que aparecen en toda la creación literaria satreana combinándose con los ensayos filosóficos y análisis políticos. Pero en definitiva ¿estamos ante un filósofo o ante un literato? o ¿quizás ambas cosas? Bien es cierto que siempre que se ha manifestado al respecto ha tenido una clara preferencia hacia la literatura. A propósito es interesante recoger un pequeño fragmento de la conversación que mantiene con Simone De Beauvoir:

S.B. -Brevemente, si alguien le dijera: "Usted es un gran escritor, pero, como filósofo, no me convence", lo preferiría a otro que le dijera: "su filosofía es formidable, pero como escritor es usted un rollo".

J.P.S. -Prefiero la primera hipótesis. (5)

---

(4) Ibidem. Pág. 209

(5) "La ceremonia del adiós" Ed. Edhasa. Pág. 208

Literatura sí, pero minada de argumentos filosóficos. Literatura como expresión filosófica y filosofía como constante vital de la creación del genio. Esa relación entre los dos géneros debe tener una única escisión, la que exige la diferente forma de expresión en uno y en otro caso pero el mensaje que se emite siempre es el mismo: el análisis del hombre existencial y sus relaciones constantes con el prójimo. Esas relaciones aparecen reflejadas en sus obras ilustrando y ejemplificando sus argumentos filosóficos. Refiriéndonos exclusivamente, en este capítulo, a la novela, realizaremos un recorrido por sus obras destacando la presencia del ser para-otro el cual evidenciará y justificará el compromiso social al que Sartre siempre apela como eje central de su manifestación filosófica.

En 1938 se edita la "Náusea", paradigma de novela existencialista. En un primer momento apareció con el título de "Melancolía" pero por sugerencias del editor pasó a llamarse la "Náusea". Es una obra importante porque supone la entrada triunfal de Sartre a las letras francesas y porque él mismo la consideraba una buena novela (6). La "Náusea" tiene muchos aspectos autobiográficos. Bouville, ciudad donde

---

(6) Ibidem. Pág. 214

se desenvuelve la acción es El Havre, donde Sartre se aburrió bastante como profesor de liceo. Se trata de una obra donde se describe la existencia como un absurdo, sin embargo en ella aparecen rasgos que nos interesa destacar por referirse al ser para-otro.

La novela es la historia de un fracaso y, al mismo tiempo, la descripción de una pasión inútil: la de Roquentin, quien siente su propia existencia como nauseabunda, sin salida, y que hace el descubrimiento de su existencia análogo al ser de los objetos, que existen a pesar de sí mismos en masas monstruosas y blandas, en desorden, desnudas, con desnudez espantosa y casi obscena. La obra constituye un núcleo básico de toda su creación literaria y filosófica: su modo de ser, su obsesión que intenta constituirse en su visión del mundo.

Destacamos, del libro, algunas referencias a la relación de existencia entre yo y el otro. El martes, 30 de enero, Roquentin ha estado trabajando hasta la una y media; sale de la biblioteca y se dirige hacia el café Mably, allí describe la siguiente situación: "Todavía hay unos veinte clientes, solteros, modestos ingenieros, empleados. Almuerzan

rápidamente en pensiones de familia, lo que ellos llaman el rancho, y como necesitan un poco de lujo, vienen aquí después de la comida, toman un café y juegan al póquer de ases; hacen un poco de ruido, un ruido inconsciente que no me molesta. También ellos necesitan juntarse para existir" (7).

La existencia está referida aquí al otro el cual necesita de mí para constituirse. La soledad se infiere como desvinculación social, ensimismamiento y, lo más importante, una existencia absurda y vacía de contenido vital y anímico. La búsqueda de la soledad es una constante en toda la obra que se manifiesta de diferentes formas: yendo al parque solo, frecuentando cafés solitarios y relacionándose lo más mínimo en la biblioteca. Sin embargo dentro de esa soledad se atisba cierta nostalgia hacia la relación con los otros. Prueba de ello es la curiosa relación que mantiene con el autodidacta. Cuanto éste es socialmente rechazado y ridiculizado en público, Roquetin se solidariza con él entendiendo y justificando su actitud. El rechazo que sentía por él, en un primer momento, es mitigado por la intervención hostil de los otros. Roquetin siempre frente a los otros de una manera u otra: desde su absurda soledad o desde la soledad del otro.

---

(7) "La Nausea" Ed. Alianza. Pág. 15

Existir, ser, en-sí es la misma manifestación que precisa de un contenido para establecerse y remarcar su presencia ante él y ante los demás. Roquetin, persona ensimismada, abstraída, recelosa del contacto humano, víctima de la náusea, necesita -siempre a su manera- una mirada, otro, un ajeno, un no-yo que le dé solidez.

Más adelante el protagonista de la novela ve que su rostro está desfigurado, en el sentido en el que no ve nada en él. Ve un rostro sin definición, que podría asemejarse a un bloque de piedra o cualquier otra cosa. Sólo la presencia del otro, en forma de mirada o como presencia física, le ayudarán a constituir un adjetivo para su rostro:

“Es el reflejo de mi rostro. A menudo en estos días perdidos, me quedo contemplándolo. No comprendo nada en este rostro. Los de los demás tienen un sentido. El mío, no. Ni siquiera puedo decir si es hermoso o feo. Pienso que es feo, porque me lo han dicho” (8).

La vida en sociedad ayuda a no caer en la náusea y a saber mirar e interpretar tu rostro. Es necesario el contacto social para alcanzar ese grado de comprensión de ti mismo:

---

(8) Ibidem, 27.

“Tal vez sea imposible comprender el propio rostro. ¿O acaso es porque soy un hombre solo? Los que viven en sociedad han aprendido a mirarse en los espejos, tal como los ven sus amigos. Yo no tengo amigos, ¿por eso es mi carne tan desnuda? Sí, es como la naturaleza sin los hombres” (9).

La náusea ataca al protagonista con más intensidad, cuando se encuentra solo, desamparado y vacío de existencia. Es una situación de angustia, de desesperación porque la náusea le absorbe por completo envolviéndole. Pero ahora incluso rodeado de gente la náusea se atreve a apoderarse de él sin respetar la presencia firme del otro. La desesperación aparecerá cuando se encuentre solo en su habitación:

“¡La cosa va mal, muy mal! La he atrapado, la porquería, la Náusea. Y esta vez, con una novedad: me dio en un café. Los cafés eran hasta ahora mi único refugio porque están llenos de gente y bien iluminados; ni siquiera me quedará este recurso; cuando me vea acosado en mi cuarto, no sabré a dónde ir” (10).

---

(9) Ibidem. Pág. 29

(10) Ib. 29 y 30

En el resto de la obra no aparecen más referencias claras respecto a la relación del prójimo conmigo; la obra continúa su línea argumentativa y descriptiva sobre el absurdo del existente. Empero, creemos conveniente destacar una afirmación referida a la existencia. La escena se sitúa en uno de esos paseos que Roquentin realiza sin destino claro. Acaba parando en un parque y allí describe los seres que le rodean y analiza la existencia como una contingencia:

“...la existencia no es la necesidad. Existir es estar ahí, simplemente: los existentes aparecen, se dejan encontrar, pero nunca es posible deducirlos” (11).

Efectivamente como ya vimos en el capítulo anterior, la existencia del prójimo -que es a la que se refiere aquí el protagonista de la novela- jamás se deduce sino que se evidencia por ella misma.

“El Muro” se publica en 1939, un año después de la “Náusea”, y en 1940 recibe el premio de novela. La obra se compone de cinco historias: “El muro”, “La habitación”, “Erostrato”, “Intimidad” y “La infancia de un jefe”. Iremos analizando cada una de estas historias.

---

(11) Ib. 169

El tema central del libro es el de la muerte o, más exactamente, la actitud ante la muerte. El hombre no se encamina hacia la muerte, sino que es ella quien le viene. La muerte es un acontecimiento, no una posibilidad que te puedas plantear. Nadie espera la muerte en sentido general aunque se puede esperar una muerte particular. Pero la muerte no puede humanizarse ya que un hombre está hecho de tal modo que debe estar tendiendo perpetuamente al futuro. Pese a esta constante existencial que aparece a lo largo del libro, hemos encontrado una relación entre existencia, muerte y prójimo. Centrémonos en la primera de las historias, "El Muro".

Cuando los tres presos yacen en su celda meditando sobre su futuro inmediato, la muerte y la desesperación les embarga de tal manera que entran en estado de angustia. La relación entre ellos es sostenible, son camaradas, tienen el mismo destino y una particularidad común: morirán juntos. Sus destinos convergerán en el paredón. Les une la misma desesperación y eso hace que se entiendan, se aguanten e incluso que se justifiquen. Empero la presencia de un ajeno a esa situación revolucionará a los presos quienes en un primer momento lo aceptarán resignados y luego repudiarán su presencia. Se describe una interesante dialéctica existencial que se origina con la ya mencionada presencia del prójimo, el

médico belga. Los presos son ya cadáveres, no tienen existencia pero el médico vive y su presencia viva junto a su mirada les objetiviza creándoles una tensa adversidad:

"¡Que no se le ocurra venir a tomarme a mí el pulso porque le rompo la jeta de un puñetazo! No vino, pero sentí que me miraba. Levanté la cara y le devolví la mirada" (12).

Lo vivo y existente frente a lo muerto crean una dialéctica originada por una presencia ajena a la situación que viven los reclusos:

"Los dos estábamos igual y éramos peor que un espejo el uno para el otro. Tom miraba al belga, al vivo". (...) "Los tres lo mirábamos porque él estaba vivo. Hacía los gestos de los vivos y tenía las preocupaciones de los vivos. Él tiritaba en esa cueva como debían tiritar los vivos. Tenía un cuerpo dócil y bien nutrido. Nosotros apenas sentíamos ya nuestros cuerpos, o, en todo caso, no del mismo modo". (...) "Durante un segundo nos miró horrorizado, como si de repente hubiera comprendido que no éramos hombres como él" (13) .

---

(12) "El muro" Ed. Alianza. Pág. 16

(13) Ibidem, 19 y 21

Cuando Tom descubre lo que será su muerte e intenta comprenderla, no logra escindirse de la vida. Está pegado a ella pero sabe que la muerte le arrancará su existencia. Es un momento importante dentro de la narración porque se acentúa mucho la dialéctica existencial provocada por los otros. Mientras él muere, los otros viven:

“Veo mi cadáver, eso no me es difícil, pero soy yo quien lo veo, con mis propios ojos. Tendría que conseguir pensar...pensar que ya no veré nunca nada, que jamás volveré a oír nada y que el mundo continuará existiendo para los demás” (14).

Es, en síntesis, una novela existencial donde la injusticia de morir se conjuga con la injusticia de que los otros vivan.

En “La habitación” también se ve reflejado el efecto cosificador de la mirada. Este efecto es auténticamente destructor del otro, de la libertad del otro, que se expresa en los resultados de la mirada de M.Darbedat, al juzgar a su yerno Pierre, en la sensibilidad de su hija Eve:

---

(14) Ib. 19

"-No es cierto -dijo enérgicamente el señor Darbedat-, no es verdad. No lo quieres, no puedes quererlo. Esos sentimientos sólo se pueden tener hacia un ser sano y normal. Sientes compasión por Pierre, eso no lo dudo" (15).

Tanto en el "Muro" como en "La habitación" se observa un punto en común respecto a la relación hostil con el prójimo. En el "Muro" aparecía una separación, un muro, de hostilidad entre los presos y el médico. Aquí la hostilidad se envuelve en la figura de un alienado que tiene seducida a la hija del señor Darbedat. Éste no puede tolerar que su hija malgaste su vida al lado de un demente y, peor aún, sea cómplice de sus alucinaciones. El muro es aquí la separación entre Pierre y su suegro, dos entidades antagónicas que no se toleran. Empero la complicidad de Eve con Pierre no será suficiente para evitar otro muro que se crea entre los dos cónyuges:

"-De sobra sabes que te quiero -le dijo Eve secamente. -No te creo -dijo Pierre-. ¿Por qué ibas a quererme? Debo de horrorizarte. Estoy hechizado. Pierre sonrió y recobró la gravedad del instante. -Hay un muro

---

(15) "La habitación" Ed. Alianza. Pág. 45

entre tú y yo. Yo te veo, te hablo, pero tú estás al otro lado" (16).

La situación que se describe en "La habitación" nos recuerda no sólo el hecho de la mirada como esa existencia que nos abre por detrás, que tan perfectamente se describe en la náusea, sino también y, en gran medida, esa mirada cosificante de "El Ser y la Nada" y las tremendas escenas de "A puerta cerrada", así como algunos pasajes de "Los caminos de la libertad", obras que analizaremos más adelante.

En Erostrato el tema se centra en una de las modalidades en las que puede expresarse nuestra relación con el otro: el sadismo. Tema que tratará Sartre en "El Ser y la Nada" justamente para expresar el efecto cosificador y el dominio del ego sobre el alter. La obra trata sobre Paul Hilbert, un empleado de una oficina, que se ve asimismo como desarraigado del resto de los hombres. Él no cree en los humanos y detesta a los humanistas. Su goce particular pasa por ridiculizar con la mirada a las prostitutas y por imaginarse asesino masivo; cosa que más adelante perpetuará. La mirada aparece

---

(16) Ibidem. Pág. 54

no sólo objetivizadora sino obscena y penetrante. El sentido al ridículo al que es sometida una prostituta para colmar sus deseos sexuales, acaba haciéndola perder el control y comprender que la mirada de Paul fulmina de tal manera que la esta convirtiendo en un objeto sin identidad:

“Se sentó en la cama y nos miramos en silencio. Tenía la carne de gallina. Se oía el tic-tac de un despertador al otro lado de la pared. De pronto, le dije: -Ábrete de piernas. Ella vaciló un instante y obedeció. Miré entre sus piernas y resoplé. Luego me eché a reír con tantas ganas que se me llenaron los ojos de lágrimas. Le dije simplemente: -¿Te das cuenta? Y solté una carcajada. Ella me miró con estupor, luego enrojeció intensamente y cerró las piernas” (17).

En la actitud de Paul Hilbert también aparece el muro separándole del resto de los hombres. Paul se ve y se siente diferente de los demás. Él quiere asesinar para ser reconocido entre los otros; de ahí el nombre de Erostrato:

“Supongo que le interesará saber lo que puede ser un hombre que no ama a los hombres. Pues bien, aquí me tiene, yo mismo, y los amo tan poco que dentro de un

---

(17) “Intimidad” Ed. Alianza, Pág. 67

momento voy a matar a media docena. (...) Es una monstruosidad ¿no? Y, además, un acto muy poco pertinente, ¿no? Pero ya le he dicho que no puedo amarlos" (18).

Los hombres son hostiles pero los necesita para satisfacer sus ansias y deseos tanto sexuales como sociales. Describe a la gente como seres inferiores que se jactan de su presencia física pero que son vulnerables a su mirada desde un sexto piso. En realidad, no significan nada para él porque ya están muertos:

"Pero ya se me habían quitado las ganas de disparar. Se perdieron entre la multitud del bulevar. Me apoyé en la pared. Oí dar las ocho y las nueve. Me repetía: "¿Por qué tener que matar a gente ya muerta?", y me dieron ganas de echarme a reír" (19).

---

(18) Ib., 71

(19) Ibidem. Pág. 77

Están perdidos en la muchedumbre humana donde su identidad se desvanece fundiéndose con la de los otros formando un todo conglomerado que a veces al mismo Paul le provocará náusea.

En la "Intimidad" el núcleo temático es la Mala Fe. La Mala Fe de Lulú, que quiere conservar tanto a su marido como a su amante. Ella es libre de elegir su propia vida, sin embargo no logra llevar a efecto dicha elección porque realiza un juego: juega a ser una cosa que no es. De esta manera se observa que, aunque abandona la idea de marcharse con su amante, no llega a percibir que lo abandona. "Intimidad" es en definitiva la que Lulú no encuentra fuera de ella, el resto del mundo. Ella busca comprensión de esa intimidad que no puede compartir nada más que con Rirette quien al ser mujer no puede manifestarse tan sensible como Lulú necesita. Por otro lado tiene la obligación de cumplir, en el significado más amplio del término, con su marido; aunque sienta por este pena y repugnancia a la vez. En esta trama dos son los elementos que queremos destacar: de nuevo el muro que se establece entre Lulú con el resto de personajes y la mirada cosificadora que

aparece durante el relato destacando la dialéctica entre la protagonista y alguno de los personajes.

Lulú se siente agobiada e incluso intimidada por la mirada que su marido Henri le lanza hacia su cuerpo. Para ella lo importante es la comprensión, la amabilidad, la tolerancia pero no la intimidación sexual. La mirada penetrante de Henri provoca que esa situación se haga insostenible para Lulú:

“Cuando me senté, le sonreí. Ni siquiera se dio cuenta de que me había empolvado y puesto rimel para él, porque eso le gustaba, pues no me miraba a la cara, miraba mis pechos y me habría gustado que se meajaran en el acto, para fastidiarle... (...) le obligaré a subir delante de mí, para que no me mire, sino no podré siquiera levantar un pie y me quedaré inmóvil, deseando de todo corazón que se vuelva ciego” (20).

La protagonista experimenta la mirada cosificadora de su compañero quien busca en ella la satisfacción sexual, no la grata correspondencia que se debería establecer entre la

---

(20) Ibidem, 86 y 87

pareja. Tanto es así que el prójimo acaba provocándole la náusea y , en consecuencia, el rechazo del cuerpo:

“No podré dormir nunca tranquila, salvo cuando esté con el mes, porque entonces, de todos modos, me dejará en paz, y eso que parece que hay hombres que lo hacen también cuando las mujeres están indispuestas y que después tienen sangre sobre la tripa, sangre que no es la suya, y deben de manchar las sábanas y todo es asqueroso, ¿por qué tendremos que tener cuerpo?” (21).

De la conversación que mantienen Lulú y Rirette en un café y de su relación, como clientas, con el camarero podemos destacar otro ejemplo de la mirada cosificadora. Ambas amigas charlan sobre el pesar que le ha provocado a Lulú abandonar a Henri. Lulú llama desesperadamente al camarero quien no aparece; cuando lo hace ella se muestra grosera e incluso ordinaria, a ojos de Rirette. Lulú la advierte que el camarero es una persona de la que no se debe fiar:

---

(21) Ibidem. Pág. 87

“-¿Ah, sí? Pues entonces tenga cuidado con la mujer de los lavabos, está a todas horas con ella. Le hace la corte, pero yo creo que es un pretexto para ver a las mujeres entrar en el water. Cuando salen, él las mira a los ojos para verlas ruborizarse” (22).

El muro se manifiesta, en toda la obra, entre Lulu y el resto del mundo pero más concretamente entre Lulu y su marido:

“-¿Qué? -dijo Henri-.¿Qué es lo que te asquea? - Todo -Lulu le besó-.Sólo tú no me das asco, querido mío...” (23).

Aunque no exista asco y le diferencie del resto del mundo, el muro se mantiene entre ambos porque se sigue dando esa incomprensión de la hablábamos más arriba.

Finalmente, “La infancia de un jefe”, trata de forma clara el desgarramiento de la existencia y la configuración de su esencia como historicidad. “ Yo no existo” (24), proclama Lucien . Existir es siempre existir para el otro, de

---

(22) Ib. 94

(23) Ibidem. Pág. 113

(24) “La infancia de un jefe”, Alianza, pág. 137

la misma manera que Garry sólo existía para Lucien. La existencia vista a sí es una pura ilusión:

“La existencia es una ilusión, puesto que yo sé que no existo, no tengo más que taponarme los oídos y no pensar en nada para anonadarme” (25).

No se es esa existencia, sino que se hace existencia día a día, como dirá posteriormente. La existencia no es otra cosa que ser lo que no se es y no ser lo que se es, pura historicidad de la realidad humana. La vida que vive Lucien es aturdida, sin sentido e incoherente; el prójimo le dará sentido y le ayudará a encontrar su dignidad humana:

“Lucien salía de aquellas conversaciones completamente aturdido. Pensaba que Bergère era un genio, pero a veces se despertaba en plena noche, empapado de sudor y con la cabeza llena de visiones monstruosas y obscenas, y se preguntaba si Bergère estaría ejerciendo sobre él una buena influencia. Estar solo -gemía, estrujándose las manos-, no tener a nadie que me aconseje, que me diga si voy por buen camino” (26).

---

(25) Ib. 138

(26) Ib. 152

El otro, como buena o mala influencia, es quien necesita el protagonista para definirse, encontrarse a sí mismo y seguir el camino trazado por su padre: ser el jefe.

Ahora trataremos lo que consideramos el final de la versión novelada de la filosofía sartreana: "Los caminos de la Libertad". Es una obra proyectada como tetralogía, publicada entre los años 1945 y 1949. El descubrimiento de los horrores de la guerra por medio de los juicios a los alemanes provoca en París una gran acumulación de ideologías que intenta ser liberadoras. La novela coincide en temática con lo que podríamos llamar fase puramente existencial de un Sartre que se debate en la reflexión sobre la crisis de la humanidad europea en los síntomas de la segunda guerra mundial y en los ámbitos concretos de la Resistencia francesa. Es un momento vital porque ahí es donde surge la cuestión central de la dicotomía libertad-compromiso. Empero su expresión es también coincidente con un cambio en su mentalidad: el cambio de la novela al teatro.

En la primera parte de la tetralogía, titulada "La Edad de la Razón" (1945), el tema se centra en la determinación de la posibilidad de la libertad ante el compromiso. Es el caso concreto de Mathieu, profesor de Filosofía y personaje

central, quien se encuentra en la encrucijada de confirmar su libertad y el problema del compromiso. Rechaza el compromiso social, y todo lo que eso supone: responsabilidad con el prójimo, ante su hermano Jacques, dentro de sus relaciones con Marcell, porque éstas perderían autenticidad y ya no sería expresión de una pura elección. De la misma manera rechazará también el compromiso político que le ofrece Brunet porque ello le conduciría a la cosificación, a la renuncia de la naturaleza dialéctica de existir, por lo cual un hombre no puede determinarse definitivamente. Finalmente renuncia al compromiso de un sentido religioso de la vida cuya representación la ostenta Daniel. Estas tres renunciaciones conducen al protagonista a la experiencia de la libertad como soledad y sin conciencia de una mayor libertad. O sea, es una cierta conciencia de fracaso y soledad al ser cosificado por su misma concepción pura de la libertad. Mas esta conciencia de fracaso y soledad muestra una paradoja: por un lado se caracteriza por el temor de ser cosificado pero por otro necesita del prójimo para constatar su reconocimiento tanto social como individual. Cuando Mathieu se entera de que Marcelle está embarazada, padece una sensación de pérdida de libertad provocada por el acoso de la presencia de Marcelle e incluso sin estar ella delante. Siente también la necesidad de ser reconocido por los otros, por ello acude al café

Camús: "Tenía ganas de mostrarme" (...) "Mathieu estaba contento porque le miraban de vez en cuando" (27). Un reconocimiento que proporciona la mirada ajena ora cosificadora ora reconstituyente. En cualquier caso volvemos a la constante que se da en el resto de la novela, la necesidad de que el prójimo me reconozca y yo me reconozca en él. Aquí la libertad es la forma de expresar ese reconocimiento.

En la segunda obra de la tetralogía, "El Aplazamiento", la trama se sitúa en la semana del 23 al 30 de septiembre de 1938. El protagonista, Mathieu, aparece frente a la alternativa de tener que elegir y delante de la responsabilidad de la misma elección. Pero la situación respecto a la primera obra no cambia, Mathieu celoso de su ideal de libertad, aceptará la guerra como se acepta la enfermedad e incluso la muerte; o sea, como algo que le sobreviene a uno irremisiblemente y ante lo cual no se puede adoptar una actitud de determinación sino de aceptación resignada. La síntesis viene, finalmente, a ser la misma que en la primera parte de la tetralogía: la soledad.

---

(27) "Los Caminos de la Libertad. 1. La Edad de la Razón" . Alianza. Página: 27 y 28.

En "La Muerte en el alma", tercera parte de la tetralogía, la acción parece desencadenarse de forma frenética. Mathieu, que durante toda la obra aparece como un hombre de no acción -sino más bien contemplativo y crítico-, se decide a ella justo en el momento más inoportuno. Conviene tener presente lo que significan las figuras contrastantes entre el filósofo que no se decide a actuar hasta el final y Brunet que siempre comprometido socialmente a la acción ahora rehúsa a ella. Pese a que Mathieu opta por la acción directa y Brunet por el cese de ésta, el resultado será análogo para ambos: la soledad y la plena conciencia de ser un puro instrumento, de ser cosificado, la experiencia de eso que podemos llamar la tremenda amargura de la libertad: la radical soledad. Porque la decisión de Mathieu de coger las armas no será, propiamente, un compromiso con la Resistencia, sino que se ha decidido por una acción que le ayude a superar la existencialidad de la misma Existencia, y a la vez para que le sirva para desquitarse de sus múltiples fracasos. Es, en realidad, la decisión de Mathieu -como en las otras dos partes- de ser ante los otros y encontrar una justificación a su ser aunque ésta sea claramente un sin sentido, un absurdo.

La situación contraria la protagoniza Brunet quien, dicho sea de paso, alcanzará el mismo resultado. Brunet

adopta una decisión, quizá la más oportuna ante una muerte cierta, y siguiendo la línea marcada por el partido, intenta organizar desde el interior la resistencia en el mismo campo de concentración al que le llevan, pero el abandono de sus compañeros le conduce a la experiencia de la soledad y a la conciencia de estar cosificado por las propias directrices del partido. Adquiere conciencia de que no es tan libre como creía, y ahí experimenta su propia soledad. Soledad, en los dos casos, experimentada a través de la libertad la cual, a su vez, la origina la relación con el prójimo.

Hasta aquí hemos destacado lo que creemos más importante de las obras comentadas con relación al ser para-otro. Como hemos visto temas tales como la libertad, la soledad, el absurdo, la náusea, aparecen referidos siempre a otro, a un ajeno; y en función de una necesidad de socialización o relación con el prójimo. Ahora bien, esa relación no se manifestaba en las obras como el tema central sino como un subalterno que lo constituye. Será en el teatro donde veremos la relación y la necesidad del prójimo como temas centrales. Sin embargo era necesario este análisis -digamos introductorio- para constatar la presencia del tema del otro en la literatura sartreana. Somos conscientes de que el análisis en sí no ha podido tratarse en más profundidad

debido a la carencia temática y también es cierto que nos interesa ondear más en el teatro por ser este género donde se evidencia más con profundidad el problema del prójimo.

## 2. EL TEATRO DEL ABSURDO.

"El ojo que ves no es  
Ojo porque tú lo veas;  
es ojo porque te ve".

(A. Machado, Proverbios y Cantares I)

La obra teatral sartreana, al igual que la novela, está totalmente vinculada con su pensamiento filosófico. El mismo Sartre confiesa la primacía del teatro sobre la novela en el mismo desarrollo de su expresión literata. El teatro es un género del cual abusa para no sólo expresar sus ideas sino manifestar una clara renuncia a la pasividad. La crítica y el compromiso social serán las constantes predominantes en todas las piezas teatrales.

La producción teatral se desarrolla entre los años 1943 -fecha que publica "Las Moscas"- , y 1966, cuando realiza la adaptación de "La Troyanas" de Eurípides. Durante esos años la temática es muy diversa, al igual que los condicionamientos. Sin embargo su concepción de teatro es siempre muy similar; un teatro que él llama de situaciones en correspondencia con el teatro de la libertad. En este teatro de situaciones -que es un teatro de la libertad- podemos distinguir varios momentos que pueden ser identificados por

las obras teatrales que en el tiempo tienen su inicio con "Las Moscas" (1943).

Creemos encontrar aquí las manifestaciones ejemplificadas más claras entre la relación humana y la necesidad de socialización así como de compromiso y dialéctica cosificadora. Sin lugar a dudas nuestro autor se hizo "público" por su creación teatral porque ésta es la parte de su obra de más fácil acceso; y no por ello hemos de pensar que es la que se comprende mejor. Es más familiar a mucha gente que no los ensayos o las obras propiamente filosóficas. El teatro tiene, en el parisino, el mérito de ilustrar y poner en escena casi la totalidad de sus temas.

En oposición a la tragedia y al teatro psicológico, Sartre definió el género teatral -al cual consideraba como el único posible en su época- como el teatro de situación. Y es cierto que en toda la trayectoria de este género se observa que si el hombre es libre en una situación dada y él mismo elige esa situación, entonces el teatro muestra situaciones humanas y sencillas así como libertades que se escogen en esas situaciones. Lo esencial y más emocionante que muestra el teatro es el momento de elección de la libre decisión que compromete a una moral y a toda la vida. Es un teatro que se

patentiza con la unidad de todos los espectadores y, en consecuencia, las situaciones que trata han de satisfacer a todos los espectadores. Por ello los problemas que se plantean son: de fines y medios, la legitimidad de la violencia, las consecuencias de la acción, las relaciones de la persona y de la colectividad, la empresa individual con sus constantes históricas, el problema del prójimo, etc... Nuestro autor elige entre estas situaciones la que más conviene en la exposición del relato y plasma las situaciones límites de los personajes para expresar mejor sus preocupaciones y mostrarlas al público como un problema que se da en algunas libertades.

Este teatro de situaciones -situaciones absurdas en ocasiones- corresponde a un teatro de la libertad. Libertad en situación es lo que encontramos en el centro de la primera pieza, "Las Moscas" (1943), drama en tres actos. La encarnación de la libertad en Orestes es una libertad para sí, considerando inessential su existencia para otro. Es una libertad que permanece al nivel de la simple intención de encarnarse porque tal libertad no ha llegado a insertarse en el mundo a consecuencia de un desconocimiento de las condiciones concretas de la acción y de las estructuras reales del mundo interhumano. Toda la obra es tan solo una

evocación a la libertad individual porque nunca hay una libertad que pueda ser compartida por dos, no hay un nosotros del que pueda predicarse la libertad, sino que siempre hay que enfrentarse en solitario con la acción mediante la respectiva elección.

Orestes, hijo de Agamenón y de Clitemenestra, tiene unos dieciocho años . Vuelve a Argos, con su ayo -el pedagogo-, la ciudad donde nació y de donde fue expulsado cuando tenía sólo dos años porque Egisto, el amante de su madre, había asesinado a su padre Agamenón. El niño fue recogido por unos burgueses ricos atenienses; con ello recibió una sólida educación y, sobre todo, le enseñaron a hasta qué punto, en cada circunstancia, las costumbres de los hombres son variables. De esta manera se educó viendo en cualquier verdad la ironía escéptica. El pedagogo le recuerda en todo momento que su situación es la de un joven rico liberado de toda servitud y de cualquier creencia, sin familia, sin patria y sin religión. Sin embargo Orestes no parece nada satisfecho. Es allí, delante del palacio de su padre donde la primera cosa que le impresiona es que precisamente el palacio de su padre no es el suyo; es la primera vez que lo ve y se da cuenta de que no tiene recuerdos, que nada de lo que ve allí es de él. Se siente

excluido de la ciudad donde nació, nota que el calor de la ciudad es el calor de los otros no el suyo. A partir de este momento sueña con entrar por fuerza a la ciudad, a la intimidad de sus gentes para que éstas le acepten, le reconozcan como uno de los suyos. Electra, su hermana, ha tenido una suerte diferente; ha crecido en el palacio de su padre ejerciendo como sirviente de su madre y del usurpador. Vive una vida entre la rebelión y el odio. Ella espera a su hermano, desde hace quince años, con la esperanza de que él castigue a los culpables y cure a la gente de Argos de la plaga de las moscas. Esta plaga la enviaron los Dioses y simbolizaba los remordimientos de todos los habitantes de la ciudad desde que Egisto asesinó al rey. Orestes no está de acuerdo con la historia de las moscas porque no es de Argos ya que su impertinente inocencia le separa de la gente del pueblo. Aunque las razones de la rebelión en Orestes y Electra parecen ser diferentes el sueño de Electra se hace realidad con la aparición de su hermano quien después de consultar a Zeus el camino a seguir, interpreta que ha de luchar por conseguir formar parte de Argos. Pero se trata tan solo de un buen chico y de una buena alma, en sus ojos no se ve el odio ni la sed de venganza. En un momento todo cambia, el mundo se vuelve a organizar en torno a él y en este mundo hay a partir de ahora un camino que es el suyo por el que

habrá de pasar para formarse como hombre. Es el camino de un acto irreparable a través del cual con todo el remordimiento de la ciudad que recaerán en él obtendrá finalmente la ciudadanía de Argos. Acaba consumando el acto, mata al usurpador y a su madre; después vuelve con su hermana quien horrorizada no le reconoce. Seguidamente tienen una conversación con Júpiter quien les reprocha la acción y les promete el perdón a condición del arrepentimiento, es decir, negar su libertad. Orestes no acepta y se manifiesta orgulloso mientras que Electra le condena y se arrepiente. El hijo de Agamenon se dirige a los ciudadanos para intentar convencerles de que su acto ha sido digno y necesario.

Respecto a la abdicación de su hermana y a su elección por la culpabilidad, Orestes proclama bien alto que, no sólo asume la responsabilidad de su acto sino que es libre. Júpiter, rey de los dioses, ha dejado de ser rey de los hombres, y habiéndolos creados libres ya no dependen de él porque han tomado conciencia de su libertad. Ahora nuestro protagonista vive una condena hacia la libertad, como exiliado de su mismo ser. Sabe que es libre y no acepta ninguna crítica que no sea la suya, pero necesita sentir su libertad experimentándola como una pasión y para ello ha de escapar de la suerte común de los hombres. Se sirve de ellos

para sentirse existir mas no rehúsa existir en relación con ellos. El poder que provisionalmente les concede sobre él, es un poder que ellos no quieren; para él es un verdadero poder porque producirá el efecto que esperaba, mientras que para los otros es un poder falso porque ya les habían confiscado de entrada la iniciativa y el control. La mirada de ellos tendrá una virtud constituyente, pero será una virtud totalmente mistificada, un poder asido a la trampa y del cual se vería desposeído en el mismo momento que lo ejerciera.

El acto que realiza el hijo de Agamenon es lo que provoca toda la trama. Cuando lleva a cabo el doble asesinato, Orestes viola a Argos y se pone él mismo en situación de ser violado por la mirada de las gentes del pueblo. Se produce una reciprocidad fascinadora entre ambos porque se expone, se exhibe, provoca la violencia entre ellos y le perturban un poco. Esta es la trampa: violarlos para hacer que ellos reaccionen y así poseer la vida, la seca calor humana mientras se hace la ilusión de ser poseídos por ellos. No obstante, podría tratarse de una ilusión: lo que busca Orestes es el sentimiento de ser violado justamente con la conciencia de continuar siendo virgen. De hecho no corre riesgo alguno: él es frígido. Con frialdad se despide de sus hombres cuando concluye la trama que él mismo ha ofrecido.

Aquí, el acto de Orestes acaba en una representación y revela su ser -para-otro-: un puro gesto doblemente teatral, por un lado por su aire espectacular y por otro por la elección que hace de representar el papel de un héroe que ya ha entrado a formar parte de la leyenda .

Durante la pieza teatral hemos observado ciertos rasgos interesantes de mostrar porque creemos que manifiestan la relación del ser con el prójimo muy acertadamente. Cuando el pueblo de Argos, el día de la festividad de los difuntos, retira la roca de la caverna por donde han de salir los muertos, Egisto reprocha a la multitud sus continuos arrepentimientos y plegarias humillantes; les dice que han de rendir cuentas a los muertos sin llegar a la humillación porque éstos compartirán un día entero la vida de los vivos. Se da una doble manifestación entre la multitud: por un lado la mirada no presente de los muertos y por otro la existencia mía frente a la del otro:

“La Multitud: ¡Piedad!

Egisto: ¿Piedad? Ah, farsantes, hoy tenéis público. ¿Sentís pesar en vuestros esos millones de ojos fijos y sin esperanza? Nos ven, nos ven, estamos

desnudos delante de la asamblea de los muertos. ¡Ah! ¡Ah! Ahora estáis muy confundidos;

os queda esa mirada invisible y pura, más inalterable que el recuerdo de la mirada.

La Multitud: ¡Piedad!

Los Hombres: Perdonad que vivamos mientras vosotros estáis muertos." (1)

Los muertos, con su presunta presencia, cosifican a los vivos a través de una penetrante mirada y éstos sienten la vergüenza y la necesidad de excusar su vida frente a la muerte. Es una mirada no presente que se halla oculta en el temor y vergüenza de cada uno de los ciudadanos de Argos.

La libertad ajena enfrentada a la mía propia, es la que se manifiesta en el protagonista cuando habla con Electra a propósito de pertenecer a su pueblo, ser uno de ellos, no un extranjero:

---

(1) "Las moscas" p. 51. Alianza Losada.

"Electra: Cómo has cambiado: ya no brillan tus ojos; están apagados y sombríos. ¡Ay! Eras tan dulce, Filebo. Y ahora me hablas como me hablaba el otro en sueños.

Orestes: Escucha: supón que asumo todos los crímenes de Todas las gentes que tiemblan en cuartos oscuros, rodeados por sus queridos difuntos. Supón que quiero merecer el nombre de "ladrón de remordimientos" y que instalo en mí toda su contrición: la de la mujer que engañó a su marido, la del comerciante que dejó morir a su madre a sus deudores. Dime, ese día, cuando esté atormentado por remordimientos más numerosos que las moscas de Argos, por todos los remordimientos de la ciudad, ¿no habré adquirido derecho de ciudadanía entre vosotros?..." (2).

---

(2) Ib, 69 y 70.

Asumiendo las culpas ajenas -también un poco suyas- él encontrará su lugar y, lo más importante, su reconocimiento, tantas veces manifiesto, entre las gentes de Argos.

Cuando el protagonista debate con Júpiter el arrepentimiento de ambos hermanos delante de los crímenes cometidos, Orestes cree haber encontrado la libertad con el acto y cree poder dársela a su pueblo; por ello no reconoce ya a Júpiter como un dios ni como un asesor o protector sino como un intruso que quiere cambiar su libertad por un arrepentimiento:

Orestes: 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 los había cubierto, y les mostrarás de improviso su existencia, 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: ¿Qué harán de ella?

Orestes: Lo que quieran; son libres y la vida humana

empieza del otro lado de la desesperación "

(3) .

La encarnación de la libertad en "Las moscas" está a un nivel de la simple intención de encarnarse, y de esta manera, el acto pasa a ser una especie de gesto y el autor a ser un actor, según una lógica de una actitud que tiende a fijar a los otros hombres como a espectadores. Es decir, la libertad no ha conseguido inserirse en el mundo como consecuencia de un desconocimiento de las condiciones correctas de la acción y de las estructuras reales del medio interhumano.

"A puerta cerrada" (1945), trata el tema de la mirada y de su efecto cosificador. Los protagonistas son lanzados a una pista sin salida de paradójica convivencia en soledad, que es lo que hace entender la obra que debe ser el infierno. Los personajes, "muertos vivos", se enfrentan al juicio del otro y sin posibilidad de acción alguna que les permita escapar de esa mirada. De ahí el tremendo descubrimiento de Garcín de que el infierno son los demás:

---

(3) Ib, 112.

"Garcin: La estatua ... (la acaricia) ¡Pues bien! Este es el momento. La estatua está ahí, la contemplo y comprendo que estoy en el infierno. Os digo que todo estaba previsto. Habían previsto que me quedaría delante de esta chimenea, oprimiendo el bronce con la mano, con todas esas miradas sobre mí. Todas esas miradas que me devoran... (Se vuelve bruscamente.)

¡Ah! ¿No sois más que dos? Os creía mucho más numerosos. (Ríe.) Así que esto es el infierno. Nunca lo hubiera creído... ¿Recordáis?: el azufre, la hoguera, la parrilla... ¡Ah! Qué broma. No hay necesidad de parrillas; el infierno son los otros" (4)

En cualquier caso, y con ser importante esta referencia al otro como núcleo central de la obra "A puerta cerrada" , lo cierto es que tal como ha apuntado Jeanson: "La referencia al otro figura en ella de manera todavía bastante abstracta, porque es únicamente por la conciencia del otro (en el sentido de mirada) por la que cada cual se encuentra atacado

---

(4) "A Puerta Cerrada", Alianza Losada, pág. 134 y 135.

en su conciencia" (5). No sucede lo mismo en "Muertos sin sepultura", donde interviene por primera vez el tema de la coacción física y bajo su forma más violenta: la tortura.

Hasta donde hemos podido investigar, no hay ninguna entrevista a Sartre sobre "A puerta cerrada" de la época en que la obra fue estrenada. En cambio, en el año 1965, cuando la obra se registró para la Deutsche Gramophon Gesellschaft (D.G.G 43902/03), un disco realizado con la participación de Michel Vitold, Gaby Sylvia, Christiane Lenier y R.J. Chauffard, Sartre registró un prefacio digno a considerar para poder analizar esta importante obra. Este prefacio deshace un cierto número de equívocos que se ha propagado respecto al sentido filosófico de esta obra. Algunos fragmentos de este prefacio oral fueron reproducidos por la prensa (sobre todo en El Express, 11-17, octubre de 1965), cuando la televisión francesa emitió "A puerta cerrada" en una escenificación de Michel Mitrani. (6)

---

(5) Jeanson, F. "Sartre por él mismo". Traducción Garzón del Camino. México, Compañía General de Ediciones, S.A. 1958. Pág. 38.

(6) "Obliques. Sartre". Número 18-19, dirigé par Michel SICARD, 1979.

Preocupaciones profundas y factores circunstanciales son los que aparecen cuando se elabora una obra cualquiera. Respecto a los factores circunstanciales hemos de destacar que en el momento de escribir "A puerta cerrada", hacia finales del 1943 y principios del 1944 (fue representada por primera vez en el teatro del Vieux Colombier en mayo de 1944), Sartre quería que tres amigos suyos interpretasen una obra, una obra nueva, sin que ninguno de ellos fuera más protagonista que el otro. Quería que los tres estuvieran siempre en escena. ¿Cómo podría conseguir nuestro autor algo semejante? Él mismo nos responde: "Es así como me vino la idea de ponerles en el infierno y de que cada uno de ellos fuese el verdugo de los otros dos" (...) "Pero he de confesar que estas tres personas no interpretaron la obra, y, en cambio, tal como ustedes saben, lo hizo Vitold, Tania Balachova y Gaby Sylvia" (...) "Mas en aquel momento había preocupaciones más generales y yo quise expresar en mi obra cosas que iban mucho más allá que aquello que las circunstancias me ofrecían. Quise decir: el infierno son los otros" (7). "El infierno son los otros" es una frase que se presta, a menudo, a malas interpretaciones: "Todo el mundo ha creído que yo quería decir que nuestras relaciones con los

---

(7) "Un teatre de situacions" .Textos escollits, presentats i anotats per Michel Contat i Michel Rybalka. Institut del Teatre, 1993. Pág. 209.

otros siempre estaban envenenadas, que siempre era relaciones infernales. Ahora bien, yo quiero decir una cosa bien diferente. Quiero decir que, si las relaciones con los otros son complicadas, viciadas, los otros forzosamente han de ser el infierno. ¿Por qué? Porque lo otros, en realidad, son la cosa más importante de nosotros mismos desde el punto de vista del conocimiento de nosotros mismos. De hecho, cuando pensamos en nosotros, cuando intentamos conocernos, utilizamos conocimientos que los otros ya tienen de nosotros. Nos adjudicamos como medios que tienen los otros, que los otros nos han proporcionado en adjudicarnos. Diga lo que yo diga de mí, el juicio de los otros interviene. Eso quiere decir que mis relaciones con los otros son malas, me coloco en un total de dependencia respecto a los otros. Y entonces, en efecto, estoy en el infierno. Hay muchísimas personas que están en el infierno porque dependen demasiado del juicio de los otros. Pero eso no significa que no se puedan tener otras relaciones con los otros. Eso sólo pone de manifiesto la importancia capital que tienen los otros para todos nosotros”

(8).

---

(8) Ibidem, pág. 209 y 210.

Sin embargo, los tres personajes que se sitúan en la obra no se parecen a nosotros ya que ellos están muertos y nosotros estamos vivos. Evidentemente aquí muertos simboliza alguna cosa: "He querido indicar, precisamente, que muchas personas están enquistadas en una serie de hábitos, de costumbres, que emiten sobre ellas los mismos juicios que les obliga a sufrir, pero que ni siquiera intentan cambiarlos. Y que estas personas son como muertos" (9). Son personas que no pueden romper el marco de sus preocupaciones y de sus costumbres; y que, a menudo, continúan siendo víctimas del juicio de los otros. La consecuencia inmediata es que o son cobardes o son malvados. Si han comenzado a ser cobardes, nada no cambia el hecho de ser cobardes. Es por eso que están muertos, por ello Sartre dice que vivir envuelto por la preocupación perpetua de juicios y acciones que no quieren cambiar, es estar muerto en vida. En realidad es una demostración al absurdo de la importancia de cambiar los actos a través de otros actos. Sea cual sea el círculo infernal en el que vivamos, se nos debe poder presentar la libertad de romperlo. Y si la gente no lo rompe, es que se queda libremente; es decir que la gente está en el infierno libremente.

---

(9) Ibidem, 210.

Como podemos comprobar, las relaciones con los otros, el enquistamiento y la libertad como la otra cara apenas sugerida, son los tres temas de la obra: "Me gustaría que lo recordaraís cuando escuchaseis decir que el infierno son los otros" ( 10).

La acción de "A puerta cerrada" se desarrolla en el infierno, un infierno tan económicamente concebido como el sistema que utiliza Egisto para mantener el orden en Argos. Las torturas que sufren los condenados no requieren ni personal especializado ni ninguno de los instrumentos clásicos utilizados por los verdugos: sólo se precisa un salón Imperio Segundo (tres canapés, una estatua de bronce sobre la chimenea) y son los mismos clientes los que harán el trabajo a partir del momento en el que un grito los introducirá y los dejará, para toda la eternidad, en presencia los unos de los otros. Condenados a esta convivencia sin fin, Garcin, Estrella e Inés se irán alternando circularmente, haciendo al mismo tiempo, cada uno de ellos, el papel de víctima y de loco en una especie de círculo propiamente infernal. Observamos en la obra que todas las características que definen por ellos mismos el hecho de estar muertos, de estar en el infierno, son directamente

---

(10) Ibidem, 210.

aplicables a esta muerte viva a la cual se condenan los hombres cuando reniegan de la propia libertad y se esfuerzan en negar la de sus semejantes. Los personajes de "A puerta cerrada" han roto con el mundo humano y se han abandonado al juicio de las otras libertades en la medida que su propia libertad nunca se les ha reconocido. Con que nunca han afrontado la conciencia, todos ellos se encuentran radicalmente sin recursos delante de la mirada de los otros: los otros son los que se quedaron allá abajo, como los que están aquí, con él, cerrados para siempre en el salón Imperio Segundo. Están los amigos de Garcin, sus camaradas de combate, que en tierra hablan de él, le llaman Garcin el cobarde, y, además Inés está aquí, y ahora será su mirada la que decidirá:

Inés: Se muere siempre demasiado pronto -o demasiado tarde-. Y sin embargo la vida está ahí, terminada; trazada la línea, hay que hacer la suma. No eres nada más que tu vida.

Garcin: ¡Víbora! Tienes respuesta para todo.

Inés: ¡Vamos! ¡Vamos! No pierdas coraje. Ha de serte Fácil persuadirme. Busca argumentos, haz un esfuerzo. (Garcin se encoge de hombros.)

Bueno, ¿y qué? Yo te había dicho que eras vulnerable, ¡Ah! ¡Cómo las vas a pagar

ahora! Eres un cobarde, Garcin, un cobarde porque yo lo quiero. ¡Lo quiero! ¿Oyes?, ¡lo quiero! Y sin embargo, mira qué débil soy, un soplo; sólo soy la mirada que te ve, sólo este pensamiento incoloro que te piensa. (Garcin camina hacia ella con las manos abiertas.) ¡Ah! Esas grandes manos de hombre se abren. Pero, ¿qué esperas? Los pensamientos no se atrapan con las manos. No hay alternativa: es preciso convencerme. Te tengo". (11)

Estas palabras de Inés evocan algunas expresiones que utiliza Sartre en "El Ser y la Nada": "Los otros me han cogido ventaja", "Mi fracaso original es la existencia del otro", "El conflicto es el sentido originario del ser para-otro" (12). Si comparamos estas fórmulas con las que ya hemos recordado, vemos que el infierno de "A puerta cerrada" -a un cierto nivel de interpretación- es un infierno en plena vida, que está inscrito en la condición humana como su manera natural de ser vivida.

---

(11) "A puerta cerrada", Alianza Losada, pág. 132.

(12) "El Ser y la Nada", Alianza Editorial,

"El Ser y la Nada" constituye al mismo tiempo la descripción y la denuncia de esta actitud de fracaso. Pero para que esta actitud pueda ser superada y se puede romper el círculo original, se precisan: situaciones reales, un mundo en el fondo del cual estas situaciones lleven a empresas concretas y que cada conciencia tenga una dimensión histórica. Y al respecto, los personajes de "A puerta cerrada" están precisamente en una situación muerta, sin ningún medio en el plan de acción. Antes hemos interpretado esta situación muerta como si fuera la de los muertos vivientes: su rechazo a afrontar las condiciones reales de la existencia les condena a bajar desesperadamente, mientras se hacen los unos a los otros todo el daño que pueden. Vivos y muertos, libertades para ellos mismos pero también objetos saneados, transportados por esta historia que ellos ignoran y que les retorna. Otras conciencias hablan de ellos, pero para etiquetarlas, clasificarlas, saldar las cuentas pendientes, igual que Garcin hace a su antiguos camaradas que se ha quedado en tierra.

En "El Ser y la Nada" aparece una cita interesante de conexionar con la intención de la obra que tratamos: "La vida muerta no deja paso, por eso, de cambiar y pese a todo, está hecha. Eso significa que para ella el juego está hecho y que,

a partir de ahora, seguirá los cambios sin ser nada responsable... nada le puede venir del interior, está totalmente cerrada, no se puede hacer nada para entrar, nada más, pero su sentido está continuamente modificado desde afuera" (13). Ser muerto es ser presa de los vivos. Comparando esta cita con la obra que estamos tratando, podríamos remarcar lo siguiente: primero, estar muertos es no ser nada más para uno mismo. Es sólo para los otros vivientes que el muerto es presa de los vivos; segundo, cuando leemos la expresión "el juego está hecho", el significado que interpretamos es que es inútil volver a comenzar la vida si no se consigue modificar la actitud; en la obra que comentamos, el problema se agrava porque él tiene en cuenta la distancia que se nos crea entre dos individuos que pertenecen a clases que están en lucha una contra otra, sin embargo, este agravamiento del problema da todavía más fuerza a la idea según la cual es en la misma vida que, con algunas condiciones, indisolublemente objetivas y subjetivas, "el juego está hecho"; tercero, se podría remarcar lo mismo respecto a la frase que Sartre cita a menudo: "La muerte transforma la vida en destino" (14) .

---

(13) Ibidem.

(14) Frase de Malraux que Sartre cita en ocasiones.

Evidentemente la muerte lo hace, pero también algunas maneras de vivir la vida. Por último, relejendo las citas de "El Ser y la Nada" pero sustituyendo la vida muerta por la muerte viviente obtendremos una descripción igual de válida, teniendo en cuenta el hecho que una conciencia, aunque por su estructura sea responsable de su ser-para-sí-mismo y de su ser para los otros, no lo es realmente mientras no se ha hecho responsable.

Es precisamente en esta medida que la conciencia es como cerrada, devenida objeto para los otros, accesibles a la diversidad de sus interpretaciones pero totalmente incambiables para uno mismo. "A puerta cerrada" podría ser el drama de todos aquellos que viven una vida cerrada, replegada en ella misma, toda ella preocupada por ella misma y girada contra ella, una vida siempre a la defensiva delante de los otros y, como consecuencia, totalmente entregada al punto de vista del otro.

Parece perfectamente posible de ver en la obra la puesta en escena de una amenaza de juicio supremo que nuestros semejantes nos ponen delante y que efectivamente nos caerá encima en el momento en que ya no podremos, con actos nuevos, contribuir al sentido de nuestra propia existencia. Entonces

otros detendrán nuestra vida, no podremos hacer nada y seremos reducidos al silencio aunque podamos hablar, porque nuestras palabras no probarán nada y no serán mas que vanas protestas contra la realidad de nuestros actos anteriores. Desde este punto de vista, el infierno es el juicio que se hace a sí mismo, en nombre de los otros, aquel que sabe que morirá pronto.

En la obra que analizamos, la relación con los otros es claramente primordial pero con cierto tono abstracto ya que es, sólo a través de la conciencia de los otros (en el sentido de juicio) que cada uno se encuentra atacado en la misma conciencia de ellos.

Los tres personajes se sienten en el deber de presentarse a sí mismos. Estelle se casó con un viejo rico y luego encontró a otro hombre, con el que tuvo relaciones amorosas. Más tarde murió el viejo de neumonía, y ella misma poco después. "¿Es delito haber sacrificado la juventud a un viejo?", se cuestiona Estelle. Garcin dice haber sido un pacifista consecuente. Como ya sabemos, por no haber querido ir a la guerra le fusilaron. Un héroe del pacifismo, eso ha sido él. "Hemos muerto como personas decentes", afirman uno y otra.

Más sincera y cínica que Estelle y Garcin, Inés no quiere ocultar su verdad: fue lesbiana, no pudo soportar a su marido y le asesinó dejando abierta la espita del gas. Arrastrados por la sinceridad de Inés, Garcin y Estelle se sienten movidos a decir lo que realmente son. Garcin fue un cobarde desertor y se condujo cruelmente con su mujer. Para ocultar la ilícita relación con su amante, Estelle cometió en Suiza un infanticidio. Conocedor de la verdad, el viejo se suicidó. Ya saben los tres lo que cada uno es, y ya lo sabe el espectador. Los tres han dicho: "Hemos muerto como personas abyectas, como lo que realmente somos, y estamos en el infierno". Empero se produce un intento de convivencia entre los tres personajes, según lo que cada uno realmente era: Inés, la lesbiana, trata de seducir a Estelle, y otro tanto se produce con Garcin. Todo es en vano. Bajo la mirada del tercero, Garcin ante Inés y Estelle, Inés ante Estelle y Garcin, el intento fracasa. No, no es posible la convivencia entre ellos. "Cada uno de nosotros es un verdugo para los otros dos", concluye Inés.

Con lo dicho podemos extraer una serie de puntos derivados de la coincidencia de los tres personajes y la relación que entre ellos se establece: La mutua e inexorable presencia del otro. Cada uno de los tres se halla condenado a

vivir sintiendo de continuo que los otros dos están presentes, y de ordinario mirándole. "Que cada uno trate de olvidar la presencia de los demás", propone Garcin. E Inés le responde:

"¡Olvidar! ¡Qué chiquillada!... Le siendo a usted hasta en mis huesos... Los sonidos me llegan manchados porque usted los ha oído al pasar". En otra ocasión dice a Garcin y Estelle: "Hagan lo que quieran , son los más fuertes. Pero recuerden: yo estoy aquí y les miro. Garcin tendrá que besarla bajo mi mirada".

La desconfianza radical. Dice Estelle, y podrían decir los otros dos: "Voy a sonreír. Mi sonrisa irá hasta el fondo de sus pupilas, y sabe Dios en qué se convertirá". Esto es: "Me es imposible saber cómo ustedes van a interpretar la intención con que sonrío, y no puedo confiar en que su interpretación me sea favorable y corresponda a la real intención de mi sonrisa". Desconfianza permanente y radical.

El sentimiento de total y definitiva frustración. Vivieron y todos fracasaron. No sólo porque no consiguieron lo que se proponían -verse libre del viejo, en el caso de Estelle, quedarse libre como lesbiana, en el de Inés y seguir viviendo al margen de la guerra en el caso de Garcin-, sino

porque no han podido realizarse satisfactoriamente a sí mismos: "he muerto demasiado pronto", dice Garcin. O sea, no le dieron tiempo para ejecutar sus actos; él quiere ser juzgado no por lo que hizo sino por lo que hubiera podido hacer.

La soledad radical. Garcin dice: "Si hubiera un alma, una sola alma que afirmase con todas sus fuerzas que no he huido, que no puedo haber huido, que tengo valor, que soy decente... ¡Si hubiera un alma así, estoy seguro de que me salvaría!..." La soledad, nos dice el clamor de Garcin, no consiste en estar aislado, sino en no poder contar con alguien capaz de creer en lo mejor de nosotros mismos; en aquella parte de nosotros, de nuestra más auténtica realidad, que hubiese sido promotora y protagonista de lo que quisimos ser y no fuimos.

Garcin descubre la verdadera clave de la situación en que todos se encuentran y, además, pronuncia como conclusión la frase -ya citada- que resume todo lo que en la representación escénica de "A puerta cerrada" hemos visto y oído: "Entonces, esto es el infierno. Nunca lo hubiera creído..."

La mirada no es, por supuesto, el ojo. Ya lo dijo Antonio Machado: "El ojo que ves no es -ojo porque tú le veas, -es ojo porque te ve". Lo que una cosa es se manifiesta tanto en lo que específicamente hace, en su dinámica, como en la figura con que se nos muestra. La mirada no es el ojo, precisa Sartre, porque podemos sentirnos mirados sin percibir el ojo con que se nos mira. La mirada enmascara al ojo que mira y nos impide ver cómo es ese ojo. Mirar a otro es tratar de reducirlo a la condición de puro objeto; quitarle su libertad y convertirle en pura naturaleza; mirado por otro, ya no soy libre. El malestar íntimo y la impresión de peligro son, en consecuencia, los dos sentimientos más expresivos de la situación de ser mirado. En consecuencia, el encuentro con otro viene a ser una lucha alternante con él y yo para convertirnos mutuamente en objetos, para afirmar nuestra libertad a costa de la libertad del otro. El sentido primario de la relación con el otro es, pues, el conflicto. ¿Pero qué pasa con el amor? Cuando es amorosa la relación entre dos personas, ¿será también el conflicto su verdadera clave? El amplio análisis sartreano de la relación amorosa se atiende exclusivamente al amor sexual; e interpretado éste en términos de posesión, la respuesta a la interrogación precedente es resueltamente afirmativa. En esencia, piensa

Sartre, la aspiración del amante es absorber la libertad de la amada dejando intacta su naturaleza y no dejando él de ser quien es. Ahora bien, ese ideal consistente en afirmar que yo no soy el otro y en pretender a la vez que desaparezca la alteridad del otro -aquello por lo cual un cuerpo percibido se constituye para mí en otro, en ente libre- es un ideal irrealizable, y en consecuencia el germen de un conflicto. Éste surgirá siempre en la relación amorosa, porque la persona amada no puede dejar de ser para la persona amante alguien que lo mira; en definitiva, porque la esencia del acto de mirar consisten en ser mirada objetivante. El amado viene a ser la suma unitaria y conflictiva de una mirada objetivante. De ahí que el amante haya de cumplir su proyecto amoroso seduciendo al amado, convirtiéndose para él en objeto fascinante.

La fascinación amorosa Sartre la trata de forma muy sutil. El seductor pretende ser a la vez puro objeto, realidad que fascina, y plenitud absoluta de ser, señor único de la realidad dual que establece su relación con el otro; y lo pretende frente a un seducido que en su presencia debe conocerse a sí mismo como nada, ya que lo que hace a un hombre ser persona real, su libertad, a nada ha quedado reducido. Entendido como realización de un ideal imposible,

el amor resulta ser en último extremo ilusión vana, cimbel engañoso, dupeire. Tal es a la conclusión a la que se llega en 1943 en "El ser y la nada".

A la vista de lo expuesto , ¿cómo no ver en "A puerta cerrada" un intento de demostración de las tesis filosóficas propuestas por su autor un año antes? No es posible la duda; más que la mostración de una realidad, esta pieza de Sartre, es la demostración de una determinada manera de concebir la relación con el otro y, por tanto, la convivencia. Aceptemos pues este planteamiento a condición de proponer tres objeciones que esa aceptación suscita:

Primera.- La demostración que la acción escénica de la "A puerta cerrada" ofrece, ¿es concluyente respecto a la situación a que directamente se refiere? Sabemos que tres individuos se ven forzados a una coexistencia permanente e ininterrumpida, en la cual tienen que mirarse mutuamente. Situación especialmente extremada y artificiosa pero de conclusión acertada. Si "el infierno son los otros", éste es el mejor modo de vivir a que se ve condenada mi existencia cuando los otros no me dejan ser yo mismo. Los otros son, en tal caso, aquello que me impide ser yo mismo y el todo autoposeído que consciente e inconscientemente todo hombre aspira a ser.

Segunda.- Esa demostración, ¿sería válida sustituyendo a Garcin, Estelle e Inés por tres personas más "normales", más representativas de lo que moralmente son la mayor parte de los hombres? Poco después del estreno de la obra hicieron a Sartre una pregunta parecida a esa y respondió: "Sí, aunque los reunidos no fuesen un cobarde traidor, una lesbiana y una infanticida, aunque fuesen un mariscal de Francia, una carmelita y una honrada madre de familia, mi tesis subsistiría". Es decir, lo que entre los personajes de la obra acontece no depende en primer lugar de su depravada condición moral, sino del hecho de tener que ser entre sí miradas objetivantes.

Tercera.- En la convivencia humana, ¿caben situaciones en las que sea radicalmente inaceptable la conclusión de "A puerta cerrada"? Para juzgar las tesis de Sartre, esto es lo verdaderamente decisivo.

Objeciones que sólo demuestran que el otro por medio de la mirada objetiviza y puede ser objetivado.

La perfección técnica de "A puerta cerrada" es del todo loable junto al talento con el que su autor logra la pequeña

hazaña teatral de componer una comedia sin que varíe el número de los personajes en escena. Nadie entra en ella y nadie sale de ella tan pronto como Estelle e Inés comparecen. La importancia filosófica de la pieza, en tanto que escenificación de una de las tesis de nuestro filósofo, es del todo constatable. Literatura, escénica y filosóficamente importante, en rigor, "A puerta cerrada", desde el punto de vista de una distinción, es una clara demostración por el carácter singular y extremado, tan poco representativo del resto del género humano, que posee la acción escenificada: una convivencia inevitable, permanente y privada del descanso que da el no ser mirado; la condición condenable y condenada de los personajes que conviven.

En "La puta respetuosa" (1946) la acción social la podríamos situar en el plano estético de la obra literaria sartreana. Lo que diferencia esta obra de las anteriores es el hecho de que el enfrentamiento de nuestro autor con la exigencias de la realidad práctica comienzan a determinar las relaciones de orden estético. En el fondo la obra es un diálogo con las grandes estructuras sociales y políticas con las que el hombre, como realidad histórica, se encuentra.

El tema de la obra y su acción se desarrollan en el engaño con que ciertas conciencias, desde el momento en que se encuentran con un poder material y unos privilegios, permiten la opresión de los otros hasta los más leves momentos de la existencia cotidiana. En la obra puede apreciarse cómo la situación social es más fuerte que la libertad, de manera que la estructura social ahoga a la persona. Creemos que se da esa clara diferencia con respecto a las otras obras literarias: el enfrentamiento de las conciencias ya no es el resultado de situaciones excepcionales que son vividas de forma más o menos heroica individualmente, sino que es el resultado del enfrentamiento de estructuras colectivas de las que los personajes centrales, el negro perseguido y la joven Lizzie, son, a la vez, los productos y las víctimas. La obra fue representada en Nueva York en una adaptación de Eva Wolas a partir del 9 de febrero de 1948 y tuvo un gran éxito (más de 350 funciones). El autor recibió ciertas críticas respecto al no agradecimiento de la hospitalidad norteamericana y al considerarlos racistas, al respecto Sartre dice: "Cuando representé esta obra, se dijo que yo no había demostrado demasiado agradecimiento hacia la hospitalidad americana. Se dijo que yo era antiamericano. No lo soy. Ni tan sólo se qué significa esta palabra. Soy antirracista porque, el racismo,

sí que se que quiere decir. Mis amigos americanos -todos los que he querido entre aquellos que me han acogido- también son antirracistas. Estoy seguro que no he escrito nada que les desagrade o que me pueda hacer pasar por ingrato a sus ojos. Se ha dicho que yo había visto la paja en el ojo de los otros y no la biga en el mío. Es cierto que nosotros, los franceses, tenemos colonias y que nuestro comportamiento no ha sido ejemplar. Pero cuando se trata de opresión, no hay paja ni biga; es preciso denunciarlo allá donde se de". (15)

Pese al sentido de compromiso social, Sartre tiene claro que el escritor no puede hacer muchas cosas útiles por el mundo. Sólo se limita a atacar aquello que conoce como injusticia social: antisemitismo, racismo y colonialismo. Cree que sus escritos no tienen mucha importancia porque no sirven para cambiar nada, e incluso no cree que les proporcione muchos amigos. Su resignación es la de hacer su trabajo: escribir:

---

(15) Esta cita pertenece a un texto que precedió una traducción de la obra y una nota de introducción de Richard Wright, y fue publicada en *Art and Actino*, 10th Anniversary Issue 1938-1948, Twice a Year Press, Nueva York, pág. 17.

"Me hace feliz pensar que los lectores de Twice en Nueva York tendrán la posibilidad de juzgar si he querido insultar a los Estados Unidos o si, simplemente, he presentado el panorama de determinadas relaciones entre blancos y negros, relaciones que no se limitan tan sólo a América del Norte" (16).

Fue realmente extraño que se le acusara de antiamericano en Nueva York y, a la vez, el diario Ruso Pravda le acusara enérgicamente de ser un agente de la propaganda americana. Al respecto Sartre dijo: "Pero si eso pasaba, sólo demostraría una cosa: o bien que soy un desviado o que voy por buen camino" (17).

En cualquier circunstancia, en cualquier época y en cualquier lugar, el hombre es libre de convertirse en traidor o en un héroe, en un cobarde o en un vencedor. Decantarse por la esclavitud o por la libertad, nos proporcionará, en consecuencia, un mundo donde el hombre es libre o esclavo; y el drama nacerá de sus esfuerzos por justificar esta elección. Delante de los Dioses, de la muerte o de los

---

(16) *Ibidem.*

(17) *Ibid.*

tiranos, todavía nos queda una misma certeza, triunfar o angustiarse: la de nuestra libertad.

En esta obra el enfrentamiento de las conciencias no nos muestra ninguna situación excepcional -vivas más o menos heroicamente por individualidades llevadas a los límites de ellas mismas- sino, más bien, estructuras colectivas de las cuales el negro perseguido, la joven Lizzie son, al mismo tiempo, productos y víctimas. En una palabra, la acción se sitúa por vez primera , en la esfera de lo social.

Destacaremos de "La puta respetuosa" sobre todo el tema de la insidiosa mistificación con la cual algunas conciencias paralizan las otras conciencias y tienen un poder material y unos privilegios que les permite oprimirlas incluso hasta su existencia cotidiana. Amenazado de ser linchado y quemado vivo, por un crimen que no ha cometido, por todos los blancos de una ciudad de los Estados Unidos, el negro rechaza el revólver que le proporciona Lizzie y el consejo de hacérselo pagar caro:

"El Negro: No puedo, señora.

---

Lizzie: ¿Qué?

El Negro: No puedo disparar contra blancos.

Lizzie: ¡De veras! Ellos no van a andarse con miramientos.

El Negro: Son blancos, señora.

Lizzie: Y ¿Qué? ¿Por qué son blancos pueden desangrarte como a un cerdo? (18)

Pero la misma Lizzie, que es blanca, no es más capaz que él: ella también los respeta, porque ella no es de su sangre, porque ella, al contrario de ellos, no tiene moral propia:

El Negro: ¿Por qué no dispara usted, señora?

Lizzie: Te digo que soy una panoli. (19)

Así, los cerdos -aquellos cuya existencia esta fundada de entrada- acaban formando los otros porque se sienten pobres en este mundo, sienten que no tienen ningún derecho, se encuentran tan solo tolerados en la medida en la que son utilizables. Y el negro y la prostituta acaban viéndose con los ojos del poderoso amo blanco. Destrozados, intoxicados y podridos por una mirada que no es la suya, se ha convertido por ellos mismos aquellos seres menospreciados por el

---

(18). "La puta respetuosa", Alianza Losada, pág. 57.

(19) Ibidem, 58.

racismo. Evidentemente, hasta el día en que los oprimidos, aunque se descubran solidarios los unos con los otros, reencuentran en la lucha contra los opresores el orgullo de la propia conciencia y el coraje de levantar cabeza. Entonces de golpe caen los falsos prestigios que encadenan estos esclavos más que las pesadas cadenas.

Conviene señalar otra cuestión: el de la protección sobre el oprimido, sea cual sea el mal que obsesiona al opresor. Así este último consigue purificarse delante de sus propios ojos: el mal no puede venir jamás de él porque siempre está localizado en otro lugar, en otro absolutamente otro (el negro, la prostituta): y si aún alguna vez se equivoca, sería culpa del mal, que habría venido hacia él y que le habría embrujado:

"Fred: Siempre trae mala suerte ver negros. Los negros son el diablo. Cierra la ventana.

Fred: ( a Lizzie) ¡Eres el Diablo! Me has echado un maleficio. Estaba con ellos, tenía el revólver en la mano y el negro se balanceaba en una rama. Lo miré y pensé: tengo ganas de ella. No es natural". (20)

---

(20) Ib.17 y 62.

Es, en síntesis, una pieza teatral que narra una adversión entre capas sociales marginadas. El aspecto físico de uno y de otro les condenará en toda la obra. Es igual si son inocentes o culpables lo cierto es que son diferentes y esa diferencia es la que crea la dialéctica cosificadora en toda la obra. El prójimo es un elemento constante que se ve reflejado entre el negro y Lizzie; el negro es el otro para Lizzie y viceversa. Pero ellos juntos, como estrato social marginado, también son -juntos- un prójimo para los otros. "Muertos sin sepultura" (1946) no es tan sólo la coacción física la que entra en juego en el ámbito de las relaciones con el otro, aparece también la concepción sartreana de la muerte como acaecimiento siempre inesperado y, en consecuencia, como algo que no puede ser objetivo del hombre.

Desde el ámbito de sus contenidos, la situación parece inversa a la descrita en "A puerta cerrada". Si allí decíamos que los personajes eran muertos vivos, en esta obra se trata de seres vivos que están muertos; lo que sucede es que están sin enterrar. Los personajes, miembros de la Resistencia que esperan la tortura y su posterior ejecución, tratan, en último término, y a través del hombre práctico Canoris, que siempre decide en todo momento con libertad de aceptar el pacto de la relación para salvarse de la muerte. Mas, la

decisión del otro, el soldado nazi que para divertirse los empuja al paredón y los fusila, es la muestra palpable de la tesis de la muerte como acaecimiento. El hombre no es un ser para la muerte. Pero, junto a esta misma tesis, se encuentra, de manera subyacente, el conflicto de las libertades.

Las declaraciones de Sartre a los periodistas en ocasión del estreno de la obra (8 de noviembre de 1946, bajo la dirección de Simone Berrian), al mismo tiempo que "La puta respetuosa" insisten en que no es una obra sobre la Resistencia: "Lo que me interesa son las situaciones límites y las reacciones de los que la viven" (21). Nuestro autor, en un primer momento, pensó situarla durante la guerra de España o en la misma China. Los personajes de la obra se formulan una pregunta que ha atormentado a todos aquellos que han participado en una guerra y han sido prisioneros: ¿Cómo me comportaré delante de la tortura?.

Jean Paul Sartre consideraba que el teatro moderno había de ser contemporáneo y en consecuencia afirma: "Hoy no volvería a escribir una obra como "Las moscas". He elegido como marco una aventura de la clandestinidad en Francia y,

---

(21). Combat, 30 de Octubre de 1946.

que acababa naciendo entre el verdugo y su víctima, y que desborda el conflicto de principios. El miliciano necesita humillar al resistente, obligándolo a una cobardía similar a la suya" (22). Sin embargo es una obra fallida: "Traté un tema que no ofrecía ninguna posibilidad de respiración: el destino de las víctimas estaba totalmente definido desde el principio, ningún no podía suponer que hablarían , o sea, que no había suspense, tal como se dice ahora. Ponía en el escenario personas con un destino claramente marcado" (23). Es cierto que el teatro sartreano muestra dos posibilidades: la de soportar y la de escapar. Es una obra muy tenebrosa, sin sorpresas.

De nuevo vuelven a aparecer constantes del pensamiento comprometedor sartreano: el compromiso social y el sentirse socialmente útil. Ser útil es ser sociable, estar comprometido, corresponder de alguna manera con la sociedad. Estar muerto es no ser nada, no corresponder socialmente ni mantener un compromiso con el prójimo:

---

(22) Ibidem.

(23) "Les Cahiers libres de la jeunesse", núm. 1. 15 de febrero de 1960.

"Canoris (a Henri):

Te haces daño porque no eres modesto. Yo creo que hace mucho tiempo que hemos muerto: en el momento preciso en que dejamos de ser útiles. Ahora nos queda un trocito de vida póstuma, algunas horas por matar. Ya no te queda otra cosa que hacer matar el tiempo y charlar con tus vecinos. Abandónate, Henri, descansa. Tienes derecho a descansar, puesto que nada más podemos hacer aquí. Descansa: ya no contamos, somos muertos sin importancia. Es la primera vez que reconozco el derecho a descansar". (24)

Son seres vivos que están muertos y sin enterrar que justifican sus actos pretéritos y presentes por la importancia de la acción y el compromiso. Seres sin importancia en el mundo de los vivos porque ellos ya no pueden actuar como los vivos, ya no tienen una función definida en la sociedad, sólo esperan aguantar con dignidad su futuro inmediato; pero también sin importancia en el mundo de los muertos porque éstos, al menos, ya han sido de alguna manera útiles en algún momento de su vida.

---

(24) "Muertos sin sepultura", Alianza Losada, pág. 30.

Los prisioneros de la Resistencia francesa ya no tienen ningún motivo para hablar y delatar a su jefe Jean. Ya han cumplido con su deber como guerrilleros ahora han de hacer lo propio como prisioneros: aceptar su destino, la muerte y saber aguantar las torturas de sus verdugos. Sin embargo, el jefe es detenido por una patrulla sin saber quien es realmente; es una retención temporal, hasta que se compruebe su falsa identidad, que dará garantías a la Resistencia de reorganizarse. La situación entre los presos cambia con la aparición de Jean en escena:

“François (a Sorbier): ¿Qué te ha hecho?

Sorbier: Ya verás. Ya lo verás. No hay que ser tan impaciente.

François: ¿Es...muy duro?

Sorbier: No lo sé. Lo que puedo decirte es que me preguntaron dónde estaba Jean, y que de haberlo sabido lo habría dicho. (Ríe) Ya lo veis: ahora me conozco. (Todos callan.) ¿Qué pasa? (Sigue la mirada de los demás. Ve a Jean, pegado contra la pared, con los brazos separados.) ¿Quién está ahí? ¿Es Jean? “ (25).

---

(25) Ibidem, 40.

Ahora Sorbier y los otros tienen algo que contar a sus delatores, tienen una causa por la cual actuar:

"Sorbier: Digo que no tengo suerte. Ahora tengo algo que ocultarles.

Henri: (casi gozosamente) Es cierto. Ahora tenemos algo que ocultarles.

Sorbier: Quisiera que me hubiesen matado" (26).

Es, en realidad, el sufrir la tortura por alguien y no por nada lo que preocupa al grupo de presos.

Poco a poco, entre el grupo y Jean va surgiendo una tensión cada vez más hostil. Jean es por quien ellos han de morir y está vivo, allí a su lado. El grupo tiene que aguantar su presencia y su mirada, además de las torturas de sus verdugos. El odio que manifiesta François hacia Jean justifica el hecho injusto de que Jean no vaya a ser torturado, y ellos sí, precisamente por su culpa. Mas, y pese a que Jean se siente mal -evitando la mirada de sus compañeros-, los presos (en esta ocasión Henri) destacan la importancia de tener un motivo por el cual encontrar sentido a su situación y aguantar la tortura hasta la muerte:

---

(26) Ibidem, 41.

“Henri (a Jean):

Quédate donde estás y calla: vienen. Me toca a mí, debo apresurarme, o no tendré tiempo de terminar. ¡Escucha! Si no hubieras venido, habríamos sufrido como animales sin saber por qué. Pero estás aquí y todo lo que va a pasar ahora tendrá su sentido. Vamos a luchar. No por ti solo; por todos los compañeros. Erramos el golpe, pero quizá podamos salvar la cara. (Una pausa.) Creí ser completamente inútil, pero ahora veo que hay algo para lo que soy necesario; con un poco de suerte podré quizá decirme que no muero en vano” (27).

Lo importante no es que muera sino por quién y con qué justificación. Morir para mí es un sin sentido porque no tiene finalidad concreta ni social. La muerte para otro es lo que da sentido a la mía, la justifica, la provee de sentido y la ubica en el marco conceptual que Sartre utilizará para plasmar la importancia de la relación con el otro.

La separación entre Jean y el resto del grupo será constante hasta el final de la obra y provocará situaciones tensas que queremos destacar. Cuando torturan a algunos de

---

(27) Ib, 46.

los compañeros, Jean siente vergüenza y quiere autolesionarse para estar a la misma altura que ellos. Se siente desvinculado del grupo y quiere formar parte de ellos a cualquier precio:

“Lucie: (riendo) Fallido, es un acto fallido. Puedes romperte los huesos, puedes reventarte los ojos: eres tú, eres tú el que decides tu dolor. Cada uno de los nuestros es una violación porque son otros hombres los que nos los han inflingido. No nos alcanzarás.

(Una pausa. Jean arroja el morillo y la mira. Luego se levanta.)

Jean: Tienes razón; no puedo alcanzaros: estáis juntos y yo estoy solo. No me moveré más, no os hablaré más, iré a ocultarme en la sombra y olvidaréis que existo. Supongo que es mi papel en esta historia y que debo aceptarlo como vosotros aceptáis el vuestro. (Una pausa.) Hace un rato se me ocurrió una idea: a Pierre lo han matado cerca de la gruta de Servaz donde teníamos armas. Si me sueltan Iré a buscar su cuerpo; me meteré algunos

papeles en su chaqueta y lo arrastraré a la gruta. Contad cuatro horas después de mi partida y cuando reanuden el interrogatorio, reveladles el escondrijo. Encontrarán a Pierre y creerán que soy yo. Entonces creo que no tendrán motivos para seguir Torturándoos y que acabarán rápido con vosotros. Eso es todo. Adiós." (28)

Están juntos pero muy distantes, Jean no participa de forma vivaz de la muerte de ellos; por eso acaban aceptando su suerte que es la de vivir sin orgullo frente a la del resto que es morir con orgullo y por una causa. Es una dualidad dialéctica que se produce entre seres vivos: los vivos que están muertos sin enterrar y el vivo. Esta diferencia, Sartre la remarcará enfatizándola durante toda la obra :

Lucie: (a Canoris) Saldrá del paso, ¿verdad?

Canoris: Creo que sí.

Lucie: Muy bien. Una preocupación menos. Encontrará a sus iguales y todo será para bien. Venid junto a mí (Henri y Canoris se aproximan.)

---

(28) Ib, 95 y 96.

Más cerca; ahora estamos entre nosotros. ¿Qué es lo que os detiene? (Los mira y comprende.) ¡Ah! (Una pausa.) Debía morir; bien sabéis que debía morir. Son los de abajo quines lo han matado con nuestras manos. Venid, soy su hermana y os digo que no sois culpables. Extended vuestras manos sobre él; desde que ha muerto, es de los nuestros. Mirad que aire tan duro tiene. Cierra la boca sobre un secreto. Tocado.” (29)

Diferencia que proclama el antagonismo que se da entre el ser condenado a morir frente al condenado a vivir en la gloria de los muertos. Cuando Lucie justifica el asesinato de su hermano, cometido por Henri, dice que era necesario porque sino, hubiese hablado ya que era débil; ahora el finado es como ellos: duro y fuerte. Lucie siente las mismas sensaciones que el grupo, los siente en su mismo cuerpo, son todo un compacto. Por ello todos han de actuar igual:

---

(29) Ib, 97.

callando ante las torturas despiadadas de sus verdugos. Callando por la muerte de su hermano y por el suicidio de Sorbier quien se lanzó al vacío desde una ventana antes de delatar a su jefe.

"La suerte está echada" y "El engranaje" son dos obras que no pertenecen estrictamente al teatro. La primera es un film dirigido por Jean Delanmoy, con Micheline Presle, Marcel Pagliero y Marguerite Moreno, en los principales papeles, y proyectada en los países de habla española con el título de "Cita con la muerte". La segunda es un libreto cinematográfico escrito durante el invierno de 1946. Originariamente llevó el título de "Les Manis Sales". La pieza teatral heredada de este título es, pues, posterior, en dos años. El argumento de la presente obra nada tiene de común con el de la pieza teatral.

En "La suerte está echada", el tema del amor entre Pierre y Eve se conjuga con la problemática de la existencia en sí y el fenómeno de la estructura social con la consiguiente expresión en una dialéctica cosificadora. Efectivamente, si bien la acción parece mostrar la posibilidad misma del amor entendido como constante recreación en cada momento y, en consecuencia, la afirmación

permanente de la libertad humana, su libre elección, para que el amor pueda ser lo que es, sin embargo la realización de ese amor aparece como imposible, fracasada, en el momento en que se perdía la intimidad de la relación y el existir es siempre un existir ante otro y frente a otro, que cosifica mi comportamiento amoroso. Vuelve a aparecer la dualidad muertos-vivos como constante argumentativa. En esta ocasión los muertos se diferencian notablemente de los vivos por vivir un espacio temporal análogo pero en otra dimensión. Los vivos son descritos como un medio para los muertos, mediante ellos pueden juzgar sus actos y verse reflejados en un pasado y en un presente, como: el ser que es lo que no es y que no es lo que es. Esa apariencia por la que optamos los hombres para ser aceptados socialmente descrita en "El Ser y la Nada" se ve reflejada en la crítica del miliciano muerto hacia el Regente vivo:

-“Yo creía que en él -prosigue el miliciano- y morí por él. Y ahora veo esta farsa: una mujer distinta todos los días y sus tacones altos. Sus discursos se los escribe el secretario y, cuando los ensaya ante el espejo, entre los dos hacen chistes” (30).

---

(30) "La Suerte está Echada". Losada, página 40.

La dualidad surge entre seres que observan y seres observados de forma que no es estrictamente una dialéctica porque no hay reciprocidad de miradas hostiles. La hostilidad es reflexiva ya que la crea el mismo muerto descubriendo un mundo nuevo en el "reino de los vivos"; un mundo de apariencias, un mundo falso. Por eso la muerte surge como una liberación -aunque los personajes la acepten perplejos y resignados- y como un fracaso.

Varios muertos, entre ellos Pierre, juzgan la vida falsa y corrupta del Regente allí en su misma alcoba. Observándole le maldicen porque por su culpa han muerto algunos de ellos:

-“Bueno, ¿y qué? ¿Qué prueba eso? Que ustedes han fracasado en la vida. Entonces los muertos responden a un mismo tiempo: -También usted. No hay duda que nosotros hemos fracasado. Pero todos fracasan en la vida. El viejo, que guardaba silencio desde su entrada en la cámara, toma la palabra y su voz domina la alharaca: -Se fracasa en la vida desde el momento que se muere. -Si, cuando se muere demasiado pronto -afirma Pierre. -Siempre muere uno demasiado pronto ... o demasiado tarde” (31).

---

(31).Ib, página 41.

Sin embargo Pierre no se siente como sus colegas muertos un fracasado; él, desde la vida, preparó la insurrección contra el Regente la cual lo llevará al fracaso. A diferencia de sus compañeros, Pierre, no se siente fracasado en la vida hasta que descubre que la insurrección organizada por él estaba controlada por el Regente. Se siente entonces fracasado, mas continua habiendo una diferencia entre él y el resto de los muertos: "Ustedes no solamente están muertos, sino que carecen de toda moral" (32).

Dualidad entre muertos determinada por un elemento vivo: la moralidad. Moralidad fundamentada en la solidaridad de Pierre hacia sus compañeros.

El antagonismo entre yo y el otro se extiende también hacia la curiosa relación que se establece entre los dos protagonistas, Pierre y Eve, quienes pese a estar hecho el uno para el otro y tener la oportunidad de abandonar el mundo de los muertos -a condición de mostrar su amor sincero- no acaban superando la gran prueba. Cuando ven sus incompatibilidades reflejadas en su actividad social ésta se

---

(32) Ib, pág. 42.

antepone a su amor. Eve es la mujer del secretario de la milicia la cual es objetivo táctico de Pierre:

-“¿El uno para el otro? ¿Qué es lo que tenemos en común? Ella le pone la mano sobre el brazo y le dice dulcemente: -Nuestro amor, Pierre. Pierre se encoge de hombros con tristeza. -Un amor imposible. Da unos pasos hacia un banco próximo y luego se vuelve. -¿Sabe lo que hago desde hace un año? Dirijo la lucha contra los suyos. Se sienta. Eve aún no ha comprendido. -¿Contra los míos?” (33).

Eve y Pierre aunque han vuelto al mundo de los vivos continúan muertos porque nadie les admite. Desde su retorno son rechazados, él por sus compañeros de la Liga quienes sospechan algo raro por frecuentar la casa de Eve y ella se ve traicionada por su marido que enamora a su hermana. Son muertos en vida porque fracasan ante la posibilidad de volver a vivir el mundo real. A ello como ya veremos se antepone el interés social al interés individual. La lucha interna de Eve por identificarse con Pierre y formar un grupo dialéctico contra los otros, pese a su esfuerzo, se ve cada vez más mitigado:

---

(33) Ib, pág. 85.

"-Eve, no somos más que nosotros dos... Estamos solos en el mundo. Debemos ser el uno para el otro. Ser el uno para el otro es lo único que nos queda" (34).

Ese entendimiento recíproco parece insertarlos en un ensimismamiento apartados de los otros quienes lo único que pretenden es "arrancarles" la vida. Ese estado de ensimismamiento recíproco acabaría formando un todo compacto como un único ser a modo de mónada, por eso Sartre hace cambiar la situación. Frente a la difícil decisión de Pierre de elegir el amor eterno de Eve o ayudar a sus camaradas, que representan al Otro propiamente hablando, opta finalmente por ayudarles y sacrificar su bienestar compartido con Eve:

"Eve comprende que ya nada podrá detenerlo. Sin embargo le habla persuasiva: -Ellos te han insultado, Pierre. Te quisieron asesinar. Nada les debes (...) -Tengo que ir allá. Eve lo mira con cierto terror resignado: - Por ellos has vuelto a la vida (...) Pierre sacude la cabeza con obstinación: -Es que debo evitar que salgan" (35).

---

(34) Ib, pág. 102.

(35) Ib, pág. 104.

El ser compacto, unívoco, sólido y sin transparencias queda personificado a modo de metáfora en el amor de los protagonistas. Un amor cerrado, vanidoso y receloso del exterior. Un amor que ha sabido aprender de la maldad y del egoísmo de los hombres. Mas este ser, más ansiado por Eve que por Pierre, se desgarrá abriéndose al exterior como el en-sí que pretende alcanzar al para-otro, a un prójimo con el que tiene un doble compromiso: moral y social. La vida en sí no tiene sentido sino pasa por una relación de compromiso social:

“Trataré de detenerlos. Resuelvan lo que resuelvan, volveré antes de las diez y media. Y nos iremos. Eve dejaremos la ciudad, te lo juro. Si me quieres déjame ir. De otra manera no podré mirarme nunca al espejo...”

(36).

La imagen reflejada en el espejo es símbolo de vida auténtica, vida social que acepta el compromiso y lo lleva a extremos. La muerte, sin embargo, se refleja aquí como una antiimagen vacía de contenido. Vida es posible cuando aparece el tercer eks-tasis arrastrando a todo lo demás a pasar por un único criterio: ser reconocido socialmente.

---

(36) Ib, pág. 105.

"El engranaje", tal como indicábamos más arriba, no es estrictamente una obra de teatro. Se trata de un guión cinematográfico escrito en 1946 que nunca llegó a realizarse. Publicado en 1948 por el editor Nagel, fue escenificado en febrero de 1969 por Jean Mercure en el Théâtre de la Ville (antiguo Sarah-Bernhardt) de París. Antes había sido objeto de diversas adaptaciones escénicas en el extranjero. Con motivo de su estreno en Francia Sartre realizó unas declaraciones que nosotros comentaremos por ser dignas de consideración para entender más adecuadamente la obra y su pretensión.

El guión escrito en 1946 <sup>(37)</sup> era el intento de transportar a la pantalla una técnica que Sartre había visto en los novelistas anglosajones mucho antes de la guerra: la pluralidad de puntos de vista. La idea consistía en romper con la narrativa tradicional, suavizar "el retorno atrás", describir un acontecimiento desde ángulos diversos:

"En la película que yo imaginaba, no solamente modificaba la cronología, sino que incluso la protagonista Hélène aparecía con aspectos totalmente

---

(37) La película estuvo a punto de emitirse en 1949 por Bernard Borderie.

diferentes, según el punto de vista de la persona que hablaba de ella" (38).

La preocupación central del autor era que no sabía qué considerar dentro de un periodo de colectivización (1946): ¿qué cosas son obligadas y cuáles no?, ¿quién gobierna? o ¿la necesidad o un hombre? De hecho no se trataba de una crítica contra el stalinismo en tanto que tal. Sartre sólo partía de una afirmación en aquella época muy generalizada y a la vez falsa: Stalin no podía hacer otra cosa que la que hizo. Por ello nuestro autor pensó en un país pequeño, rico en petróleo, que viviera en total dependencia con el extranjero. También imaginó el caso de un hombre que llegara al país con intenciones revolucionarias, que verdaderamente tuviera la intención de aplicarlas y que, finalmente, se resignara a hacer la política a causa de las exigencias de un vecino poderoso. Es curioso pensar que en el 1946 la mayor parte de América Latina mostraba el mismo panorama. La llegada de Fidel Castro rompió el círculo; éste entendió que el problema no era hacerse con el poder sino crear, por medio de la guerrilla y después por la guerra popular, las condiciones

---

(38) Declaraciones efectuadas por Sartre a Bernard Pingaud, publicadas por Journal du Théâtre de la Ville en noviembre de 1968.

que permitieran ejercer la presión necesaria para solventar el problema. Por eso:

“El día que Jean Mercure me propuso adaptar L'engranatge, mi primer impulso fue modificar el desenlace. Pensaba conservar la escena donde François cae en el mismo lugar y decide aplicar la misma política que acaba de destituir. Pero tenía la intención de utilizar el personaje de Darieu para presentar la otra solución, aquella en la cual ni Jean ni François no habían pensado: la guerrilla. De esta manera l'engranatge se habría cerrado con la aparición del castrismo” (39).

Después se produjeron al Este los acontecimientos que todos sabemos: Checoslovaquia no tiene petróleo y el imperialismo soviético obedece a unas leyes que no son las del imperialismo americano. Pero la situación es la misma: un gran país pretende imponer su ley a los Estados más pequeños situados en su zona de influencia. Naturalmente los checos no podían aplicar contra los tanques soviéticos la táctica de la

---

(39) Ib.

guerrilla mas si encontraron como forma de lucha la resistencia pasiva. Sartre pensó que la obra quedaría debilitada si ponía el acento en cuestiones de método y por ello decidió enfatizar la permanencia y el escándalo de una política de fuerza que es aplicada tanto en el campo socialista como en el campo capitalista. Estas y sólo estas fueron las razones por las que Sartre renunció a modificar la historia que había escrito.

Es conveniente entender que el hombre que se juzga durante toda la obra, Jean Aguerre, no es ningún traidor:

“En Cuba, antes que Castro, los americanos imponían su ley por corrupción. El político que llegaba al poder con intenciones más o menos generosas resistía durante toda una temporada más o menos larga. Y si, al final, cedía, eso significaba que se había dado cuenta de que la conjunción de las fuerzas sociales hostiles y del ejército con la presión extranjera hacían imposible cualquier reforma seria” (40).

---

(40) Journal du Théâtre, noviembre de 1968.

Por ello se elige en la obra un personaje totalmente honesto y sincero que cree realmente en el socialismo; porque así Sartre explica que el poder siempre es corrupto en un país donde los extranjeros mandan por persona interpuesta y donde aquellos que los detienen, como Jean, se transforman en criminales en contra de su voluntad creando una dialéctica entre reflexiva y recíproca.

Otra cuestión importante ha destacar es ver de qué manera está tratada la relación concreta en la vida privada y pública del protagonista:

“Por otro lado, hay un problema que siempre me ha fascinado: saber cómo se produce la conjunción de la esfera pública y la esfera privada en un hombre de Estado. El hecho de que el hombre sea llamado a ejercer un papel importante en la Historia se debe exclusivamente al azar, a una serie de coincidencias”

(41).

Naturalmente, en la conducta de Jean también hay factores que pertenecen a la vida privada. Según Sartre, la

---

(41) Ib.

vida privada no es esencialmente distinta de la vida pública; otra manera de vernos totalmente determinados por aquello que es social. Donde la sociedad es el escenario de las relaciones interpersonales que se desarrollan en una dimensión política:

“Quiero añadir que, hoy, yo no puedo concebir un teatro popular que no tenga una dimensión política. Es por eso por lo que me satisface que l'engranatge sea representado en el Théâtre de la Ville ” (42).

La dimensión política es sin lugar a dudas el máximo exponente de la obra donde la dialéctica cosificadora se mostrará, como ahora veremos, predominante.

La personalidad de Jean refleja una dialéctica cosificadora llevada a extremos. El elemento cosificador mirada pasa aquí a adoptar una nueva perspectiva muy curiosa: la indiferencia que arropada por la Mala Fe hace el mismo efecto que la mirada:

“ De pronto deja de trabajar, aleja el plato y pasea su mirada por el cuarto como si buscara una idea. Sus ojos se detienen sobre el plato puesto a su

---

(42) La obra fue bien acogida por el público, pero la crítica la rechazó de manera unánime.

izquierda, en el momento en el que se eleva por sí solo en el aire, como si una mano invisible lo llevase. Está quitando el plato para colocar otro. Parece incómodo con la manera poco habitual con que lo mira Jean. -¡Ah!, ¿estabas aquí?- dice Jean con un aire sorprendido y como en un sueño" (43).

Ser visto, ser descubierto cosifica pero ser ignorado y utilizado sin tenerte en consideración, también cosifica. La Mala Fe es el catalizador entre la mirada y la indiferencia porque mediante ella Jean no necesita cohibir mirando ya que se autoconviene de que está solo, de que no necesita a nadie. Sin embargo siempre hay un Otro a su lado (el ayuda de cámara) que satisface sus caprichos y necesidades. La aparición y desaparición de el ayuda de cámara -por otro lado siempre presente- además de cosificarlo lo asemeja al ser para-sí quien necesita del ser para-otro para abrirse al exterior y ser reconocida su presencia.

El ayuda de cámara no es un ejemplo exclusivo de discriminación, también Jean muestra la misma indiferencia ante la presencia de quien fue su "sierva" durante diez años,

---

(43) Ib.

Suzanne: "El automóvil blanco arranca lentamente y pasa ante Suzanne, que grita: ¡Jean! ¡Jean!. Desde el automóvil Jean la mira, pero parece no darse cuenta de su presencia" (44).

En el caso de Suzanne la dialéctica cosificadora no se justifica por la Mala Fe sino por la atracción y adversión que provoca el amor que siente por él:

"-¡Jean! ¡Jean! ¿Por qué me abandonaste? Así, sin una palabra, sin un gesto. ¡No lo he podido comprender! ¡Jean, debes tener piedad de mí! ¡Jean, te quiero! ¡Te quiero! Y se vuelve nuevamente hacia los Jurados y dice con odio frío y tranquilo. -Lo odio" (45).

Amor incomprensido que se transforma en odio para dar vida al proceso dialéctico que se produce entre la actitud pasiva de Jean y la ansiedad de ser correspondida que Suzanne siente. Ansiedad, en definitiva, que muestra la exigencia de una relación cuya característica esencial es satisfacer la necesidad primaria del ser: ser correspondida por el ser para-otro.

---

(44) "El engranaje" Losada, pág. 143.

(45) Ib. Pág. 163.

Sin embargo Jean es un ejemplo claro de persona comprometida socialmente. Él reencarna la difícil situación política a la que se vieron sometidos revolucionarios como Lenin y Fidel Castro. Sus ideales revolucionarios, su "deber ser político", se contradice esencialmente con la situación de "ser político real". Pasan a la historia como dictadores tiránicos que abusando del pueblo y privándoles de su libertad logran satisfacer sus fines egocéntricos. Pero Sartre "rompiendo una lanza en su favor" analiza la verdadera situación y nos describe, en un primer momento, una persona egocéntrica, despiadada, abusiva y feroz; para más adelante hacer notar que ella es en realidad una víctima maniatada entre los intereses del pueblo, los suyos y los de los países que controlan su nación. De ahí que Jean sea el personaje central de la obra creando esa dialéctica ora con Suzanne ora con Lucien ora con Hélène. Su compromiso social va más allá de lo normal rebasando el aspecto político para empotrarse en el psicológico. Sólo desde el análisis psicológico podemos entender bien la intención de Sartre respecto a este personaje. Su manera contradictoria y siempre conflictiva de actuar enfatizando la presencia o ausencia del prójimo explican la contradicción psicológica que vive. Son muchos los ejemplos que aparecen en la obra. Frente a Lucien se

declara contrario a la violencia identificando ésta como necesaria para hacer justicia al compromiso social adquirido:

“-Mira, Lucien. Allá hay miles de obreros reducidos a la miseria. ¿No los consideras víctimas de la violencia? Y si tú no luchas contra ella, ¿no serás acaso su cómplice? -Yo lucho contra la violencia, pero a mi manera. No soy un hombre de acción, yo escribo. La denunciaré con mi pluma” (46).

El otro soy yo porque yo me reconozco en él. Por eso es necesario comprometerme socialmente en función de un prójimo o prójimos; es más, por el solo hecho de ser ya estamos comprometidos: ser es existir en un compromiso unánime.

No sólo la violencia es necesaria para demostrar la integración social sino también la vulnerabilidad, la fragilidad. Ser susceptible a la intrusión del prójimo en nuestro campo de acción es ser vulnerable. Defenderte, luchar para mantener a raya al Otro es ensuciarse, no estar limpio:

“Mi deseo es permanecer limpio. ¿No será posible defenderlos sin ensuciarme? ¿Habrà necesidad de derramar sangre? Yo quiero... quiero hacer lo que sea justo” (47).

---

(46) Ib. Pág. 193.

(47) Ib.

Si bien es cierto que la obertura a la exterioridad nos la proporciona el ser para-otro y las relaciones que de con él deriven, también es cierto que Sartre da importancia a la constitución intrínseca del para-sí que tal como lo interpretamos aquí está personificado en Lucien. La pureza del ser para-sí- frente a la suciedad que el en-sí adquiere al manifestarse como para-otro hace que Lucien aparezca como el escritor moralista, como la conciencia que vive en la encrucijada perpetúa de sentir la responsabilidad social de actuar pero sin violencia. Finalmente acepta su papel: participar de la dialéctica pero como árbitro moderador, delimitando el bien del mal, siendo la conciencia de la revolución. Pronto tendrá que hacer uso de su función como conciencia enfrentando su juicio prudente, limpio y puro como un para-sí, frente al juicio de Jean personificado en el para-otro y en consecuencia impregnado de suciedad. Bien es sabido por todos que el pensamiento sartreano reivindica constantemente un proyecto moral en la cual ha de incluirse de forma necesaria la dialéctica cosificadora que provoca la inevitable relación social. La pureza a la que aquí nos referimos personificada en el para-sí muestra su nulidad por sí sola ya que necesita del para-otro para constituirse como conciencia moral. Conciencia que cuando se manifiesta en su totalidad y en relación con el prójimo se impregna de vida

exterior ensuciándose. Por ello la imposición del ser para-otro sobre el para-sí constatará la importancia, una vez más, de la socialización.

"Las manos sucias" (1947) tuvo una gran repercusión dentro del partido comunista. La problemática interna que trata ya aparece antes, aunque con distinto nivel, en personajes como Roquetín en "La náusea", Mathieu en "Los caminos de la libertad" y Orestes en "Las moscas": "Lo que en realidad podríamos decir, consciente o inconscientemente, el hombre Sartre se refleja a sí mismo" (48). La conducta de dos personajes, Hugo y Hoederer, marca la trama de la obra. Mientras que el primero es un intelectual de tendencia liberal, dominado por una profunda escisión entre lo ideal y lo real lo cual le permitirá el desarrollo de una conducta de "Mala Fe" que le conducirá a la inoportunidad de su acción última y aislamiento en soledad, el segundo es un hombre no dominado por el valor de las ideas eternas, sino que está convencido de que el valor de las ideas es relativo: se determina de acuerdo con las situaciones concretas que precise. Es un contraste, reflejado en los dos protagonistas, entre el desarrollo de una conducta regida por los "valores

---

(48) J.A. Arias Muñoz, J.P. Sartre y la dialéctica de la cosificación. Cincel, 1987.

eternos" y una conducta enmarcada en "la situación", es el contraste entre esencia y existencia, entre la oportunidad e inoportunidad, entre idealismo y realismo.

La obra se desarrolla en una imaginaria monarquía de los Balcanes a finales de la segunda guerra mundial. Los dirigentes del Partido Comunista pretenden una alianza con los demás partidos políticos contra el eventual ocupante del territorio. Están solos porque los contactos con la URSS se han cortado y deben adoptar una importante decisión. Hoederer quiere la alianza pero la mayoría de dirigentes no porque temen que esa alianza no entre dentro de los planes de la política del Partido Comunista. La mayoría de dirigentes deciden matar a Hoederer y nombran a Hugo, un joven intelectual de origen burgués que ha roto con su familia para integrarse en el Partido, secretario de Hoederer y encargado de realizar esa misión que resulta en el fondo la prueba de fuego para poder entrar en el Partido. Cuando se restablece el contacto con la URSS, ven que Hoederer tenía razón al afirmar la alianza y Hugo se encuentra solo y aislado por cometer un crimen pasional mientras que el asesinado se convierte en un héroe del Partido Comunista.

En ciertas declaraciones efectuadas por Sartre a Francis Jeanson (49) indicaba precisamente estos puntos:

"He querido representar en aquél (en Hugo) los tormentos de cierta juventud que, a pesar de que experimenta una indignación muy propiamente comunista, no llega a unirse al Partido, a causa de la cultura liberal que ha recibido. No he querido decir que estuviera en un error ni que tuviera razón... Simplemente he querido describirla. Pero es la actitud de Hoederer la única que me parece sana" (50)

Las preferencias por Hoederer y la comprensión de la conducta de Hugo marcan la trayectoria vital de la personalidad de Sartre quien se debate en la tensión interna entre lo que "se quiere ser" y lo "que se es" realmente, clave hermenéutica de la actitud de "Mala Fe". Ese "mal ontológico de la conciencia", como lo definirá en "El Ser y la Nada" y que consiste en una "mentira a sí mismo", un ocultamiento voluntario a sí mismo de lo "que se es".

---

(49) Entrevista recogidas en "Sartre por él mismo", México. Compañía Central de Ediciones, S.A. 1958; y en "Sartre por Sartre" Editorial Jorge Álvarez, 1968.

(50) (Jeanson, op. Cit., p.53).

Señalábamos más arriba que Hugo actúa de "Mala Fe", adopta una conducta de huida respecto de sí mismo al ocultarse, al no querer reconocer que la estructura social de su ciudad y los determinismos de su origen intelectual liberal parecen determinarlo de tal manera que le cierran el paso tanto a la acción libre como al compromiso más estricto. En realidad se trata de la descripción del fracaso de una moral de intelectuales y narcisos como apunta Jeanson, siempre preocupados por la justificación de sus actos enfrentados dialécticamente a una moral de la eficacia, de los resultados que en la obra viene encarnada por los personajes de Olga y Hoereder.

Lo esencial del drama reside en la distancia entre el conflicto que opone a Hoereder y a sus adversarios de origen proletario y el que se opone a Hugo. De manera que Hugo creyendo estar de acuerdo con quienes le han enviado a matar a Hoereder, se encuentra en realidad solo delante de unos adversarios que continúan entendiéndose en lo esencial y sólo se separan en una cuestión de táctica. Hugo es un adolescente introducido de golpe en el mundo de los hombres. Es Orestes sumergido en el mundo moderno, en un mundo donde se ha de tener en cuenta al Otro, donde otras conciencias te envisten por todas partes, donde descubren tus intenciones y

te las devuelven contaminadas. Un mundo donde la libertad aristócrata ya no es viable porque la salud personal ya no tiene sentido y el hombre no puede hacerse libre en la soledad aceptando que sus semejantes permanezcan esclavos. Como dice Jeanson: "Ya no se trata de liberarse de los remordimientos e ir contra los dioses en actitud heroica y grandiosa, sino de trabajar entre los hombres para liberar a todos los hombres. Ya no se trata de revuelta sino de revolución" (51). Es notable que Hugo, al igual que Orestes, quiera cumplir su acto y es que al principio se encuentran en la misma situación: separados de los hombres. Por ello es necesario hacerse aceptar por ellos, ser aceptados entre ellos; él también quisiera ser uno de ellos. Sólo que ya no se trata de los mismos hombres: éstos no se dejarán fascinar, manipular, utilizar tan fácilmente. Son hombres curtidos por la dialéctica que provoca la lucha, esclavos conscientes de su esclavitud que han estimulado perfectamente su conciencia de clase social, alienados lúcidos que discuten la realidad del compromiso social con notable avidez:

---

(51) F. Jeanson. "J.P. Sartre" Edicions 62, 1992. Barcelona.

"Hugo: Respeto las consignas pero también me respeto a mí mismo (...) Si he entrado en el partido es porque todos los hombres un día hemos tenido el derecho.

Georges: Hazlo callar, Slick, o lloraré. Nosotros, si hemos entrado es porque estábamos hartos de morirnos de hambre.

Slick: Y porque todos los tipos como nosotros un día podamos comer.

Slick: Puede ser que seamos del mismo partido pero no hemos entrado por las mismas razones.

Hugo: Bien, no, nunca he pasado hambre. ¡Nunca! ¡Nunca! Quizás tú podrías decirme qué he de hacer para que dejéis todos de reprochármelo.

Hoederer: ¿Oís? Pues bien, informarlo (...) ¿Qué precio ha de pagar para que lo perdonéis?

Slick: Yo no le he de perdonar nada.

Hoederer: Sí, que haya entrado en el partido sin haber estado inducido por la miseria.

Georges: No se lo podemos reprochar. Estamos en un mismo mundo: él es un amateur, entró porque lo encontraba bien, por hacer un gesto. Nosotros no podíamos hacer nada más" (52).

---

(52) "Las manos sucias". Alianza Losada, 1987 Madrid. Pág. 77 a 85.

Lo podemos apreciar, Hugo está de entrada en una situación inestable en relación con aquellos cuya causa pretenden servir. De hecho ya ha cumplido un acto, entrar en el Partido; pero desde su punto de vista este acto era sólo un gesto. Así se encuentra simultáneamente excluido del mundo burgués, cuyos valores se le han hecho odiosos, y de un mundo proletario al cual no pertenece pero del cual quiere formar parte. De aquí viene ese penoso sentimiento de irrealidad, única herencia de aquellos que, sin poder reclamar la pertenencia a ningún colectivo humano, se ven privados de cualquier recurso serio y ni siquiera pueden tomárselo seriamente. En consecuencia, el verdadero problema de Hugo no es liberar a los hombres sino forzarlos a tenerlo en consideración, y por fin sentirse existir por ellos, por él mismo. Cuando logra que le confíen la misión de matar a Hoederer, dice a sus camaradas del Partido:

"Antes de que acabe la semana, estaréis aquí, los dos, en una noche parecida y esperaréis noticias y estaréis inquietos; y hablaréis de mí y yo contaré para vosotros"

La relación de Hugo con su mujer Jessica no es otra cosa que un juego: juegan a amarse y cada uno de ellos juega a creer que el otro juega:

"Hugo: "¡Chist! (Una pausa.) Mírame. A veces me digo que juegas a creerme y que no me crees de verdad y otras veces en el fondo me crees, pero que finges no creerme. ¿Es cierto?"

Jessica (riendo) Nada es cierto" (53).

Hugo, en el fondo, quisiera ser realmente querido, quisiera que su mujer lo tomara en serio; pero ni él mismo sabe qué momento es juego y qué momento es serio. Nada parece del todo verdad:

"Hugo: Un padre de familia nunca es un verdadero padre de familia. Un asesino nunca es un asesino cabal" (...) "¿Creéis quizá que estoy desesperado? De ninguna manera: represento la desesperación". (54)

Sin fundamentos, sin poder ocupar un lugar, Hugo no encuentra su realidad y, además, sufre de no ser real para nadie: "Nadie confía en mí" será su grito desesperado de soledad. Pero si que hay alguien que confía en él, y es precisamente Hoederer quien ha comprendido perfectamente su

---

(53) Ib. Pág. 104.  
(54) Ib. Pág. 147.

situación y los motivos individualista por los que Hugo se le opone:

“Hoederer: ...Tú no quieres a los hombres, Hugo, tú sólo quieres a los principios.

Hugo: ¿Los hombres? ¿Por qué les habría de querer? ¿Es que me quieren ellos?

Hoederer: Entonces, ¿por qué has venido a nuestra casa? Quien no quiere a los hombres no puede luchar por ellos.

Hugo: He entrado en el Partido porque su causa era justa y saldré cuando deje de serlo. Respecto a los hombres, no me interese lo que son sino lo que podrían llegar a ser.

Hoederer: Pues yo, los quiero por lo que son. Con todas sus porquerías y con todos sus vicios. Quiero a sus voces y a sus manos calientes que cogen, y a su piel, la más desnuda de todas las pieles, y a su mirada inquieta a la lucha desesperada de cada uno contra la muerte y en contra de la angustia. Para mí, es muy importante un hombre de más o un hombre de menos en el mundo. Es precioso. A ti, te conozco bien, pequeño, eres un destructor; detestas a los hombres porque te detestas a ti

mismo. Tú pureza se asemeja a la muerte y a la Revolución en la cual soñabas no es la nuestra: tu no quieres cambiar el mundo, tu quieres hacerlo saltar". (55)

Hugo, rechazado por los hombres, por encontrar el sentimiento de la realidad ha escogido la justicia absoluta, la violencia absoluta, la pureza más irremediable, las ideas que no perdonan, las grandes abstracciones terroríficas y antihumanas y, de esta manera, espera así distanciarse de ellos. Sólo se preocupa de hacer que las ideas triunfen y por ello no puede soportar que Hoederer recurra a la mentira para recobrar su política:

" Hugo: ...¿De qué sirve luchar por la liberación de los hombres, si les menospreciamos lo suficiente como para inflarlos el cráneo?

Hoederer: Mentiré cuando sea necesario y no menospreciaré a nadie. La mentira, no soy yo quien la ha inventado: ha nacido de una sociedad dividida en clases y cada uno de nosotros la ha heredado al nacer.

---

(55) Ib. Pág 176 a 185.

Hugo: No todos los medios son buenos.

Hoederer: Todos los medios son buenos cuando son eficaces" (56).

Hoederer remarca que no sirve de nada, desde el punto de vista práctico, oponer un Bien ficticio a unos males efectivos, que es necesario combatir al adversario en su propio campo, es decir, al nivel de esta realidad común donde se convive con él, y en consecuencia consentir una acción en el relativo bajo la amenaza de no actuar nunca más:

"Hugo: Quizás algún día os daréis cuenta de que no tengo miedo de la sangre.

Hoederer: Por Dios: guantes rojos, que elegancia. Es lo demás lo que te da miedo. Es lo que da asco por tu naricita de aristócrata.

Hugo: Ya volvemos a lo mismo: soy un aristócrata, ¡un tipo que no ha pasado nunca hambre! ¡Desgraciadamente para vosotros no soy el único que piensa así!

Hoederer: ¿No eres el único? Así, ¿ya sabias alguna cosa de mis negociaciones antes de venir aquí?

---

(56) Ib.

Hugo: Habíamos hablado un poco, al Partido, y la mayoría de tipos no estaban de acuerdo y os puedo asegurar que no eran aristócratas.

Hoederer: Querido, hay un malentendido: los conozco, los tipos del Partido que no están de acuerdo con mi política y puedo decirte que son de mi especie, no de la tuya, y no tardarás demasiado a descubrirlo. Sin haber desaprobado estas negociaciones, es simplemente porque las encontramos inoportunas; en otras circunstancias seríamos los primeros en tirarlas a delante. Tú haces una cuestión de principios". (57)

Quisiéramos resaltar la oposición entre el tema de los guantes rojos, tema aristócrata e individualista (en relación con este tema, Orestes se reunía con Egisto:

"Hace quince años, un día, otro asesino se puso delante de usted, llevaba guantes rojos hasta el codo, guantes de sangre..." y el de las manos sucias, que caracteriza la preocupación por una eficacia política al

---

(57) Ib.

servicio de los hombres. Cuando Orestes salía de Argos había asumido, sin duda, la sangre pero huía de la mierda. Hoederer ataca al mundo real y se preocupa por los hombres reales: "Hago una política de vivos para los vivos". Y Hugo ve claro que ese hombre que encuentra normal mentir a sus camaradas en ciertas ocasiones, es al mismo tiempo el más vivo de todos: "¿Has visto que denso? ¿Qué vivo? (...) Tenéis un aspecto tan real, tan sólido. (...) Todo lo que toca parece real. Pone el café en las tazas, yo bebo, lo miro como bebe y noto que el verdadero sabor de café está en su boca" (58).

Ante Hoederer, Hugo comprende que el hecho de entrar en el Partido no le ha transformado y que precisa llegar a la edad adulta. Pero tiene miedo de llegar porque su padre le dijo un día que él también había formado parte de un grupo revolucionario en su juventud y le pasaría como a él: se arrepentiría.

Ya hemos visto que también para Orestes era un problema pasar de ser joven a ser hombre. Y Hugo dirá más tarde que se

---

(58) Ib.

sentía demasiado joven atándose un collar al cuello con una piedra. Él quiere matar a Hoederer pero se encuentra con la contradicción de que lo admira que éste le entiende:

“Hoederer:       ¿Quieres que te ayude?

Hugo:             ¿Eh?

Hoederer:        Parece que no te va bien. ¿Quieres que te ayude?

Hugo:             (con sobresalto) ¡Usted no! (se domina rápidamente). Nadie puede ayudarme”. (59)

En un principio de embriaguez, Hugo demuestra que no permanecerá insensible pero la propuesta de Hoederer a cambiar de joven a hombre le seduce.

Este momento de la obra es importantísimo porque por primera vez aparece en el teatro de Sartre el esbozo de una relación auténtica entre dos conciencias y precisamente entre las que estaban más distantes. Es una reivindicación a la relación social, al contacto con los otros y, en definitiva, a aceptar el compromiso social de vivir participando de una moral común. Sin embargo en Hoederer

---

(59) Ib.

existe el temor de que Hugo cambien de actitud, se endurezca y dispare contra él. Por otro lado Hugo teme que Hoederer sólo le proponga su confianza para mistificarlo. A demás insiste en precisar que de todas maneras no cambiará de parecer. Finalmente Hugo interpreta que Jessica y Hoederer se ríen de él y culmina el fatídico acto. De hecho, Hoederer no se había reído de él: lo único que había pasado es que Jessica -después de haberlo provocado varias veces- acababa de lanzarse a sus brazos. También presa del deseo de acceder a la realidad:

“No sé nada, no soy ni mujer ni niña, he vivido en un sueño y cuando me besaban me venían ganas de reír. Ahora estoy aquí, delante de usted, me parece que acabo de despertarme y que es por la mañana. Usted es de verdad. Un verdadero hombre de carne y hueso, tengo miedo de usted y creo que le amo de verdad”. (60)

En el universo sartreano la figura de la mujer es a menudo una trampa; es la frigidez de la cual se vale Jessica en el momento en el que se ofrece más violentamente, (“Haced de mí lo que queráis: piense lo que piense no os lo

---

(60) Ib.

reprocharé jamás") el que utiliza para trazar la trampa a Hugo: Hoederer la besa para ponerse a prueba y demostrarle que eso no le hace reír. Cuando Hugo entre en el despacho la prueba ya está hecha y "todo el trabajo de una vida arruinado". También está arruinado el movimiento de generosidad que había hecho simultáneamente que Hoederer confiara, pese a todo, en Hugo y Hugo confiara, pese a todo, en Hoederer. Este momento de reciprocidad, donde dos libertades se han reconocido libremente, se acaba por el incidente más absurdo que pudiera acontecer.

Ya hemos visto como el hecho de entrar en el Partido no podía ser el acto susceptible de encarnar la libertad de Hugo, de hacerle existir entre los hombres. Tampoco lo será el anonimato de Hoederer:

"Un acto va demasiado deprisa. Sale de ti bruscamente y no sabes si es porque tú lo has querido o porque no podido retenerlo. El hecho es que he disparado (...) Un asesinato es un caso abstracto. Aprietas el gatillo y después ya no entiende nada de lo que pasa (...) No soy yo quien ha de matar, es el azar. Si hubiera abierto la puerta diez minutos antes o diez

minutos más tarde, no les habría sorprendido abrazados, no habría disparado. (...) Venía a decirle que aceptaba su ayuda (...) Tenía miedo que (mi crimen) no fuese demasiado difícil de soportar. Que error: es ligero, horribilmente ligero. No pesa... no lo noto... Ha resultado mi destino... gobierna mi vida desde fuera pero no puedo ni verlo ni tocarlo, no es mío, es una enfermedad mortal que mata sin hacer sufrir". (61)

El acto final no irá mejor que el anterior: Hugo, efectivamente, sólo encarna su libertad para retirarle al mismo tiempo toda responsabilidad de acción; sólo actuará al precio de suicidarse poniéndose delante de las balas de sus ex-camaradas. Pero este suicidio es un fracaso total no sólo porque de cara al Partido Hugo esté considerado como un "no recuperable". Lanzarse a la muerte no salva nada de nada; a excepción de que se considere desde el punto de vista divino donde la intención de Hugo puede adquirir un valor eterno, pero ha de ser precisamente fuera de este mundo. Aquí, entre los hombres, la muerte de Hugo pasará desapercibida, ha Hoederer lo habrán matado por celos y no habrá nadie más para sostener con los actos el sentimiento que Hugo pretende dar a

---

(61) Ib.

su acto (62). Porque en definitiva no es un acto, es más bien un gesto: es un buen inicio , a la manera de Orestes.

Hugo no ha aprendido nada, su amor por Hoederer no ha provocado en él la más mínima transformación. Desaparece tal como había venido, puro, intacto, tan virgen como se había quedado en sus brazos su mujer Jessica. Sólo con una diferencia: cuando se lanza delante de las balas de los ejecutores y en la exaltación de este último gesto (equivalente a la ceremoniosa fiesta con la que acaba "Las moscas"), sin duda accede a una definitiva reconciliación con el mismo. También es clara la finalidad de Orestes: eternizar aquel momento en el que logra ser, sentirse vivir delante de la gente de Argos. Pero Orestes habrá de continuar viviendo; Hugo, sin embargo, no conocerá otro sentimiento a parte de haber reencontrado aquella conciencia de ser, aquella "seriedad" que había perseguido siempre. Es cierto que eso será el precio de perder enseguida, y para siempre, la conciencia.

---

(62) En el pensamiento sartreano, el suicidio no debe considerarse como una finalidad de vida en la cual yo sería el fundamento. Como acto de mi vida requiere él mismo un significado que sólo el devenir le puede dar; pero como es el último acto él rechaza ese devenir. Por ello se entra en la contradicción de si escapo de la muerte o me respeto. "El suicidio es una absurdidad que hace naufragar mi vida en el absurdo" ("El Ser y la Nada")

Nos falta situar el fracaso de Hugo en el universo de Sartre. Es relativamente fácil condenar su actitud, pero hemos de tener en cuenta que Hugo no sería un personaje sartreano si se pudiera condenar de todo. El autor de "Las manos sucias" hace unas declaraciones muy interesantes de considerar. Cuando se preguntaba por las razones de una mala interpretación de su obra quería definir el verdadero sentido que le habría gusta transmitir y que fuera captado:

"En principio quería que un número de jóvenes de origen burgués que fueran alumnos o amigos míos, y que actualmente tienen veinticinco años, pudiesen identificarse con las vacilaciones de Hugo. Hugo, para mí, no ha sido nunca un personaje simpático, y no he considerado nunca que tuviera razón respecto a Hoederer. Pero he querido representar en él los tormentos de cierta juventud que, pese a sentir una indignación muy propiamente comunista, no logra unirse al Partido a acusa de la cultura liberal que ha recibido. No he querido decir ni que estuviesen equivocados ni que tuvieran razón, si no habría hecho una tesis. Sólo he querido describirlos. Pero la única actitud que me parece sana es la de Hoederer" (63)

---

(63) Fragmento de una entrevista anterior al estreno recogido en "Un Teatre de Situacions" Institut del Teatre. Barcelona, 1993.

Actitud que simboliza sin lugar a dudas el compromiso social que implica pertenecer, con origen puro -es decir, ser del pueblo-, al Partido. Cualquier otro tipo de origen no es genuino, no pertenece a la esencia del Partido y, en consecuencia, no puede ser aceptado porque falsea su ser confundiéndolo con su deber ser. Lo que manifiesta Sartre aquí es, al mismo tiempo, la preferencia por Hoederer y la comprensión por Hugo. Pero queda bastante claro que esta Comprensión no es gratuita: el problema de Hugo, tan parecido al de Orestes (y tan poco parecido al de Garcín), podría ser, hasta cierto punto, el mismo de Sartre. Intelectual de origen burgués, él tampoco ha entrado en el Partido pese a todas las cosas que le aproximaban a él. Y si queremos comprender su actitud nos será útil referirnos a una situación original la cual comparte con Hugo algunos caracteres objetivos, pero a partir de la cual su libertad empieza a sobrepasarse de una manera muy diferente. Hugo sufre correlativamente un sentimiento de irrealidad y de impotencia para conseguir ser hombre entre los hombres. "Hablas demasiado -le dirá Olga-. Siempre demasiado. Necesitas hablar para sentirte vivir". "Dios mío -dice él-, cuando alguien va a matar a un hombre tendría que sentirse pesado como una piedra. Tendría que haber silencio en mi cabeza". Pero no lo hay nunca:

"Hugo: Hay demasiados pensamientos en mi cabeza. Es necesario que los saque.

Hoederer: ¿Qué tipos de pensamientos?

Hugo: ¿Qué hago aquí? ¿Hago bien en querer lo que quiero? ¿No será que estoy haciendo comedia? Cosas así... Me he de defender. He de poner otros pensamientos en mi cabeza. Consignas: Haz esto. Camina. Párate. Di eso. Necesito obedecer. Obedecer y ya esta. Comer, dormir, obedecer". (64)

La preocupación por actuar en Hugo es la misma que la de no cuestionarse nada más sobre él mismo. Quisiera estar seguro de él mismo, ser masivo, objetivo, matar a aquel poder de reflexión que le arrastra, que no deja de disolver sus sentimientos y sus proyectos. Es prisionero de un círculo, ya que sólo la acción lo liberaría de su mal el cual es, precisamente, el que le provoca la incapacidad de actuar. Además, este mal es el de todos los intelectuales: "...Que me hagan actuar - reclama Hugo-, Estoy cansado de escribir

---

(64) "Las manos sucias" Pág. 180 a 185.

mientras matan a los compañeros". Y Hoederer: "Todos los intelectuales sueñan con actuar". Y naturalmente la acción con la que sueñan es la más heroica: para poder tomarlos en serio necesitan al menos estrenarse manchándose con sangre. Es decir, la única posibilidad de praxis está en la violencia de un acto asesino el cual mata incluso arriesgando su vida. "Un intelectual no es un revolucionario de verdad; es con dificultad un asesino" -dirá Hoederer-. Este pasaje tiene un triple sentido:

1. Es inconstante, mutable en sus deseos y en sus resoluciones; y aún sabiéndolo siempre se propone compensando con actos extremos.
2. El que sufre por "no estar realizado" busca sentir su ser al máximo haciendo que le cautive el destino más pesado. Siempre desde la perspectiva de mí ante el otro.
3. El que se siente rechazado por los otros imagina el comportamiento más espectacular dentro de su obsesión para de esa manera ser reconocido.

Hugo se siente perdido, él mismo y a los ojos de los otros:

"Sabéis bien que estoy perdido (...) No estoy dotado para nada (...) Olga, no tengo ganas de vivir

(...) Un tipo que no tiene ganas de vivir debe servir, si se sabe utilizar (...) Jamás me aceptarán ; son cien mil que me miran con esa sonrisa: He luchado, me he humillado, lo que hecho todo para que olviden, les he repetido que les quería, que les envidiaba, que les admiraba. ¡No se puede hacer nada! ¡No se puede hacer nada! Soy un hijo de ricos, un intelectual, un tipo que no ha trabajado con las manos.¡Pues bien! Que piensen lo que quieran. Tienen razón, la cuestión es que somos lo que somos". (65)

La única cuestión para él era salvarse, no pretendía encontrarlos para poder encontrarse a él mismo y coincidir así con él mismo sino coincidir con él mismo para esconderse del hecho: no poder conseguir ser uno de ellos. Su desesperación se ve en su actitud de fracaso la cual le condena a perseguir sólo su bienestar personal -una ineficaz reconciliación en lo absoluto- a través de los fines que pretende lograr. Es una moral individualista que deambula sola buscando el amparo de su reconciliación social con el otro o con los otros tipos de moral.

---

(65) Ib.

En contra de esta moral individualista, donde cada uno se preocupa de su propio bienestar, de su propio valor y de sus méritos, donde los otros sólo existen para proporcionar ocasiones de ejercer virtudes necesarias, donde el hombre se interesa por los otros sólo en la medida en la que nos inquietan y nos impugnan; en contra de esta moral de la intención, burguesa e intelectual de narcisos, Hoederer y Olga, los dos comunistas, profesan una moral de la eficacia, una moral de los resultados, donde la causa ordena y el individuo ha de sacrificarse al servicio y en interés de la causa común, no individual. El intelectual está destinado al fracaso en la medida en que pese a que se mira a él mismo, establece su problema entre él y los otros hombres pero, en cambio, pretende preocuparse por su suerte y por su causa. Aunque logre superar el problema de bienestar personal y la necesidad de ser el primero, de hacerse necesario, de alimentarse de la existencia de los otros como un parásito, no significa que el resto de problemas se arreglen.

El "El Diablo y el buen Dios", compuesta en 1951, trata exclusivamente de la relación del hombre con Dios o, para ser más exactos, con lo absoluto. También, en un segundo plano, aparece el fracaso y aislamiento cosificador de la conducta amorosa, tema que aprovecharemos para resaltar la relación

dialéctica que se establece entre prójimos. Pollmann señala que "en toda la obra late una tensión que va incrementándose con el tema del amor y, al mismo tiempo, se da la dura evolución dialéctica de un enfrentamiento en cuya evolución Goetz aparece primero como héroe del mal, luego del bien, hasta encontrar la solución en una síntesis maravillosa" (66). Síntesis que Jeanson, en unas excelentes páginas dedicadas a esta obra en su trabajo "Sartre por él mismo", simboliza en la actitud del actor, del comediante, del que juega su papel en la obra de la vida, en la obra de la existencia y que le permitirá conectar el personaje de Goetz, "comediante que necesita de la galería para sentirse existir", con Orestes en "Las moscas", con Hugo en "Las manos sucias", con Mathieu en "Los caminos de la libertad", y un sin fin de personajes de la biografía sartreana en los que se aprecia tan solo una búsqueda permanente de ser "aquello que no se es" para ser reconocido social o individualmente, característica básica del hombre sartreano.

Al principio, Goetz hacia el Mal, o al menos creía hacerlo. Quería ser el Diablo a ojos de Dios. Es un caprichoso: según su humor inestable, llevaba las tropas a la

---

(66) Pollmann, L. Sartre y Camus . Literatura de la existencia. Gredos. Madrid. Pág. 134.

muerte aliándose a unos y después traicionándolos para aliarse a otros. Su personalidad pasa por una arrogancia sin límites, él puede arrasar, desolar y humillar siempre en nombre de Dios quien, por otra parte, es su único rival. Goetz es el único que hace sentirse mal al todopoderoso:

"Catalina:       ¿Y por qué hacer el Mal?

Goetz:            Porque el Bien ya está hecho.

Catalina:        ¿Quién lo ha hecho?

Goetz:            Dios Padre. Yo invento". (67)

Goetz pretendía hacer el Mal en estado puro, el Mal absoluto, el Mal por el Mal. La consecuencia es que se hacía el Mal a él mismo pero esa era precisamente la empresa: El Mal es su razón de ser. Además, ¿cómo un hombre podría estar seguro de hacer el Mal si uno mismo no experimenta los efectos? La idea central de Goetz es que el Mal ha de hacer el Mal a absolutamente todos y en un primer momento a aquel que lo hace. El problema es que el Mal acaba cansando a quien lo ejerce:

---

(67) "El Diablo y Dios". Alianza Losada. Madrid 1986. Pág. 77.

"El Mal cansa, reclama una vigilancia insostenible (...) La acción mala (...) aunque se cumpla por ella misma, tendría que contenerse en ella y resolver tantas contradicciones que reclamaría invención, inspiración y, para decirlo todo, genio" (Saint Genet).

En boca de Goetz el Mal es monótono y se necesita ingenio para inventar la forma de hacerlo. Todo el mundo hace el Mal pero nadie puede hacerlo realmente. Esto es lo que separa al protagonista del resto de los personajes: su exclusividad creadora. Nasty le propone aliarse con los pobres; de esta manera podría definir a sus adversarios y golpear metódicamente en lugar de hacerlo dando golpes que no afectan al mundo y que se vuelven en su contra. Pero, por desgracia para Goetz, este Mal no lo es del todo ya que Dios está con los pobres y está bien estar con los pobres. Goetz no puede soportar hacer el Bien pero el proyecto le fascina el proyecto desde el momento que se lo presentan como irrealizable contrario a la voluntad divina:

Heinrich: ...Dios ha querido que en la tierra el Bien fuera imposible.

Goetz: ¿Imposible?

Heinrich: Del todo imposible. ¿Imposible el Amor, imposible la Justicia! Intenta amar tu proismo y ya me dirás qué.

Goetz: Y ¿Por qué no amar, si fuera mi capricho? (68)

Goetz: ¿Nadie ha hecho nunca el Bien?

Heinrich: Nadie.

Goetz: Perfecto. Yo apuesto que lo haré (...) Me enseñas que el bien es imposible, yo apuesto que haré el Bien. También es la mejor manera de estar solo". (69)

Heinrich intenta decirle que ha perdido la apuesta antes de comenzar porque no se debe hacer el Bien para ganar una apuesta. Sin embargo, Goetz acepta y decide jugarse a los dados su conversión de esa manera la responsabilidad es de Dios en decidir: si Dios le hace perder, Goetz hará su

---

(68) Goetz se siente desafiado por Dios y se desvive por cumplir con el desafío.

(69) Ib. 138 a 142.

voluntad y elegirá el Bien pero si Dios le deja ganar, Goetz quemará la ciudad y matará a sus habitantes. Goetz acaba perdiendo; sabía que perdería porque hace trampa para estar seguro de que acabará haciendo el Bien. Es un comediante que necesita espectadores para poder sentirse existente. El prójimo es una constante en este personaje ora de forma aliada ora de forma adversa pero siempre presente. El Bien o el Mal siempre han de ir dirigidos a otros u otros que se complazcan o se perjudiquen. La existencia de Goetz sin esta perspectiva no tiene sentido por ello busca ahora en el Bien otra dialéctica semejante a la que encontraba en el Mal. Un ejemplo claro lo encontramos cuando está pensando en retirarse al castillo familiar que ha reconquistado con las armas traicionando a su hermano, desea que por la noche en los corredores haya muchos fantasmas indignados. Necesita público que lo reconozca incluso en su retiro, después de su lucha. De hecho, Goetz no cree en Dios ni en el Diablo; sueña con el Absoluto, quiere hacer absolutamente el Mal o hacer absolutamente el Bien para poder ser el mismo Diablo o Dios. Y finalmente prefiere el Bien porque descubre que el Mal depende siempre del Bien, sólo se define a partir del Bien y, además, el Bien es el ser del cual se nutre el Mal como un parásito.

Este mismo afán de encontrar el Absoluto lo podemos apreciar también en Orestes y en Hugo: es la misma preocupación por elegir la vía más difícil, y para violar al mundo, para impedirle abrirse, para poseer en él la realidad a través de los efectos mágicos de un comportamiento excepcional , fuera de lo común. Existe ciertamente una similitud entre estos tres personajes. Goetz es un bastardo descendiente, por parte de madre, de la poderosa familia de los Heidenstamm quienes lo rechazaron por ser de padre desconocido. No sólo se ha sentido excluido de la familia sino, también , del mundo entero, de la comunidad humana. Recordemos que Goetz le dice a Heinrich que desde su infancia ha mirado al mundo por un agujero y ha visto que cada uno ocupa el lugar que le ha esta asignado; pero que él no se ve dentro sino fuera observando. Por ello justifica su dialéctica diciendo que este mundo siempre le ha ignorado y para hacerse notar ha de hacer el Mal, en un primer momento, y luego el Bien. La cuestión es ser reconocido por los demás. Desde este punto de vista, Orestes también es un bastardo: es de Argos y no es, es un hombre que los demás ignoran, resbala por la superficie de un mundo lleno de placeres que le han sido negados.

Hugo también es un bastardo compuesto por una parte burguesa y otra revolucionaria. No logra jamás ser una totalidad, lo rechazan sin reservas y es ignorado como ser que él quiere ser. En los tres personajes sus actos se tornan gestos, necesitan venganza, sentirse observados porque representan un papel hostil dentro de la sociedad: han de sentirse objetivados porque sino llamarán la atención de alguna u otra manera. Pretenden preocuparse por la suerte de los demás pero, en realidad, son ellos los que necesitan del otro para nutrirse de su sustancia y transformarlos en espectadores. Orestes necesita que la gente del Argos lo vea, Hugo necesita que una humanidad abstracta lo vea y lo salve; Goetz se dirige directamente a Dios para que le colme con la mirada más absoluta que existe y Dios mismo será quien le inquiete y le provoque ira (igual que Oreste respecto a la gente de Argos) y, finalmente, consiga ser importante para él mismo (igual que Hugo para los del Partido). En todos los casos se trata de asegurarse su propio ser ya que este ser se escapa por culpa de una situación original que nos divide en el interior de nosotros mismos. Volveremos a insistir en el tema a propósito de Kean.

Podemos apreciar que en la descripción sartreana de la realidad humana, la conciencia es siempre (ontológicamente)

distinta de ella misma, no coincide con ella misma: es lo que no es y no es lo que es. Se pone a sí misma constantemente en duda, huyendo perpetuamente de ella misma. Así, la actitud "natural" de la conciencia -actitud de fracaso- consiste, en esencia, en no asumir nada esta condición y refugiarse en la Mala Fe. En consecuencia estamos condenados a no poder superar jamás los dos aspectos de la realidad humana que Sartre señala: la contingencia y la libertad; la facticidad (el ser de los hechos, el ser aquí) y la trascendencia (su poder de hacerse: la obligación de hacerse ser para ser lo que sea (70).) Según Sartre no hay "naturaleza humana" sino una condición humana que precisamente sólo tiende hacia la naturaleza en la medida en que es experimentada pero no asumida por una conciencia de Mala Fe que no busca nada más que escondérsela. Al mismo tiempo, el hombre forma parte de la especie humana y anuncia la humanidad. Pero esta libertad, que de todas maneras le arranca de la especie, la ha de utilizar para ir hacia la especie o sobrepasar "lo humano" hacia la humanidad. Sólo estamos falseados si elegimos estarlo porque nuestra conciencia está "rota" y

---

(70) Todas las descripciones de "El Ser y la Nada" se refieren a esta actitud de fracaso y de Mala Fe. Pero al igual que en el caso de las relaciones con los otros, Sartre señala que sería posible adoptar una actitud diferente: "Estos dos aspectos de la realidad humana son, en realidad, y han de ser susceptibles de una coordinación válida".

depende de ella que pueda o no estar paralizada. De manera que Orestes, Goetz y Hugo, aparecen como habiendo sabido reconocerla, pero como habiendo escogido para poner remedio.

Tratemos ahora el tema del amor y la relación que éste presenta con la cosificación. Goetz ha experimentado la generosidad de los otros hasta el punto de no poder soportar ser amado por una mujer. Ha conocido y sufrido esta forma de amor que sólo simula aproximarse al otro para disfrutar de si mismo. De esta manera ha llegado a no poder soportar que le den nada de nada, ni que un ser, sea quien sea, se de a él. Tanto de los seres como de las cosas se ha de apropiarse por la fuerza e incluso Dios le dará miedo. También la indulgencia lo martirizará. La violencia respecto al otro es, para él, el único medio de no ser violado, utilizado, tratado como un objeto por la "bondad" de los otros.

Por eso ante la pregunta de Catalina ("¿Por qué siempre quieres quitar aquello que quizás te darían los otros?") Goetz responde que para estar seguro de que no me lo darán de Mala Fe. Después de esta respuesta, una vez ha elegido hacer el Bien, no tardará en declarar que el Bien se hará contra todos: contra los campesinos, en primer lugar, y

contra Karl, su primer lacayo, quien les impulsa a la revolución. Nuestro protagonista sufre aquí la misma desesperación que había encontrado Hugo cuando, después de romper con su medio burgués, no logra hacerse aceptar por los proletarios. Sin embargo para Goetz eso no tendrá mucha importancia porque él los amará aunque ellos no le correspondan. El amor será una ley de uso interno, un circuito cerrado, un amor indiferente a los otros hombres de alrededor. Cuando estalla la guerra entre los campesinos y los barones, los primeros ven injusta la violencia por influencia de Goetz y, en consecuencia, no quieren tomar partido. Pero Karl les hace reflexionar diciéndoles que si condenando la violencia de sus hermanos no están aprobando de forma implícita las violencias de los barones:

“La Instructora: Claro que no.

Karl: Tiene que ser, puesto que no queréis que cese.

La Instructora: Queremos que cesen por la propia voluntad de los barones.

Karl: Y hasta que eso suceda, ¿qué han de hacer los campesinos?

La Instructora: Someterse, esperar y rezar.

Karl:                   Traidores, os habéis desenmascarado: sólo  
                          tenéis amor por vosotros mismos."

(71)

El rechazo a la violencia en Goetz evoca el rechazo de la mentira en Hugo. Es, del todo, idealista las actitudes de ambos y es sólo en forma de ilusión donde parece que no se lancen a la violencia, ya que la violencia en la que Hugo sueña es catastrófica e inoperante. De la misma manera Goetz sueña violar al mundo humano incrustando en él el Amor abosluto que lo enlaza a Dios. Pero al final los dos padecen de lo mismo: un amor egocentrista, enfocado hacia uno mismo e independiente respecto la suerte del prójimo. Nuestros dos personajes menosprecian a los hombres en una máxima común: si se quiere forzar el amor, es para vengarse de haber sido amado sin quererlo y para ser Dios delante de los hombres; o lo que es lo mismo, delante de Dios. Ser Dios o elegido de Dios significa acceder finalmente a la reconciliación de las dos mitades de su ser, a la perfecta coincidencia con él mismo. Es una búsqueda obstinada dirigida hacia un fracaso similar al que el hombre experimenta como "pasión inútil".

---

(71) Ib. Pág. 175 a 176.

Goetz, al contrario de Hugo, no ha elegido la pasividad sino que se ha mostrado capaz de actuar. Pero como sólo actúa para ser el Diablo o Dios, sus actos se pierden en ellos mismos careciendo de conciencia: el objetivo que se persigue en realidad sólo es un pretexto y es fuera de ella donde se esfuerza por capturar su verdadero objeto. Jeanson ha sabido plasmarlo muy acertadamente:

"Así, el idealista aparece como un conservador ya que, simulando proyectar una transformación radical del mundo en nombre de los grandes principios o (más ambiciosamente) en el mismo nombre del Amor, sólo busca coger al ser del mundo" (72).

Tanto si se quiere el Bien como si se quiere el Mal, desde el punto de vista de los hombres reales, Goetz no es - tal como lo diría Nasty antes de su "conversión"- nada más que un **"desorden inútil"**.

Goetz desea sinceramente ser "un hombre entre los hombres". Ha comprendido el absurdo de la no-violencia. Cree en la dialéctica, no sólo discursiva, sino bélica que provoca

---

(72) F. Jeanson. "J.P. Sartre". Ed. 62, Barcelona 1992. Pág. 56.

el perpetuo contacto con los demás. Por ello entiende que se ha de comenzar por el principio: por el crimen. También asume su subordinación de vasallaje proclamándose soldado bajo las órdenes de otro. Al igual que Hugo cuando proclama esa necesidad de disciplina que le falta. Cuando Goetz era jefe lo era para dominar a los otros sin embargo ahora, preocupado por la igualdad y sin querer ser nada más que un hombre entre los hombres, necesita en él humillar su parte de jefe que lleva dentro y rebajarla a soldado. El único medio que ve para escapar de la soledad es transformarse en la masa, ser uno más:

“Goetz: ..Los jefes están solos: yo quiero hombres en todas partes: a mi alrededor, debajo de mí y que me escondan el cielo. ¡Nasty, permíteme ser una persona cualquiera!.

Nasty: Pero si tu eres un cualquiera. ¿Crees que un jefe vale más que cualquier otra persona?” (73).

---

(73) “El Diablo y Dios” Alianza Losada. Madrid 1986. Pág.119 a 120.

Esta vez no tiene escapatoria, es necesario que decida si quiere o menosprecia a los hombres: si prefiere el valor absoluto de su actitud y el significado de su compromiso con ellos significaría que no ha dejado de menospreciarlos, pero si elige el amor será para preocuparse desde ese instante no ya de lo que hará por ayudarles sino de cómo ayudarles. No se le pide que se humille en la obediencia y en el anonimato sino que renuncie a esa preocupación por él mismo que hasta ahora ha transformado todos sus actos en gestos. Su solicitud es total porque Dios ha muerto, y si decide ayudar a estos hombres no podrá compartir con ellos esa conciencia de condición común. Entra en una total desesperación que ve salida cuando se da cuenta que Nasty también está solo; aún siendo el jefe de los campesinos está desesperado como él. Esto sirve a nuestro protagonista para darse cuenta de que, por primera vez en su vida, sufre por estar separado de los hombres. Se da cuenta que la soledad no es su privilegio, que no es su mal sino la condición que ha de afrontar permanentemente aquel que quiera encontrar a los otros.

Insistiendo todavía más en la relación entre la preocupación práctica y el amor hacia los hombres, parémonos en la expresión "He hecho gestos de amor" que Goetz usa para denunciar que el amor no le ha venido, que él no está dotado

para enamorar ni enamorarse. Claramente vive una confusión total similar a la que experimenta Hugo cuando declara que de los hombres sólo les interesa lo que pueden llegar a ser no lo que son. Confusión que en Goetz proviene de un menosprecio cuyo origen se centra en el fracaso de encontrar amabilidad en los otros. Pero es que, de hecho, cuando pretende amarlos tal como son, se fía de la omnipotencia de su amor -de su intención de amar- para transformarlos y encontrarlos amables: de aquí se explica que su furia contra él mismo sea mayor que contra ellos cuando se da cuenta de que no lo son. El amor que ansia Goetz es la revolución que pretende Hugo. Es necesario que los hombres se supediten; sin embargo los hombres, y todavía más desde que toman conciencia de su inferioridad, no quieren el amor que no se han ganado. Si la revolución puede ser pensada por un grupo de gente que se siente implicados directamente, estos son en definitiva los que la han de ejecutar. Resulta que los hombres -sean cuales sean sus debilidades y mediocridad- siempre acaban rechazando formar parte de una parte humana y materia prima de entre las manos de los que se implican por compromiso social o político. Y eso es, por ejemplo, lo que nuestro protagonista piensa del amor que algunos pretenden sentir por él:

"Karl:       ¿Así, tú me quieres?

Goetz:       Si, hermano mío, te quiero.

Karl :       (triunfante)   ¡Se ha traicionado, hermanos míos! ¡Nos miente! Miradme a la cara y decidme como alguien me podría querer. Y vosotros, jóvenes, todos los que sois, ¿creéis que sois amables?" (74).

Lo que Goetz había escondido en un principio es que para amar a los hombres es necesario ponerse a su alcance: al alcance de sus golpes. Pero él había querido estar por encima de ellos y quererlos a su manera: juzgándolos y menospreciándolos. El amor no es un derecho ni un lujo, ni un deber moral: el amor se destina a los otros y sólo es amor si los tiene en cuenta. No se ama si los hombres se deciden a amar por sí solo, si aquellos a quien se ama no están en condiciones de amarnos de la misma manera. El amor exige una reciprocidad y sólo se da reciprocidad entre dos conciencias comprometidas, sean cuales sean las respectivas situaciones en una empresa común. En el caso de Goetz creemos que no

---

(74) Ib. 196.

estaba en el mundo de aquellos hombres que él quería amar ya que no se había comprometido con ellos en nada. Por ello él había continuado siendo para ellos el señor, aquel que, hiciera lo que hiciera, jamás sería igual que ellos.

Si Goetz es un impostor es que ha nacido en la impostura, es que el mundo desde que ha aparecido, le ha hecho imposible cualquier postura. Si hace trampa es que está falseado, si su amor está replegado en él mismo y si ignora la modestia es que sólo ha sido amado por benevolencia: por hombres que, teniéndolo por una basura, se enorgullecían de amarlo pese a todo. Así ha sido afectado por la visión del otro el secreto más recóndito que él guardaba. El otro lo objetivaba menospreciándolo y utilizándolo para nobles actos. La falsedad en él no es el fruto de un capricho: es una reacción de defensa ante la concreta situación que presenta la dialéctica opositora entre los prójimos.

Dios, el Bien y el Mal son los elementos en los que nuestro protagonista se mueve jugando con ellos y buscando en ellos una posición desde la cual ubicarse para entender al hombre y desde ahí poder reconocer a sus semejantes:

" ....Porque en la obra hay una segunda escena. Por dos veces, llegan a un callejón sin salida: Dios destruye al hombre igual que el Diablo. A Goetz le queda una posibilidad mucho más radical: decide que Dios no existe. Esta es la conversión de Goetz, su conversión a hombre. Rompe con la moral de los absolutos y descubre una moral histórica, humana y particular. Se había decantado por la violencia por tal de desafiar a Dios y después había prescindido por completo de él. Ahora sabe que en ocasiones es necesario ser violento y a veces pacífico. Por lo tanto, reconoce a sus hermanos y se une a la revuelta de los campesinos. Entre el Diablo y Dios, elige al hombre" (75).

En la obra sartreana, el amor no sólo es contrario al absoluto sino que son del todo incompatibles ya que el mismo amor es también un absoluto (76). También se produce otra importante incompatibilidad: si Dios existe, el hombre no existe; y si el hombre existe, Dios no existe. Ambas incompatibilidades muestran que el amor va dirigido hacia el

---

(75) Entrevista de Marcel Pejú a Sartre publicada el 2 de junio de 1951 en Samedi-Soir, un semanario francés de gran tirada titulado "El Diablo y el buen Dios son iguales ... yo elijo al hombre".

(76) Sartre manifiesta, en unas declaraciones realizadas en una entrevista publicada en L'Intransigeant el 7 de julio de 1951 a Louis-Martin, que el amor que vive a modo de desesperación Goetz lo intenta suplir por Dios pero se da cuenta de que no es satisfactorio porque éste no le proporciona la relación sincera que busca con el prójimo. Por ello se decantará por otro absoluto más satisfactorio: el amor.

hombre porque en él se produce una reciprocidad -cosa que con Dios no sucede- necesaria que dará lugar a las relaciones entre los prójimos. Si Dios existe, éste suple la reciprocidad y la relación entre prójimos queda remitida a una incorrespondencia total. Es cierto, tal como señala Jean Duché (77) que el drama de la obra no se produce entre el Diablo y el buen Dios, sino entre el Bien y el Mal. Sartre lo corrobora: "es verdad. El problema es idéntico tanto si Dios existiera como si no. De todas maneras no se trata de establecer una moral para tenerlo contento, sino una moral basada en sí misma; si Dios existiera, el hombre le gustaría tal como es, capaz de aceptarse y de aceptar a los otros en su finitud (...) Goetz, al final así lo entiende. O sea que es absurdo decir que Goetz vuelve al Mal. Descubre la vía de una verdad humana" (78).

Una verdad humana que precisa de la ya mencionada reciprocidad, condición imprescindible para hacer posible las relaciones interpersonales que totalizan el compromiso social.

---

(77) Sartre le concedió una entrevista poco después del estreno el 7 de junio de 1951. Sartre accedió a la entrevista para salir del paso sobre algunos argumentos contrarios a la obra expresada por una parte de la crítica. Cuando se publicó esta entrevista, el 30 de junio de 1951, *Le Figaro Littéraire* precisó que las declaraciones de Sartre eran anteriores a la editorial de François Mauriac "Jean Paul Sartre, el ateo providencial", publicado en *Le Figaro* el 26 de Junio.

(78) Entrevista concedida a Jean Duché el 30 de junio de 1951 publicada en *Le Figaro Littéraire*.

"Kean" se presentó por vez primera en el teatro Sarah Bernardt el 14 de noviembre de 1953 bajo la dirección de Pierre Brasseur, que interpretó también el papel de Kean.

También en esta obra se observa la dialéctica opositora entre prójimos pero desde una doble perspectiva: un solo hombre desdobla su personalidad para desde ella posicionarse según convenga. Kean se define como el hombre envuelto en el cómico, el hombre con máscara que juega a ser sincero, mentiroso, insolente, apasionado, etc. quitándose una y poniéndose otra. En realidad, para algunos, no es un hombre:

Elena:                ¿Una ilusión? ¿Es que Kean no es un hombre?

El Príncipe:       No, señora. Es un actor.

Elena:                ¿Y qué es un actor?

El Príncipe:       Es un espejismo.

Elena:                ¿Y los príncipes? ¿No son ellos también espejismos?

El Príncipe:       Señora, eso no puede saberse más que acercándose a ellos hasta tocarlos". (79)

---

(79) "Kean" Alianza Losada, pág. 33.

Es un ser que constantemente culmina seres invadiéndolos para después abandonarlos y volver a ellos según su capricho. Sartre ha conseguido con este personaje describir un ser en auténtica libertad: "un ser-que-no-es-lo-que-es y que-es-lo-que-no-es, que elige como ideal de ser, el ser-lo-que-no-es y el-no-ser-lo-que-es. Escoge, pues, no recuperarse sino huirse, no coincidir consigo mismo sino estar siempre a distancia de sí". Kean se quiere a distancia de sí porque su actitud es una actitud de Mala Fe respecto a sí mismo y, en consecuencia, respecto a los demás.

Desde un primer momento, ya en el primer acto, deja constancia de no sólo la falsedad de sus actos sino de la falsedad de las situaciones que vive dentro y fuera del escenario. Por ello todas las pasiones en general están bajo su dominio: "...he sentido todas las pasiones; cada mañana tomo una que hace juego con mi frac y que me dura el día entero. Hoy he escogido la pasión de noble". (80) El hombre es una pasión inútil porque juega con ellas sin llegar jamás a saber realmente la validez de cada pasión. La pasión acompaña a nuestro personaje en ese juego de ida y vuelta que exige la

---

(80) Ib. 37.

relación con el prójimo pero en el caso de él será la misma pasión quien al final le confunda y no sepa realmente cuál es la realidad y cuál la ficción, cuándo actúa y cuándo no. Es más, perderá el sentido de la realidad transformándose en, con respecto al resto, una pasión acondicionada que contrasta con su verdadero ser. Recordemos el pasaje donde El Príncipe le pregunta a Kean "¿qué comedia está representando?" cuando Kean intenta salvar el honor de Miss Damby. En realidad Kean admite fingir afirmando que " represento una comedia, eso es todo". La naturalidad y sencillez con la que actúa confunde a los otros quines, susceptibles al convencimiento de la veracidad de sus actos, optan por creerle.

De la conversación con Salomón, su criado, también se desprende la falsedad de su persona. Sus bienes, su aparente riqueza, son una quimera; lo cierto es que está arruinado, no posee nada: "Todo es provisional. Vivo al día, en la más fabulosa impostura", le dice a Salomón. Siente una atracción irresistible por aquello que no es suyo. Cuando no lo puede adquirir lo goza por carencia: "Goza de todo lo que no es tuyo. Del aire, del tiempo, de las mujeres de los demás, de esas flores (le tira una rosa). ¡Goza, pero no poseas!". (81)

---

(81) Ib. 51.

Se le presenta a Kean la oportunidad de renunciar a sus pasiones a cambio de dinero con el que poder pagar sus deudas sin embargo, renunciará a ello para mantener su dignidad como actor y como hombre. La dignidad que avala su libertad: elegir ser lo que quiere ser en el momento que quiera. Tanto es así que en defensa de su libertad compara su figura con la de El Príncipe:

“El Príncipe: Señor Kean, ¿qué modo de hablarme es éste?

Kean: Monseñor, ¿qué modo de tratarme es éste?”

(82)

Se crea entre ambos un tú a tú y se rompen los formalismo propios entre la nobleza y la plebe. Esa ruptura le servirá a nuestro protagonista para acentuar todavía más su posición de casi Dios entre los hombres. La consecuencia será una relación hostil que se manifestará no sólo con El Príncipe sino con el prójimo en general para alcanzar un único fin: mantener inviolada su libre acción o, en palabras de Kean, “existir de verdad”. Pero es tanta la seguridad que tiene hacia sí mismo que con tal de defender “su reino”, su

---

(82) Ib. 73.

escenario, su teatro se enfrenta sin reparo al mismísimo Príncipe:

“¿Dónde creen que están? ¿En la Corte? ¿En un salón? En cualquier otra parte es Vuestra Alteza príncipe, pero aquí el rey soy yo, y digo que, o se callan al instante, o dejamos de actuar (...) si hay algo que los ociosos deben respetar es el trabajo ajeno”. (83)

Trabajo que consiste en representar una vida que no es la suya, pero llena de éxitos. La contradicción aparece cuando el prójimo usurpa su territorio y él reacciona siendo él mismo un hombre. Entonces es cuando su existencia adquiere cierto sentido porque, aunque continua la relación adversa hacia los otros, él se encuentra a sí mismo fuera de la interpretación. Y en esa situación de enfrentamiento con él mismo, su ira sincera contrasta con la falsa, la de la interpretación creando así un doble enfrentamiento -con él mismo y con los demás-: “...para una vez que me entra una ira

---

(83) Ib. 183 a 184.

verdadera, me hago abuchear (...) ¡Abajo Kean! ¡abajo el actor!" (84).

El reproche de nuestro protagonista hacia el prójimo -en la obra manifestado como público- se fundamenta en la Mala Fe del prójimo quien juega a lo mismo que Kean: cuando actúa, lo adoran pero cuando es él mismo, cuando pretenden recobrar su auténtica libertad de hombre sincero, lo odian. Odian al hombre y adoran al actor, a la falacia.

En la obra se aprecia un juego abierto entre el protagonista y los prójimos donde Kean, presa del desdoblamiento de su persona, pierde el control dialéctico dejándose arrastrar por la pasión amorosa que ni él mismo sabe si es o no sincera. La actitud del protagonista a lo largo de la obra es "de ser la propia víctima porque no sabe nunca quién es realmente, si actúa o sino actúa" (85). Pero lo que si es cierto es que nuestro protagonista adquiere, de una forma u otra, un compromiso social el cual no quiere ni puede eludir pese a sus continuas metamorfosis las cuales hacen difícil la comprensión recíproca.

---

(84) Ib. 185.

(85) Combat, 5 de noviembre de 1953.

En palabras de Sartre: " He creído que esta historia podría ser emocionante, la historia de un hombre que se hace actor para olvidar su resentimiento contra la sociedad y que extendió a su alrededor un tipo de fuerza revolucionaria".

(86)

La aventura en la que se inserta es la aventura personal de un hombre, por singular que sea, que sólo adquiere el valor humano en el momento en el que esta aventura le hace capaz de reconocer a los otros hombres y de querer a la humanidad. Toda aventura es singular y, en principio, hay una cosa común para todos: afrontar el mundo y la propia soledad. Los otros, evidentemente, están ahí desde el primer momento, "ya estaban"; moraban nuestra conciencia antes incluso que fuera conciencia de sí. Por ello resulta que: "aquello importante no es lo que el hombre hace de nosotros, sino aquello que nosotros mismos hacemos de lo que han hecho de nosotros" (87). Y de ahí la diversidad de personajes que aborda Kean para satisfacer su propia personalidad forjada en el exterior. Acaba siendo su propia víctima además de víctima

---

(86) Michel Contat y Michel Rybalka. "Un Teatre de Situacions". Barcelona, 1993.

(87) "El Ser y la Nada".

de los otros: ¡Callad, asesinos, vosotros lo habéis asesinado! Sois vosotros quienes habéis cogido a un niño para hacer de él un monstruo”, les dice enfurecido y quitándose la máscara. Han construido un monstruo para divertirse, para hacer de él uso social, para ser una vana apariencia; a su costa la gente sería se distrae. Si han hecho de Kean un monstruo es porque es un bastardo (88). Ante El Príncipe de Gales -“un bien nacido”- él es “un mal nacido”, “un cualquiera”.

Kean es Genet, Gotees, Hugo, Orestes; para ser más exactos es su perfecta representación. Es el mito del actor, el actor que no para de representar y que llega a ser: nadie porque no se reconoce en los objetos ni en él mismo. Este mito será también el del intelectual, al mismo tiempo bastardo, traidor y comediante: por excelencia, el impostor.

---

(88) Tal como señala F. Jeanson en “J.P. Sartre” pág. 69 y 70. Genet y Kean son comediantes con un común denominador: la bastardía. Ambos son utilizados socialmente porque no se les respeta.

Nuestro protagonista es un actor y eso significa poseer un extraordinario poder de decisión porque es esta decisión la primera cosa que ha de afrontar aquel que acepta mirar de cara su condición. Necesita actuar para los otros y para él mismo; cuando se cansa de actuar para los otros quiere dejar los gestos para pasar a los actos donde encontrará "sus propias fiestas íntimas". El hombre representa para mentir, para ser aquello que no puede ser, y representa porque está cansado de ser lo que no es. También representa para no conocerse, representa a los héroes porque es un cobarde, a los otros porque es malo; en definitiva, el hombre representa porque es mentiroso de nacimiento, porque quiere la verdad y la detesta a la vez. Por eso Kean siempre representa, nunca para de actuar. Se siente orgulloso de su situación de actor cuyo destino pasa por una conciencia del todo lúcida para acabar culminando en una incertidumbre. Mateu se quejaba de no poder sentir sufrimientos auténticos, verdaderos; Orestes envidiaba las pasiones de los vivos; Hugo no lograba experimentar la realidad de sus pensamientos; Garcín reclamaba la tortura real para huir de su dolor de cabeza - fantasma de sufrimiento-. Heinrich confesaba que eran los otros quienes sufrían, él no; y que Dios había permitido que los problemas de los otros le obsesionaran sin poderlos sentir jamás; Goetz hubiese querido ser Hilda para que la

realidad y el sufrimiento de los pobres le afectaran y Kean dice sufrir como un perro porque cuando le sucede una desgracia, ha de representar la emoción para sentirla. Pero a todo el mundo le pasa lo mismo. Nuestros sentimientos no son estados. Por ejemplo, la tristeza no es una cualidad de ser que se haya instalado en nosotros y, en consecuencia, estemos tristes en la medida en la que nos hacemos tristes. Somos conscientes de estarlo pero no lo estamos. Por ello, Kean no deja de ir detrás de sus sentimientos e intenta poner remedio a esa inconsciencia que los caracteriza.

No podemos pensar que en Genet su sufrimiento era un mero fuego. Lo único que hay es el sufrimiento y su manifestación ya que el sufrimiento es subjetivo; sin embargo se escapa del sujeto a no ser que se vuelva objetivo expresándose, mostrándose, haciéndose sentir fuera, en el mundo y delante de los ojos del otro.

Pero, ¿qué pasa si le otro rechaza (igual que Slick y Georges por Hugo, igual que Karl y los campesinos por Goetz) admitir nuestro sufrimiento? Y ¿Si estamos condenados a sufrir en soledad y fuera del mundo de los hombres? Pues que llega un momento en el que el sufrimiento se irrealiza. Kean, el auténtico comediante, sabe que está poblado de gestos, que

enamorado de una dama, la cual se ríe de él, acaba insultando al público -también al Príncipe de Gales y a un par de Inglaterra- dejando su papel en escena delante de todos, como si cometiera un auténtico crimen. Él se consideraba Otelo mientras el público le toma por Desdémona. Pretende un gesto sin esfuerzo del cual no tenga que dar explicaciones a nadie. Pero, en cambio, no: era un acto algo extraño. ¿Realmente lo había querido Kean? Su acto lo lleva a la perdición y en consecuencia a considerarlo "un suicidio de broma". Sin embargo, "habían cargado la pistola y el gran Kean se mató de verdad".

Habíamos señalado más arriba que esta inquietud, por más sincera que sea, acaba siendo una inquietud bella, una inquietud representada: la misma cuestión que se plantea Hugo. Este mismo tema era señalado por Genet como problema vital y aquí, Kean lo representa con un aire muy shakespeariano: "¿... un acto o un gesto? Esta es la cuestión". Pero una vez la comedia no es el patrimonio del actor profesional. Kean poseído por Hamlet, también es Orestes poseído por la moral aristócrata de los grandes hombres y de los grandes ejemplos, o Genet poseído por los prestigios de la santidad.

Como señala Jeanson: "es así como la tradición, la cultura o los valores de la época retienen nuestras intenciones, las pervierten, las truncan antes de que haya tiempo de expresarse". (89) Cada hombre tiene un papel ensayado, una figura cínica, al final elige realizarse en un personaje que le sugiera su situación. Somos actores y además trucados en la medida en la que no inventamos realmente nuestro camino y en que nos dejan ocupar por el otro quien nos apunta las actitudes que hemos de tomar. El infierno son los otros, en cualquiera de las formas presentes o ausentes. "No solamente los vivos son quienes nos hacen sufrir" dice Marx, " Los muertos también. El muerto atrapa al vivo" (90).

A Sartre tampoco le gustan las almas habitadas. Quizás no sea por casualidad que la pregunta de Hamlet obsesione a Kean: ¿Hamlet no es, al mismo tiempo, el muerto viviente que se deja devorar por un muerto y el desvelador que se toma por un hombre de acción?

---

(89) F. Jeanson "J.P. Sartre" Barcelona 1995.

(90) Marx Prólogo de "El Capital".

De una manera u otra, sufre de ser -en el interior de él mismo- alguien que no es él mismo. Al menos durante el tiempo que pretende ser cualquier cosa. Ya lo dijimos antes, es una actitud de Mala Fe la que le transforma en obligación de representarse a sí mismo aquello que originalmente no es más que la condición de la realidad humana; es aquella representación que hay en ella, aquella distancia inabastable que la separa de ella misma y que resulta ser su libertad. De esta distancia algunos toman conciencia y otros no. Pero también aquellos que toman conciencia la interpretan diferente según las situaciones respectivas en las que vivan. El bastardo -Kean- lo tiene más difícil que nosotros para descubrirla. Y una vez tomada conciencia del carácter injustificable de la existencia, Roquentín, por ejemplo, está excluido del mundo, está fuera: igual que Orestes que no creía en nada, igual que Hugo que no lograba tomarlos en serio, igual que Goetz el bastardo, igual que Kean, otro bastardo. Ha descubierto que todos juegan pero de golpe se pone él mismo fuera de juego, está solo; de ahí que diga que "mi sitio no está en ninguna parte, estoy de más". Y, evidentemente, todo el mundo está solo, todos estamos de más, somos en cierta medida unos bastardos; pero siempre existen los que se dan cuenta y los que, a base de Mala Fe, logran ignorarlo. Los primeros, al reconocer su soledad, tendrán el

peligro de pretender escaparse por algún medio que no sea el de los otros. Pero con el menosprecio que tienen por el Bien, las ilusiones y la seriedad de los otros, es, de hecho, a los otros a quien menospreciamos: la gente de Argos, la masa anónima, los burgueses o la "chusmas" , en resumen, esta absurda agitación de existencias ciegas a la cual se reducen nuestros semejantes cuando dejamos de ser uno de ellos. Sea como sea el medio que elegirán y el sentido que le querrán dar a este medio, e incluso acusando su libertad, sólo les restituirá de manera efímera su conciencia perdida. No habrán superado el orgullo de ser ellos mismos, de contar sólo con ellos, o sea, la vergüenza de haberse descubierto, un día, al mismo tiempo dependientes, ligados unidos al mundo y solos, excluidos de todo amor. Lo vemos claro en el caso de Kean Cuando dice que él estaba enfermo de orgullo; "el orgullo es el revés de la vergüenza", añade. El bastardo consciente tiene para Sartre -cuando habla de Genet- "una fabulosa necesidad de ser querido", pero se ha percatado de la naturaleza del amor que los otros le dan cuando tienen el capricho de quererlo; sabe que no es estimable pero que sirve de objeto a su piedad, a su sentimiento del deber, y que este amor lo mantiene a distancia, que este amor se dirige hacia lo que hay en él de infeliz o de payaso profesional y jamás a su persona en concreto, que sólo es su medio de defenderse de

él y del peligro que representa. Pero ellos, cuando se encuentran entre ellos, ¿se quieren más? Podemos ver a los Justos, la gente de bien, cojerse del brazo y degustar juntos su exquisita honestidad. Es un falso amor que sólo pide a los otros que dejen de existir por ellos mismos, amor tramposo fundado en el desconocimiento del otro, sentimiento vago y abstracto que subsiste porque se queda en el aire y que en el más mínimo enfrentamiento real se disiparía como el humo. Amor demasiado fácil que no compromete a nada, amor impotente, similar al del humanismo del autodidacta quien considera que sus amigos son todos los hombres, sin especificar en nadie porque así el compromiso es menor. Podríamos decir comedia de amor, donde los seres no son nada más que símbolos, figuras encargadas de representar los grandes valores que hacen el mundo habitable y tranquilizador.

También los humanistas, sean quienes sean, se odian entre ellos en tanto que individuos, naturalmente, no en tanto que hombres. Así, Kean, el bastardo, el cómico, el farsante, está forjado a juzgar el mundo porque se siente excluido de todo amor y, además, sufre; pero al mismo tiempo sabe que el amor no existe, que los otros se quieren tanto entre ellos de la misma manera que le quieren a él. De la

misma manera que el humanista quiere a todos los hombres, el bastardo condena a todos los hombres juntos. Esta es su gran tentación: consagrar su soledad oponiéndose a todos. Es ser, a los ojos de los otros, el Diablo pero a la vez ser Dios por sí mismo; estar equivocado, respecto a los demás, para asegurarse tener razón. El intelectual, el bastardo, Kean, el cómico, el comediante, son impostores porque revelan la impostura, es decir, que su perpetua actitud de poner en cuestión la inestabilidad y el escándalo de su situación, les hace ser monstruos, traidores, comediantes porque la totalidad de este mundo del cual han sido excluidos les puede parecer una auténtica comedia. Al final, para Kean, todo será falacia en el mundo humano porque los únicos que no hacen trampa no son, para él, nada más que miserables jóvenes cobardes, imbéciles mistificados.

Kean tiene la tentación de poner su ser al mismo nivel de su malestar; condenado por los otros, hará esta condena ineluctable incluso condenándose a condenarlos a todos. Tanto es así que se hará su cómplice y se condenará por aquella pretensión de juzgarlos bajo el punto de vista de Dios. Los otros simulaban que lo ignoraban, renegaban de él, lo tenían en cuarentena, le imponían un papel; sin embargo, él también se daba un papel: el de juez solitario. Si tenía a los otros

preocupados es porque se introducía entre ellos la negatividad de la conciencia, su poder de constatación; pero la moral de los otros, que es una moral del ser le coge por detrás y le mistifica en el mismo momento que él cree liberarse dirigiendo hacia ellos su propio menosprecio. Esta acción de retorno, que se quiere totalizar, acaba siempre anulándose ya que la negatividad que se quiere pura vuelve a caer en los parajes del ser. Kean, una conciencia infernal, únicamente preocupado por ser la lucidez, vanamente aferrada a un mundo que le ignora da vueltas sobre él mismo; prisionero de él mismo, sólo destruye mágicamente al precio de la propia degradación.

En estas condiciones está claro que el amor será siempre imposible entre los hombres. Si las únicas conciencias lúcidas para denunciar la comedia sólo saben responder con una comedia de sentido contrario, si la negatividad sólo aparece en el mundo para fijarse como negación abstracta e inoperante, entonces será el mundo humano íntegro el que dará vueltas y se pudrirá. La lucidez encuentra aquí la condena. Es una lucidez que se toma a sí misma como finalidad y la sociedad, por su parte, se defiende por inercia con su mistificador poder de asimilación; los más firmes propósitos y las intenciones más nobles se pierden con bastante

facilidad. De esta manera la sociedad está condenada a replegarse en sí mismo para asegurarse de la lucidez de las conciencias solitarias.

Pero las grandes conciencias solitarias no son las únicas conciencias del mundo. No sólo los bastardos grandes comediantes célebres; no todos los hombres preocupados por la libertad son hijos de reyes o profesores de filosofía; también están los negros, los judíos y los proletarios. También ellos son bastardos y traidores.<sup>(91)</sup> No son intelectuales pero no por ello carecen de lucidez: la suya es una lucidez diferente. Sabemos que Marx ha representado al proletario como el verdadero filósofo, como la clase que aboga por la liberación de toda la sociedad. Podemos tomar esta afirmación como un mito o como una representación válida del devenir humano; pero hay un punto que no parece contestable, y es que efectivamente la afirmación del universal al nivel filosófico continua siendo

---

(91) Bastardos porque nacen divididos en una doble pertenencia social. Constituyen una colectividad oprimida y humillada; hablando en propiedad, sólo hay una sociedad de la cual son miembros en el mismo nivel en el que lo son los ciudadanos de la colectividad dominante. Son traidores porque viven una situación híbrida que les obliga a actuar en los dos escenarios y combatir contra los opresores o al menos defenderse de ellos con los mismos medios que han recibido. El carácter objetivo de la traición es particularmente visible en el caso del proletario porque es el caso donde la integración parece más impulsiva y en el que, al mismo tiempo, el conflicto llega a máxima tensión en forma de lucha de clases. Pero convendría citar aquí "El Orfeo Negro" donde Sartre estudia la situación de los negros cogidos entre dos culturas y forzados, para reconquistarse de la más íntima alineación, a pasar una fase de pura negatividad, de oponer a los blancos valores "negros", es decir, a hacer ir en contra de ellos un lenguaje concebido para ellos e impregnado de una visión blanca del mundo.

abstracto mientras los hombres no comiencen a concretarlo, a realizarlo creando las condiciones necesarias para su buen funcionamiento. Así, toda filosofía es un idealismo desde el momento que propone una verdad sin indicar los medios de hacerla posible, de hacer que se pueda arreglar el mundo. Y el intelectual es un idealista en la medida en la que su conciencia, en una actividad sin efectos útiles, se hace unas cuestiones -y las opone a la realidad- que no pueden tener ningún sentido para la inmensa mayoría de los hombres, en situaciones concretas que el hombre las inflige. Así, lo contrario de la máxima lucidez es el sumun de la futilidad. En cambio, la lucidez de los oprimidos -más paciente, más simple y a veces puede llegar a ser "simplista"- tiene la ventaja de estar nutrida de necesidades materiales ineluctables y muy cotidianas. Aquellos que sufren la opresión en su propia piel, aquellos que ven constantemente amenazada su vida, están obligados a querer alguna cosa y a saber qué quiere. Luchan para obtener resultados prácticos y tangibles; y su lucidez, por desequilibrada que sea tiene sin duda más peso que muchas denuncias sutiles que tienen fuerza por ellas mismas. No se preguntan, entre otras cosas, si su sufrimiento es real o representado y si no quieren morir tienen que avanzar lo cual ya es un gran esfuerzo.

La verdad de Kean está en estas colectividades bastardas; la verdad de Gotees es la lucha de los campesinos contra los barones; el bastardo, como ha vivido su bastardía sin intentar disimularla, corre el riesgo de verse, tarde o temprano, como aquellos hombres que han estado reducidos a lo inhumano, acorralados en sus propios límites. Y lo que el hombre le enseña es aquello que una excesiva preocupación por ellos mismos le había impedido ver: hay una historia del mundo creada en el sí de la condición humana, de las condiciones muy diferentes de los hombres según cual sea la época y el medio social en los cuales les ha lanzado su nacimiento. Goetz era un bastardo en relación a un mundo estático el cual él consideraba como un bloque desde el exterior. El desequilibrio y el conflicto sólo se daban entre él mismo y el resto del mundo imaginario; pero acepta penetrar en este mundo real y comprometerse a participar en las luchas que lo dividen. Desde ese momento, el mundo se anima adquiriendo una nueva dimensión histórica porque ya no se trata de pasear por la superficie de este mundo una irritación que a veces es consecuencia del azar, sino de reconocer las fuerzas presentes. Antes de decidir ayudar, Goetz los menosprecia; pero sobre todo los omite. El mundo al cual pretendía oponerse era esencialmente el de la nobleza, hacia la cual su actitud era ambivalente. Kean no se

siente vivir hasta que se plantea la posibilidad de irse a la cama con la mujer de un noble y justifica esa acción diciendo que así se vengan de la nobleza. Pero también confiesa que "los príncipes me intimidan". Y Goetz dice "Me gustan los nobles (...) los asesino un poco, a veces, porque sus mujeres son fecundas y hacen diez por cada una que yo mato". Ambos necesitan a la nobleza para definir este mundo al cual quieren oponerse; este mundo le ha quitado el derecho de disfrutar como un noble. Uniéndose a los campesinos Goetz supera una vez más la bastardía original que había superado una vez cuando eligió ser excluido. Él no puede imaginar que condenando a los campesinos en interés de los campesinos obra en contra de él mismo.

Keant, al igual que Goetz, comprende que actuar realmente no era "actuar según él mismo" e intentar fundamentarse en su libertad sino recuperar en sí mismo ese "sí"; que es un obstáculo a las exigencias de la universalidad donde deben fundamentarse el mundo sobre la libertad. El auténtico sujeto, el sujeto que actúa, el que no está condenado a ver convertidos todos sus actos en gestos, es el que consigue despropiarse de su "yo"; superar en él cualquier carácter, toda preocupación por ser alguna cosa, toda tentación de dejarse atrapar en alguna naturaleza. Así,

nuestro camino, se ve capaz de tender subjetivamente al universo y de comprometer concretamente en el mundo humano empresas particulares donde aparece la dificultad en la cual Kean se encuentra enfrentado de entrada. Comprometer sus empresas es, de hecho, comprometerse en ellas recibiendo una cierta figura y encontrarse marcada y caracterizado a los ojos del otro; es entrar en el mundo de las conciencias-objeto, de las conciencias que se tratan mutuamente como objetos. ¿Es posible mantenerse en tanto que sujeto? Es decir, no dejarse poseer de nuevo por un personaje, una función, un carácter, un "yo". Se trata de conservar una eficacia real.

En realidad Kean no ha comprometido su bastardía en los conflictos reales de un sociedad real y la única colectividad bastarda que, de veras, le ha atraído no es tal: es una banda de truhanes, un grupo de individualistas bastardos, sus "compañeros de miserias" de los primeros años, sus "amigos" lo son por fidelidad que él les tiene. En él mismo y por él mismo, Kean es un traidor en estado puro. Hace trampas en todo falseando todo lo que toca. Políticamente su traición no tiene ningún efecto; sólo es un gesto. Mas sus gestos se pueden volver preocupantes para aquellos Justos que lo mantienen; la moral que se desprende de estos gestos -que

disfruta pero que no posee- es exactamente al contrario de la de ellas; para ellos sólo puede ser el Mal; y el Mal es la tentación.

Después de que los otros conviertan a Kean en un monstruo, la Inglaterra puritana lo excluirá otra vez y lo condenará al exilio. Pese a que todo es propicio, en esta época, a mantenerlo al margen de la realidad, a poner a fuera de juego a este perfecto jugador, él no deja de actuar para los mismos que le han proporcionado la gloria, "el opositor absoluto" del cual habla Sartre respecto a Genet (92).

El problema que comporta la impostura de un hombre, dirá Kean, es que él puede revelar la vuestra; continua diciendo que han hecho un puro espectáculo y pretenden mantenerse en un nivel superior pero no están protegidos de accidentes. Por poco que el comediante se sepa comediante, hay pocas posibilidades de que su espectáculo nos afecte. Mientras se contenta en representa a Hamlet, toda va bien, es un gran actor, está en el escenario, es el príncipe de Dinamarca, es una obra clásica, debidamente etiquetada, comentada, pulida,

---

(92) Por citar una fórmula de Merleau-Ponty: "Todo opuesto es un traidor, pero todo traidor no es más que un opuesto."

nivelada; una obra objeto entre todas las obras conocidas. Pero curiosamente representa a quien representa, a Hamlet: de golpe pierde esta simplicidad, esta unicidad de la cual se habían arbitrariamente revestido. El actor, en él mismo, era un papel pero si el actor ya no es un verdadero actor la situación en la cual creían estar respecto a él se hunde y es entonces la actitud de espectador la que parecerá un papel. La figura de nuestro personaje es una impostura fabricada por una sociedad que acaba girándose contra ella denunciando esa misma impostura. El traidor es aquel que ha sido lanzado a la soledad porque la sociedad le acusaba.

Kean una tarde saliendo de su papel para intimidar al Príncipe de Gales, traiciona a Lord Mewill y al público. Si esta traición es la más espectacular, no es tan seguro que sea la más eficaz porque el escándalo es demasiado claro, la indignación demasiado justificada y, a demás, la vive toda la colectividad. La verdadera traición reclama un estilo más insidioso que seguro que Kean lo traiciona más de verdad cuando incita a cada espectador a hacerse solitariamente esta pregunta de la cual él dirá, en el transcurso de una conversación un poco tensa con el embajador de Dinamarca que él también se la formulará: "...me pregunto si los

sentimientos verdaderos no son simplemente sentimientos mal representados". Aquellos grandes señores que justifican algunos de sus comportamientos, ¿no están representando un papel, y no hay entre ellos y él esta simple diferencia que ellos representan para algunas individualidades cómplices con las cuales están igualadas, cuando él, ha de representar para mil personas de las cuales está radicalmente separadas? A fin de cuentas todo el mundo representa y la impostura confesada acaba por desenmascarar la impostura avergonzada de ella misma. Y es que el comediante consciente consigue una situación límite: le es preciso representar tan bien como pueda, ser un comediante, y cuanto más lo consiga más -el hombre que lleva dentro- sentirá que disminuye su débil margen de realidad reclamando ser otra cosa que no sea un comediante. Así, tiene suficiente para que su propio papel en la escena resulte un signo de contradicción porque él representará a él mismo al mismo tiempo su papel y su drama real.

En el conflicto de Hamlet encarnará su propio conflicto, y esta vez será el vivo quien atrapará al muerto. De hecho, Sartre ha remarcado que el verdadero Kean había obtenido su primer éxito con el papel de Shylock sustituyendo otro actor y renovándolo completamente: "Había puesto en el

papel de Shylock su personaje de bastardo. Lo esencial de su aportación al teatro es eso: ha representado en lírica un papel de composición". (93) Esta es sin duda su traición más verdadera en la que Sartre nos hace pensar cuando escribe Kean. Traiciona al espectador haciéndolo adherirse a la denuncia de su propia impostura, traiciona a la sociedad representándola como una sociedad destronada y, para acabar, traiciona al propio teatro forzándolo a morderse él mismo la cola. Pero es que ha empezado por traicionar al bastardo -su héroe- revelando en él el traidor y, justamente, la traición más inoperante es la del comediante. Esta es sin duda la única manera de restituir la eficacia del teatro, y -como se consigue con la condena de los gestos y de los papeles- una última manera de representar en dos cuadros. Si el hombre es originariamente contradicción (al mismo tiempo trascendencia y facticidad, sujeto para él mismo y objeto para el otro), y ni la sociedad enfrentada aumenta esta fisura, ¿cómo podría escaparse de la necesidad -a la vez que trabaja para superar la contradicción- de estar a la vez dentro de su empresa para hacerla progresar y fuera para juzgarla, de ser a la vez espontaneidad actual y reflexión sobre el sentido de sus

---

(93) Entrevista concedida a Renée Saurel y publicada en *Les Lettres françaises* el 12 de noviembre de 1953.

actos? El teatro que rebata la realidad y que es rebatido él mismo en nombre de la realidad, ¿no es una de las mejores maneras de provocar a la sociedad a inflingirse su propio rebatimiento? Oigamos a Sarte en "Qué es literatura": A través de la literatura (...) la colectividad pasa a la reflexión y a la meditación, adquiere una conciencia desgraciada, una imagen sin equilibrio de ella misma, y que quiere modificarla y mejorarla constantemente".

Sintiéndose amenazado por este ejercicio público de la negatividad en el sí de una sociedad que él desearía satisfecha de ella misma y perfectamente trancada en ella, el Justo ideal no lee. La literatura, en diferentes grados, es siempre comprometedora; leer es siempre comprometerse en el universo del autor, ya que no se puede captar el sentido de las frases sin que rehagamos las operaciones según las cuales el autor las ha producido. Como la forma y el sentido son indisolubles, el hombre está obligado a adherirse a sus propias perspectivas e incluso antes de saber si las aprueba o no. ¿Qué podemos decir de una literatura que se quiere comprometedora y qué se puede decir de un teatro que se quiere teatro del compromiso?

Desde este punto de vista, el gran interés del teatro es que lleva al máximo la tensión, esencial en toda forma de literatura, entre el grito a la libertad y el recurso a los efectos más propios para fascinarla. El autor ha de esperar del espectador que confíe en el drama y no deje de restituirle su propia verdad, más allá de los decorados, de la absurda mecánica del telón, de los aplausos, de los entreactos, más allá del físico o la edad de los actores y de este tipo de segunda personalidad que han adquirido en la escena y en el transcurso de sus papeles anteriores. Pero también sabe que su obra no llegará al público si no logra chocar, alterar suficientemente la imaginación de este espectador, impresionarlo, trasvasarlo, sorprenderlo y violarlo.

Más que cualquier otro género literario, el teatro recurre a la mentira porque es necesario escribir palabras fuertes y presentar actitudes. El teatro es principalmente puesta en escena donde toda palabra, todo gesto ha de admitir una cierta inflamación o distorsión derivando en monstruosidad. El lenguaje se hace elocuencia, los sentimientos se declaman, los personajes y las situaciones se acaban transformando en mitos. Es el terreno de lo mágico, lo prestigioso, de la grandiosidad. Y cuando Goetz aprende, por

fin a dirigir, su orgullo hacia la modestia, esta última está como embrujada, insertada en el círculo mágico del teatro; el resultado es una modestia heroica.

El proyecto de Sartre en Nekrassov, obra editada en 1955, fue realizar una obra satírica que contemplara la estructura misma de la realidad. Dentro de este proyecto se atisba una acertada crítica a la prensa o mejor, en palabras de Sartre, "a una determinada prensa que utilizaba ciertos procedimientos de propaganda anticomunista" (94).

La obra en sí habla de un estafador que se hace pasar por un ministro soviético tráfuga y que hace revelaciones sensacionales a la "gran prensa" el día antes de unas elecciones parciales. Para Sartre es una verdad exagerada: "Nekrassov nos hace pensar en Matusow, el famoso testimonio fiscal (anticomunista) de los tribunales americanos. Este sí que nos sería un personaje de farsa (...) si no fuera porque lleva a mucha gente a la prisión (...) Naturalmente este tipo de obras pueden suscitar reacciones (...) La sátira de derechas siempre es tolerada: ya veremos si la de izquierdas

---

(94) Entrevista hecha antes del estreno de la obra recogida en "Combat", 7 de junio de 1955.

lo será" (95). Se trata precisamente de desmitificar porque esta obra subraya la voluntad sartreana de abordar la realidad social sin mitos. En el *Diablo y el Buen Dios*, ya abordaba esta misma realidad, pero a través de mitos. Ahora Sartre quiere ser claro como el agua porque vale la pena recordar que se da un divorcio entre los temas que quiere tratar y el público de la época del estreno de los teatros parisinos. En el fondo representar una obra como esta en tales condiciones es una paradoja. Respecto a la dialéctica cosificadora, los personajes la ejercen entre ellos sin límites y ello sin ser unos personajes del todo negros: Sibilot no es un simple periodista vendido. También lo engañan y es víctima de la ideología que defiende su diario. Palotin es un apasionado de su oficio: la información; Nekrassov, el estafador individualista, se lo pasa muy bien, se cree que es el eje central pero de hecho, también es un simple engranaje del sistema y, como todos los otros, ha de llevar el juego hasta las últimas consecuencias. Todos no hacen otra cosa que expresar un determinado estado de cosas. Las instituciones, las estructuras, determinan a los hombres.

---

(95) Entrevista publicada en "L'Humanité" (que como otros periódicos comunistas dio soporte a la obra sin reservas) el día 8 de junio de 1995 coincidiendo con el estreno.

Los personajes aparecen víctimas de una situación, más que no de una personalidad. En otro contexto podría ser diferente. Es por ello por lo que una sátira de izquierdas ha de ser una sátira de las instituciones y no de los individuos.

La libertad de Georges es ultrajada por la buena voluntad de un vagabundo y por una revolucionaria. Siente una opresión social que le lleva a ser un objeto en manos de las decisiones de los otros. También juega a ser actor, su rol social es todavía más complicado que el de Kean porque lo suyo han de ser auténticos actos, no gestos. Georges sabe limitar de forma adecuada la frontera del otro posicionándolo y adecuándolo en el terreno más propicio para él. Logra del prójimo su aprobación engañándole, utilizando su Mala Fe como un arma de doble filo:

“Eso no es nada. Yo iré levantando los velos, uno a uno, y verán cómo es el mundo. Cuando lleguen a desconfiar de su hijo, de su mujer, de su padre; cuando se miren ustedes en el espejo preguntándose si no son ustedes comunistas sin saberlo, comenzarán a entrever la verdad” (96).

---

(96) “Nekrassov”. Losada Alianza, Madrid 1982. Pág. 165.

Su capacidad de relacionarse con el prójimo pasa por su habilidad para engañarle, crearle confusiones y aturdirle. Georges actúa como Kean, pero a diferencia de él reconociendo su Mala Fe:

“Georges: Me siendo a mí mismo.

Sibililot: ¿A ti también?

Georges: A mí ante todo. Tengo demasiada inclinación por el cinismo: es indispensable que yo sea mi primer engañado. Sibilot, me muero. Me sorprendes en plena agonía.

Sibilot: ¿Cómo?

Georges: Valera se muere para que renazca Nekrassov”. (97)

Georges tiene claro que la identidad de las personas puede alterarse, de hecho somos una masa, un colectivo por identificar individualmente. No es importante ser quien eres sino a lo que puedes llegar a ser en tu proyección, en tu libertad:

---

(97) Ibidem, 172.

“Georges: ¿Quieres decirme por qué?

Sibilot: Porque tú no eres Nekrassov.

Georges: ¿Y tus papeles, son válidos?

Sibilot: Sí.

Georges: ¿Por qué?

Sibilot: Porque yo soy Sibiot.

Georges: Ya lo ves: no son los papales los que prueban la identidad.

Sibilot: Bueno, no, no son los papeles.

Georges: ¿Entonces? Pruébame que eres Sibilot.

Sibilot: Todo lo el mundo te lo dirá.

Georges: ¿Cuántas personas son todo el mundo?

Sibilot: Cien, doscientas, no sé, mil...” (98)

---

(98) Ib, 179.

Georges juega con la voluntad unánime de la mayoría. Lo vemos cuando le dice a Sibilot que él no puede negar las verdades fundadas en el consenso universal. La dialéctica cosificadora se expresa aquí por medio del antagonismo que Georges crea entre la verdad y la mentira. La Mala Fe es el hilo conductor entre esa dialéctica y la realidad. Lo real no existe porque es manipulable, moldeable, falseable. La auténtica existencia es aquella que goza de la aprobación democrática, aunque haya sido forzada en el mismísimo seno de La Mala Fe. Georges es un auténtico maestro en la mentira; su Mala Fe e incluso le supera delante de la mediocre honradez de Sibilot quien es aleccionado por Georges a comprender la autenticidad de la Mala Fe y la gran obertura al mundo exterior que ésta le proporcionará. Desde ella puede relacionarse sin prejuicios, sin talla social y, además, sin escrúpulos de obrar bien o mal. Es una gran justificación delante del prójimo y de él mismo. En definitiva, es una especie de fórmula para combatir el mundo exterior donde las relaciones, dentro de la reciprocidad agresiva, sociales son ineludibles. Aprender a ser honrado -objetivo de Georges hacia Sibilot- es relativamente fácil en este contexto, sólo hay que admitir el consejo que Georges le hace:

"Bien. Deja a un lado tus certidumbres personales y convéncete de que son falsas, ya que nadie las comparte. Son ellas las que te exiliaban. Vuelve al rebaño; acuérdate de que eres un buen francés". (99)

Volver al rebaño, a la unanimidad, a la comprensión social, a la relación ineludible del prójimo conmigo, significa entrar en el juego; someter nuestra identidad al libre albedrío. De ahí que Georges hable de la "sinceridad colectiva" refiriéndose a la predisposición del ser a aceptar la Mala Fe para entrar en el juego dialéctico.

La habilidad de Georges para cambiar de personaje es, otra vez, similar a la de Kean. Cuando se ve amenazado de ser sorprendido por Verónica en su suplantación de Nekrassov, vuelve a actuar como un estafador:

"Cuando salí de la URSS tenía seis meses y mi padre era ruso blanco; no debo nada a nadie. Cuando tú me conociste, era un estafador genial y solitario, hijo de mis obras. Pues bien, sigo siéndolo: ayer vendía falsos

---

(99) Ib, 183.

inmuebles y falsos títulos; hoy vendo falsos informes sobre Rusia. ¿Dónde está la diferencia? En fin a ti no te agradan especialmente los ricos: ¿es un crimen tan grande engañarlos?" (100)

Queda temporalmente desvelado por una mirada certera, hábil, más que él mismo. Sin embargo ese descubrimiento no afectará tanto a su condición de hombre como el hecho de sentirse culpable por ser responsable directo del despido de algunos trabajadores del diario. Aquí la sensibilidad de nuestro protagonista es, en realidad, una metáfora que Sartre utiliza para mostrarlo contradictorio. La sensibilidad de un farsante, de un estafador no parece que pueda ser estimulada por nada que no forme parte de su interés egoísta. Otra contradicción, digamos también metafórica, aparece en la figura de Mouton quien ante la negativa de Nekrassov -el farsante- a reconocerlo como integrante de la lista diseñada por el PCR para fusilarlos, reacciona viéndose excluido, marginado, separado del resto de la sociedad elitista que formarán parte de una hecatombe

---

(100) Ib, 198.

colectiva y gloriosa. Mouton pone al servicio de los demás su vida, su existencia: más vale morir y ser reconocido que vivir y ser ignorado.

En Nekrassov se muestra de forma abierta como la gran mayoría de los personajes juegan premeditadamente varios papeles: Demidov es trotskista, titista, maoísta y bolchevique según le conviene; el claro ejemplo de Georges, ya citado, y él mismo. Es una implicación total de todos los personajes en el juego dialéctico cosificador.

Sartre formuló un juicio más bien severo, sobre Nekrassov, que apareció en Les Cahiers libres de la jeunesse, número 1, el día 15 de febrero de 1960. En él viene a decir que es una obra fallida porque la tendría que haber centrado en el diario y no en un periodista que, personalmente no tenía ningún interés. Habría sido más interesante mostrarlo prisionero de los engranajes del diario. La crítica consideró que la obra era mala. Sartre atacaba a la prensa y la prensa contraatacó.

El 23 de septiembre de 1959 se presenta por vez primera en el teatro de la Renaissance y dirigido por Vera Korone "Los secuestrados de Altona". La importancia de la obra pasa por una valoración positiva del mismo autor sobre ella. En 1955, después de Nekrassov, Sartre decía que consideraba que, por su parte, no tenía nada más que decir a la burguesía y no tenía la intención de volver a escribir para el teatro en aquellas condiciones. Sin embargo las condiciones en las que se representaron "Los secuestrados de Altona" no fueron demasiado diferentes del resto de sus obras dramáticas anteriores. ¿Significa eso que Sartre cambió o bien pensó que en el mundo o en el teatro había cambiado alguna cosa? Para él lo que cambió fue la situación :

"Cuando representé a Nekrassov, en Francia, la violencia física no estaba tan extendida como ahora: no estaba elevada al rango de las formas de represión. Ciertamente, existía un aparato represivo, pero era el aparato tradicional, normal, si se me permite decirlo. Ahora se ha producido un hecho que me parece muy grave, la creación en Algeria, y en Francia misma, de un nuevo aparato represivo del cual nadie puede justificar la necesidad en nombre de la situación" (101).

---

(101) Entrevista concedida al crítico Bernard Dort en la Revista Théâtre Populaire núm. 36, 4t. Trimestre de 1959.

Pero el desarrollo del sistema capitalista no tuvo ninguna relación con las torturas practicadas en Argelia. E incluso se podría sostener la proposición contraria. Estas torturas comprometen la causa del capitalismo: la parte más lúcida de la burguesía era consciente de ello.

Esta fue la razón por la cual Sartre creyó necesario evocar el problema así planteado: evocarlo al teatro, es decir, para todo hombre, para la mayoría y también para los burgueses. En el teatro sartreano cuando se habla críticamente de los intereses profundos de la burguesía éstos no están siendo aludidos directamente sino que se alude también a la relación implícita y explícita de la burguesía con los problemas que ella misma genera; bien sean políticos, sociales o económicos.

Las mistificaciones ligadas al capitalismo aparecen con una progresiva nitidez: los burgueses las conocen y se adaptan. Si excepcionalmente toleran que les sea mostradas, inmediatamente devalúan el hecho de que sean mostradas. Pero si sólo quieren evocar un fenómeno marginal en relación con este desarrollo histórico, si que se puede hacer -es lo que Sartre hace- delante de un público burgués. De todas formas,

Sartre no escribió "Los secuestrados de Altona" para un público exclusivamente burgués, él consideraba que estos hechos marginales debían mostrarse para toda la población sin reservas. La Francia de la época mostraba un racismo no exclusivo de la clase Burguesa, sino una reacción común a medios fundamentalmente opuestos que luchan entre ellos y defienden intereses contradictorios. Entonces, ¿Por qué no intentar suscitar una contra-reacción en estos medios? Esta es la razón por la cual nuestro filósofo pensó que "Los secuestradores de Altona" podría ser representada en esa dualidad opositoria que muestra el público burgués y el público del pueblo llano. Y es que en esta obra intentó desmitificar el heroísmo militar mostrando su relación con la violencia incondicional. Eso, concierne a todos pese a mucha dialéctica que haya entre las partes.

Esa dialéctica aparece en la obra introducida, en un primer momento, por la mirada:

Werner: Cuando yo miro a un hombre a los ojos me  
siendo incapaz de darle órdenes.

El Padre: ¿Por qué?

Werner: Porque siento que vale tanto como yo.

El Padre: Míralo por encima de los ojos. (Tocándose  
la frente) Aquí, por ejemplo, donde no hay  
más que hueso". (102)

La dialéctica se produce doblemente porque además de manifestarse entre la relación adversa de padre e hijo se manifiesta entre el que manda y el que obedece. Aprender a obedecer no es tan difícil como saber mandar porque mandar implica un juego complicado entre prójimos. Werner sabe que la responsabilidad de aceptar, casi obligado, la mayor empresa de construcciones navales le creará una dualidad difícil de superar entre él que manda y el prójimo que es mandado. Mas la solución que le propone El Padre, ante su declaración sincera de impotencia e incapacidad de llevar a cabo la dirección de la empresa, le mantiene inserto en esa dualidad cuya dialéctica será difícil de superar. "Para saber mandar sólo hay que pensar que eres el otro, de esta forma se puede actuar en nombre de cien mil hombres", es el consejo de

---

(102) "Los secuestrados de Altona" Alianza Losada, Página 21.

su padre. Mandar, dar órdenes, es en el fondo una labor mecánica que ni siquiera el burgués -Werner- la tiene que pensar. Sólo ha de ejecutar aquellas órdenes que su asesor - un empleado- le dé a conocer.

La mirada volverá a aparecer durante la obra con el mismo efecto cosificador y, a veces, agresivo: "Me estás mirando: me arde la nunca. ¡Te prohíbo que me mires! ¡Si te quedas aquí, ocúpate de tus cosas!" (103) le dice Frantz a Leni después de una larga discursión. Frantz nota la mirada ajena e incluso sin presencia física, se cree objeto de todos, que está a merced de todos. Su susceptibilidad es tal que le obliga a esconderse en su habitación durante trece largos años. Sólo su hermana Leni tendrá acceso a él; pero pese a eso ella también le cosificará. Es un ermitaño que busca en su soledad, cada vez más desviada hacia la locura, vencer el contacto material con el prójimo.

El techo de su habitación donde se halla recluido será personificación del otro. A él es a quien se dirige cuando reprocha su relación pasada y futura:

---

(103) Ib, 112.

"Frantz: (alzándose de hombros)  
....Tú estás ahí, yo te abrazo, es la especie que se acuesta con la especie, como cada noche lo hace en esta tierra mil millones de veces. (Hablando hacia el techo)..." (104).

La pretensión de Frantz es salvar a toda la humanidad a la vez sin ayudar a nadie en particular. Por eso, en principio, niega su ayuda a Johanna, su cuñada, y a Werner, su hermano, quines por otra parte son los auténticos secuestrados por el sistema burgués que lidera El Padre. Frantz vive un cautiverio premeditado, pensado; es en el fondo una huida, un escape de sí mismo y hacia los demás. Aunque la locura embriague su ser, éste queda del todo satisfecho porque esa misma locura le mantiene alejado de los demás, del compromiso social, de las relaciones interpersonales. "Volver a ver la luz del día" sería para él dejar su refugio, abandonar su locura y destruirse lentamente. En otras palabras, la aparente vida

---

(104) Ib, 115.

auténtica de la que goza se envuelve toda ella de una auténtica Mala Fe real que le hace separarse de la sociedad, esquivándola, evitándola pese a todo. Pero no contará con que la presencia y mirada de su cuñada cambie su planteamiento e incluso en ocasiones reconozca su Mala Fe:

"Johanna: (lo mismo) Usted no la querrá jamás. Tiene la mentira metida hasta los huesos.

Frantz (seco y distante) ¡Ah, querida, no tenía más remedio que defenderme! (Una pausa. Después, con más calor.) Yo anunciaré de inmediato al ilusionismo cuando... (Vacilando)

Johanna ¿Cuándo?

Frantz Cuando la ame más que a mis mentiras, cuando usted me ame a pesar de mi verdad." (105)

Una vez más, en el teatro sartreano, se produce -tal como vamos señalando a lo largo del análisis de las obras teatrales- una constante: la mirada como elemento cosificador y reaccionario. La mirada impulsa a, por medio de la rivalidad, accionar unos mecanismos de defensa ante la persuasiva presencia del otro. La soledad que busca Frantz no

---

(105) Ib, 208 a 209.

sólo es el confort de su propia vida sino también es una forma de atraer la presencia del prójimo -de Johanna- llamando su atención. Su mirada lanzada hacia Frantz servirá para que éste reaccione admitiendo el enfrentamiento dialéctico y al final dar solución a la trama de la obra. Él reconocerá su Mala Fe y pondrá fin a su estrategia de huida para admitir su cosificación, su papel de objeto-víctima que le ha tocado vivir.

Los personajes muestran entre ellos una lucha constante: El Padre con los hijos, los hijos entre ellos y Johanna con todos a la vez. Esta oposición entre contrarios tan arraigados sirve para que la obra tenga esa fuerza que le permite plasmar un problema histórico -la situación moral de los alemanes al finalizar la segunda Guerra Mundial- y, a la vez, personificarlo en uno de los protagonistas: Frantz.

Hemos visto como el teatro sartreano acaba -con "Las manos sucias" y después con "EL Diablo y el buen Dios- en una denuncia del teatro (búsqueda del heroísmo, pasión por lo absoluto, grandes actitudes y gestos definatorios), para culminar en el Mito del Comediante. Hemos comprobado también que el personaje por excelencia de este teatro es el Bastardo: aquel que, en desequilibrio en el mundo humano, se

encuentra en una situación de lucidez respecto a las contradicciones de la conciencia y de las comedias que ésta hace. Y hemos observado que el intelectual es un bastardo. Está en "el mundo al margen de los intelectuales" separado por una determinación social y personal, pero que habiendo conquistado su lugar en el seno de la sociedad de los justos, ha elegido sus nuevas relaciones. En cambio, -precisa Sartre- no tiene ninguna simpatía por los escritores y los artistas, "medio payasos y medio brujos". La distancia entre el intelectual y el escritor no siempre es evidente en un primer momento; y por ejemplo, en el caso del mismo Sartre creemos que lograba fácilmente, en su relación con los otros, no representar al escritor. De todas maneras, lo es y, con él, podemos estar seguros que aunque caracteriza a los escritores tal como acabamos de ver no lo hace a la manera como el fariseo designa fuera de él el pecado; en los rasgos en los que se les atribuye debe reconocerse algún aspecto de él mismo.

Este aspecto podría ser, precisamente, el mismo que Roquetin se exaspera de descubrir en él: la necesidad de aventura, el gusto de lo novelesco, de lo heroico, de lo patético, de lo sublime. Un domingo por la tarde escribe en su diario:

"...Entonces sentí mi cuerpo inflarse de un gran sentimiento de aventura... Por fin me pasa una aventura... Soy feliz como un héroe de novela... Estoy solo, pero camino como un grupo que baja por una larga ciudad...". Y al día siguiente por la mañana: "¿Cómo pude escribir, ayer, esta frase absurda y pomposa?... No necesito hacer frases. Escribo para esclarecer algunas circunstancias. Mal fiarse de la literatura... Lo que me repugna, en el fondo, es haber sido sublime ayer por la tarde. Cuando era joven, cuando tenía veinte años, me emborrachaba y, después, explicaba que yo era un individuo del tipo de Descartes. Sentía que me inflaba de heroísmo, me dejaba llevar, me gustaba. Después de eso al día siguiente, sentía tanto asco como si hubiese despertado en una cama de vómitos... Ayer, ni siquiera tenía la excusa de la embriaguez. Me exalté como un imbécil. Necesito limpiarme con pensamientos abstractos, transparentes como el agua". Al final de la tarde de ese mismo día, Roquetin escribirá que ha trabajado en la nueva obra sobre el marqués de Rollebon "con un cierto placer": "Más todavía

porque eran consideraciones abstractas sobre el reinado de Paul I. Después de la orgía de ayer, me he quedado todo el día con los botones muy tensos. ¡No había de haber apelado a mi corazón!..."

Este debate entre la austeridad del intelectual y los desbarajustes del hombre que explica historias, podemos estar seguros que no se da sólo en Roquetin. Por poco que se fije el lector de Sartre no tardará demasiado en ver transparentar en su obra el héroe rechazado socialmente, el enamorado de las grandes actitudes, de los bellos papeles y de las situaciones patéticas, el hombre al cual no cuesta demasiado imaginárselo que está afrontando una masa exaltada (Orestes en la escena final de "Las moscas") o interviniendo en el último momento para arreglar una situación que todo hombre cree perdida (Goetz), o amenazando con un revólver y conseguir persuadir al agresor que no dispare (Hoederer, Hug, Fred, Lizzie). "La aventura" más admirable, para él, es la historia real de Genet (106) oponiéndose solo y victorioso a toda una sociedad.

---

(106) "San Genet, comediante y mártir", obra no comentada ampliamente en este trabajo pero si haremos constantes referencias de ella en relación al problema con el prójimo.

Podemos ver, además, aquel otro carácter común a todos los ejemplos que acabamos de evocar: el heroísmo siempre consigue dominar la situación con la magia del verbo. Aquellos que han excluido a Genet no lo admitirán hasta que se convierta en Poeta.

Aquí aparece un tipo de brujería, cosa no demasiado sorprendente porque igualmente el hombre siempre permanece, en cierta manera, "un brujo para el hombre": "el mundo social, en principio, es mágico" (107); y sólo podría llegar a serlo como el universal concreto. Al mismo tiempo que un héroe refutado, es un mago refutado que transparenta en la obra de Sartre: un hombre más o menos siempre tentado de recurrir a la seducción y de probarse que tiene poder en el mundo sólo ejerciendo el pensamiento. Estos dos aspectos que acabamos de señalar -la grandeza (que pretende denunciar las mistificaciones implicadas por algunos valores morales como los de "nobleza", "elegancia", etc., Sartre no duda en utilizar diversas veces, y positivamente, el término de "grandeza" cuando reflexiona sobre la aventura de Genet) y la fascinación- se encuentran y coinciden precisamente en lo

---

(107) "Esbozo de una teoría de las emociones".

espectacular, es decir, en lo teatral, o aunque, en un mundo un poco menor, en el novelesco (donde destacan en "La Náusea", Roquetin y Annie, en "Las manos sucias" el último diálogo entre Hoederer y Jessica, y en "Kean" el primer diálogo entre Kean y Anna Damby). Aquí vemos al farsante o "farolero" refutado; tenemos reunidos a los "medio-payasos" y "medio-brujos", en el personaje del intelectual transformado en escritor. Tenemos al comediante perfecto, el perfecto orador ("la ley de toda retórica es que es preciso mentir para ser verdad", San Genet), el Príncipe de las falsas apariencias el gran Falseador, que acaba por hacer caer la verdad en la trampa de sus mentiras, la simplicidad en la trampa de sus artificios ("imitaré el natural hasta que se transforme en una segunda naturaleza, Kean), el traidor que traiciona el Bien por el Mal y el Mal por el Bien (en los "personajes" de Genet, de Gotees o de Kean); y finalmente el Autor, que se apasiona tan espontáneamente por estos "torniquetes" diabólicos donde el ser se convierte en no-ser y recíprocamente (San Genet) y por "estas facetas" donde el Bien ya no se distingue del Mal (Goetz: Este es un acto como a mí me gusta... ¿Es bueno? ¿Es malo? La razón se pierde") y por todas las formas de este juego infernal en el que la conciencia se libra al vértigo de una reflexión sobre sí

misma indefinidamente reproducida (véase el tema de la diplomacia en Kean, acto I escena 3).

En una primera aproximación este es el aspecto clandestino y "rechazado" de Sartre. Nuestra dificultad será que, según toda apariencia, de ningún modo no se trata de una refutación. Efectivamente es preciso comprender que en Sartre la necesidad de apelar a la libertad de los otros es tan viva, tan esencial, como la necesidad de seducirlos. El intelectual -el prosista-filósofo- busca en su definición el mismo título que el escritor, este fascinador en prosa, poeta por oposición. Se puede decir que ninguno de estos postulados no los podríamos definir ni siquiera parcialmente, y que su "definición", si el hombre cree necesario esbozarse una, sólo puede proceder de su tensión dialéctica.

Roquetin, enamorado de la aventura y reprochándose constantemente, Genet quien sólo encuentra un camino hacia los hombres en la medida en la que su poesía del Mal (falsa salida en el origen, solución trucada, imaginaria y solipsista) la inclina sin él quererlo a la preocupación por la comunicación que caracteriza la prosa. Toda la obra de Sartre está basada y dramatizada por esta dialéctica. Esta mutua y permanente contestación en él, del filósofo al

comediante y del comediante al filósofo, ¿por qué medio Sartre la habría podido expresar más en su totalidad que en el teatro? Lo cierto es que la verdad del teatro es poner en escena un diálogo. Pero la filosofía es diálogo en sí misma, postula la reciprocidad de las conciencias. El comediante, en cambio, se da al espectáculo sólo para fascinar, es decir, para que le aprueben unas libertades que él no podría reconocer como tales ya que se dedica precisamente a alimentarlas; evidentemente se dirige a los otros, pero no es para dialogar con ellos, y la única respuesta que espera es su propio cambio, su trasvase. Así, el teatro de Sartre se muestra obsesionado por un diálogo fundamental entre la actitud del Diálogo y la del Monólogo, entre la elección de la reciprocidad y la elección de la fascinación. Teatro del teatral donde el espectáculo se gira contra lo espectacular para contrarestarle, reprimirlo; donde el dramaturgo -a la vez filósofo de la comedia y comediante de la filosofía- trasciende su propio conflicto haciéndose Dios. El teatro aquí, se recupera totalmente, se identifica con su esencia y finalmente se puede cerrar en él mismo. Kean, en el papel de Otelo y después en el de Kean monologa delante del público londinense del siglo pasado. Brasseur, cuando representa a Kean monologa delante del público parisense de la época de Sartre quien al escribir a Kean busca con nosotros, a través

de tantos diálogos seductores, el más liberador de los diálogos. El último significado de Kean es que el comediante consciente sólo puede denunciar la comedia si continua representándola. Cuando, Kean en plena escena, ha sustituido de golpe los celos de Otelo por los suyos propios, sin duda, ha desconcertado al público pero sin abrirles los ojos. Ha provocado un escándalo que le constaría la libertad a no ser por el Príncipe de Gales que le cambia la cárcel por el exilio. Pero es su actitud ulterior la que nos interesa. Le hemos visto como intentaba convencerse de haber actuado, después confesar que sólo había hecho un gesto; ahora se imaginará que este gesto volverá a coger fuerza si lo prolonga con una negación total de su arte; pretendía haberse convertido en el "Señor Edmond", vendedor de quesos. Pero vuelve a tratarse nuevamente de un teatro espectáculo, de un simple gesto. "Fortinbras y el Sr. Edmond -explica él con rabia- son de la misma especie: son lo que son y dicen lo que es. Les puedes pedir qué tiempo hace, la hora que es y el precio del pan. Pero sobre todo no intentes hacernos hacer comedia". Como ha estado loco hasta el punto de creerse Hamlet, Fortinbras, y como su locura se ha objetivado en fracaso, Kean renunciará a ser "Kean", es decir nadie, una pura apariencia, para poder ser alguien: "El Sr. Edmond" un Justo, "alguien lleno de ser" (San Genet). Y por eso, sin

duda, sería un acto pero en el mismo sentido que el suicidio de Hugo también lo era. De hecho cuando estaba a punto de lanzarse a la Verdad (es decir, a la pura positividad fijada en él), Kean lo repugna de la misma manera que Goetz repugnó lanzarse al Bien cuando estaba a punto de hacerlo. Goetz : "El alba y el Bien han entrado en mi tienda y no más alegres... Puede ser que el Bien sea desesperante..."; Kean: "Cuando el hombre es falso, todo es falso a su alrededor. Bajo un sol falso, el falso Kean cuidaba los falsos sentimientos de su falso corazón. Hoy este astro es de verdad. ¿No crees, Salomón, que la verdad habría iluminar, habría de cegar? Es verdad, es verdad que soy un hombre acabado. Pues bien, no me lo acabo de creer". Pero si Goetz se ha obstinado duramente mucho tiempo, Kean se apartará enseguida de esta tentación de absoluto; con la ayuda de Anna, parece ser que escogerá la paciencia del relativo. Es que él habrá comprendido, en primer lugar, que de todas maneras es preciso recorrer a la comedia para lograr superarla: "Eso vendrá poco a poco... Imitaré el natural hasta que sea una segunda naturaleza". Finalmente, Anna y Kean se irán a Washington, se casarán y harán la comedia.

Las estrategias del teatro sartreano son: utilizar prestigios para denunciar el recurso al prestigioso,

sostenerse en falsas apariencias para designar la verdad, poseer para liberar mejor y seducir para liberar. Pero si Sartre se preocupa por fascinar y seducir es porque todos, pocos o muchos, estamos en situación de ser seducidos, y lo estamos con unas finalidades bien diferentes de las suyas. Lo que Sartre denuncia a través de la magia del espectáculo es la actitud "mágica" del hombre que finge una "fe", se deja poseer por un papel, por una misión que no deja de aturdirlo y cegarlos para poder coger con seriedad el personaje que habita en él. Teatro de la libertad, el teatro sartreano es, indisociablemente, un teatro de La Mala Fe. Pero la Mala Fe no es un mal que nos viene como un accidente, sino que es la situación original de toda conciencia en tanto que es libertad. Es la ambigüedad, la contradicción que define el estatuto de nuestra existencia en tanto que dada a ella misma.

De este teatro de La Mala Fe y de la bastardía ¿quién más que el bastardo podría ser el autor? El bastardo es el que asume nuestra bastardía común y original; pero, a demás, es preciso que su situación particular le impida esconderse igual que nosotros estamos tentados a ello. Y podemos demostrar sin gran esfuerzo que todo filósofo es necesariamente un comediante. Es por eso por lo que el teatro

de Sartre se puede considerar bajo un ángulo lírico, en el mismo sentido que Sartre decía del "verdadero" Kean que había representado en lírica un papel de composición. Pero Sartre es el perfecto bastardo, el bastardo ideal, aquel cuya bastardía no procede de un accidente.

En "Las palabras", publicada en 1963, Sartre escribía a partir de muchas notas que había tomado desde el 1954, sobre su propia infancia. Huérfano de padre fue recogido junto a su madre, joven viuda, por su abuelo materno, Karl Schweitzer que los recibió con las manos abiertas. Pero el mismo Sartre se considera bastardo: "Yo era el falso bastardo". Totalmente aceptado y, en consecuencia legítimo, sucedió que no se encontró nada justificado en la medida en la que los sentimientos de acogida -a través de los cuales le testimoniaban que tenía su lugar en el mundo- le parecieron enseguida demasiado forzados, escénicos y representados: "Mi abuelo era muy comediante, y yo también; todos los niños lo son más o menos". Un comediante por un lado, un comediante por otro, y el clima de fuego se instala en su vida cotidiana; comprendemos que Sartre, desde muy pequeño, ha tenido un "lugar" bastante bueno para no tomarse en serio ese "lugar" para él solo. Aquel niño que nadie se atrevía a replicarle ni el ser ni el derecho a la existencia, es

curioso como el azar le pone en situación de replicarse él mismo y de correr sin trabas detrás de alguna justificación de su vida.

Y esta bastardía se refleja en su vida creativa, en sus personajes y en su expectativas filosóficas. Ser bastardo es ser diferente, estar desarraigado socialmente pero a la vez comprometido; y comprender que ese compromiso social es ineludible y que pese a todo desarraigo y contradicción con el prójimo éste nos fundamenta, nos necesita y nosotros lo necesitamos.



# **1. HACIA LA SOCIALIZACIÓN DEL SER-PARA-OTRO**

" Los mismos hombres que establecen las relaciones sociales conforme a su prioridad material producen también los principios, las ideas y las categorías conforme a sus relaciones sociales"

(K.Marx. "Miseria de Filosofía")

## **1.1. RARETÈ, PRAXIS Y DIALÉCTICA**

Aparte de la polémica existente en cuanto a la evolución o no evolución de "El Ser y la Nada" hacia "Crítica de la Razón Dialéctica" lo cierto es que en el ámbito de esta segunda obra aparecen muchos componentes de sus creaciones anteriores. La subjetividad permanece como una realidad fundamental mientras que la praxis individual es aquella sobre la que reposa la inteligibilidad del movimiento dialéctico. La única realidad práctica y dialéctica es la acción individual y después la exterioridad como terreno donde la libertad se alinea perfilándose así el dualismo de una realidad compuesta cuyos elementos bipolares están separados. Es del todo imprescindible escoger: o el hombre como inicialmente sí mismo o inicialmente otro distinto de sí. La dualidad planteada tiene como respuesta que la

necesidad para el hombre es captarse originalmente como otro que él no es dentro de una dimensión de alteridad.

Si bien es cierto que en "El Ser y la Nada" su reflexión sobre la libertad está regida por una metodología esencialista -en tanto que el problema de la liberación del hombre tiene sentido sólo desde un planeamiento ontológico- también es cierto que en la "Crítica de la Razón Dialéctica" Sartre no abandona la libertad definida en "El Ser y al Nada". La realidad humana continúa comprometiéndose siempre dentro de una terminología de futuro y de proyecto.

Desde el tema del Otro y el problema de la intersubjetividad, son tres los aspectos que queremos resaltar como enfáticos de la estructura de esta obra: primero la necesidad de hacer reposar las categorías del "nosotros" sobre el individuo, segundo rechazar el otorgamiento de cualquier realidad metafísica a esta experiencia del "nosotros" y tercero la afirmación de que la unidad de clase se funda en el reconocimiento del conflicto con el otro y que no existe la complementariedad entre el nosotros objeto y el nosotros sujeto.

También tal como señala Adolfo Arias si bien es cierto que en su denuncia de toda conducta de huida ("Mala Fe") la

moral que se anuncia en "El Ser y la Nada" es una moral de la energía, de la responsabilidad (1) pero puramente individual, también es cierto que Sartre se dio cuenta rápidamente de que lo individual es abstracto y que al querer la libertad descubrimos que ésta está dependiendo de la libertad de los otros y la de los otros de la mía. En consecuencia esa moral de la salvación es susceptible en caer en la reflexión moral del intelectual.

De ahí que delante de esta realidad histórica que se caracteriza por la lucha de clases Sartre se cuestione si la conversión individual a la autenticidad no es, como otras conversiones, una conducta de huida (2). Puesto que el problema moral nace de que la moral es para nosotros a la vez inevitable e imposible.

---

(1) J.A. Arias Muñoz "J.P Sartre y la dialéctica de la cosificación" pág. 179 a 180. Madrid 1987.

(2) Esta cuestión se la formula en "San Genet, Comediante y mártir" cuando señala que "toda moral que no se ofrece explícitamente como imposible contribuye a una mistificación y a la alienación de los hombres".

La acción es la responsable de darse a sí mismo sus normas éticas en ese clima de insuperable imposibilidad. Es desde esta perspectiva desde donde debe examinarse tanto el problema de la violencia como el de la relación que se establece entre los fines y medios. De ahí que el problema moral quede orientado en el ámbito de la praxis dentro de "Crítica de la Razón Dialéctica".

Gervais ha plasmado ese encuentro de la problemática moral con el pensamiento sartreano de la "Crítica de la Razón Dialéctica" (3) manifestando que allí se encuentran los temas referentes a las conductas de huida, de conversión o de superación (aparición en grupo), de la libertad como fundamento necesario y como reconquista a realizar (la alienación por lo práctico-inerte) aunque también enriquecidos por la actividad mediadora de la materia. Y todo ese estudio desde la totalización histórica.

De esta manera y abandonando aquella parte de la actitud natural en la que la violencia provenía de la presencia del otro, Sartre introducirá el tema de la rareza ("raretè") el cual le permitirá desarrollar una teoría del mal que

---

(3) Gervais, Ch.: Y a-t-il un deuxième Sartre? A propos de la "Critique de la Raison Dialectique", en Rev. "Phil. Louvain", 1969, pág. 70 a 103.

descansará sobre la circularidad dialéctica de la praxis y de la materia. En consecuencia la tarea de la moral es trabajar para liberar a la Historia de su inhumanidad y devolver al hombre a sí mismo: "La Moral humaniza la Historia, la cual le ofrece, a su vez, su verdadero campo de acción. De forma que la realización de la historia queda como el único y auténtico absoluto a perseguir porque no es exterior al hombre: es el hombre mismo en su relación con el mundo y con el otro, por lo que, en último término, la Historia y la Ética se confunden (...) La verdadera ética funde y disuelve las morales alienadas, en tanto que es el sentido de la Historia: es decir el rechazo de toda repetición en nombre de una responsabilidad incondicionada de construir al hombre" (4). Como consecuencia, no puede decirse que Sartre haya abandonado las cuestiones fundamentales de su filosofía. Nos atrevemos a decir que con seguridad plena que una cierta complementariedad se da entre las posiciones de "El Ser y la Nada" y la "Crítica de la Razón Dialéctica". Por todo ello no podemos hablar de ruptura, sino de profundización en la

---

(4) Ibidem, pág. 99 a 100.

problemática ya que para conocer el pensamiento sartreano es imposible desgajar esas dos obras fundamentales.

El objetivo sartreano es la comprensión de la Historia para mostrar un principio: el de su inteligibilidad. Al definir un método adecuado, descrito por Sartre como progresivo-regresivo- nos conduce a la explicación de tres conceptos nucleares que deben aclararnos el sentido sartreano de la Historia que es el objetivo básico de esta obra. Rareza, praxis y dialéctica son los tres hilos conductores.

La rareza (5) (raretè) funda la posibilidad de la historia humana en tanto que toda la aventura humana, al menos hasta donde Sartre la describe, es una lucha encarnizada con la escasez. La estructura de la escasez aparece como unidad en todos los niveles de la materialidad trabajada y socializada, y en la base de cada una de sus acciones pasivas.

La escasez es una relación fundamental humana ya que es ella la que hace de nosotros esos individuos que producen

---

(5) El término rareté es utilizado en la obra desde una perspectiva económica: escasez, que corresponde a la tercera significación del término rareza en español. Desde ese significado será desde donde nosotros lo interpretaremos.

esta Historia y que se definen como hombres. Sin la existencia de la escasez se puede concebir una praxis dialéctica pero estaríamos desprovistos de nuestro carácter de hombres, es decir, perderíamos la singularidad propia de nuestra historia. La escasez, en tanto que relación fundamental de nuestra Historia y como determinación contingente de nuestra relación unívoca con la materialidad, fundamenta la posibilidad de la historia humana.

La historia nace de un desequilibrio brusco que agrieta a la sociedad en todos los niveles; la escasez funda la posibilidad de la historia humana y sólo su posibilidad en el sentido en el que puede ser vivida. Debe entenderse de lo dicho que la escasez no funda la Historia en ningún caso sino que es un medio que la hace posible. Y es medio porque es una relación unitaria de una pluralidad de individuos, es decir, es relación individual y medio social de una relación intersubjetiva. La escasez -en tanto que campo donde coexisten los individuos- realiza la total pasividad de los individuos de una colectividad como imposibilidad de coexistencia. De ahí que nuestro autor cuando hable de la escasez se refiera a que la sociedad siempre elige a sus muertos, a los seres excedentarios, si quiere subsistir. Para cada uno el hombre existe en tanto que hombre inhumano o

también como especie rara, extraña. Eso provoca un conflicto intersubjetivo pero no significa necesariamente que este conflicto esté interiorizado y vivido ya con la forma de lucha por la vida, sino solamente que la simple existencia de cada uno esté definida por la escasez como riesgo constante de no existencia para otro y para todos. Este riesgo constante de aniquilación de mí mismo y de todos no sólo lo descubro en los Otros, sino que soy yo mismo este riesgo en tanto que Otro, o sea, en tanto que designado con los Otros como posible sobrante por la realidad de lo circundante. Es una estructura objetiva de mi ser ya que soy realmente peligroso para los otros y por medio de esa totalidad negativa para mí mismo en tanto que formo parte de esa totalidad.

Sólo desde este análisis puede entenderse la violencia tan asimilada a la escasez. Violencia que aparece como estructura de la acción sujeta a la escasez como elemento motivador. La violencia siempre es contra-violencia, es decir, es respuesta a la violencia del otro. Es el insoportable hecho de la reciprocidad rota y de la utilización sistemática de la humanidad del hombre para realizar la destrucción de lo humano. De esta manera se evidencia que el infierno son los demás: el hombre está

constituido como inhumano y esta inhumanidad se traduce en la praxis por la aprehensión del mal como estructura del otro. De ahí que ya se trate de matar, de torturar, de sojuzgar o sencillamente de confundir, mi fin es suprimir la libertad extraña como fuerza enemiga, es decir, como la fuerza que puede rechazarme del campo práctico y hacer de mí un "hombre más" condenado a morir. De cualquier manera en virtud de la escasez y por medio de ella se hace posible la historia humana la cual se caracteriza por la relación de conflicto, bien individual y bien colectivo.

Sobre el fondo de la escasez se desarrolla la praxis humana la cual es considerada en toda la obra como la única realidad inteligible. A la hora de definirla Sartre lo hace identificándola con un proceso y lucha: "Proyecto organizador que supera las condiciones materiales hacia un fin y se inscribe por el trabajo en la materia orgánica como modificación del campo práctico y reunificación de los medios para alcanzar el fin" (6). La praxis, unida al proyecto que retiene y devela la realidad rechazada por ese movimiento mismo que la supera, es a la vez conciencia y libertad.

---

(6) "Crítica de la Razón Dialéctica II" pág. 687

Aparecen así unidas necesidad y libertad con un único objetivo: devolver a la historia su singularidad al evitar la fijación en la pura necesidad. En consecuencia: "Sartre se ha separado del análisis de los marxistas distinguiendo un doble ámbito: el de la inercia y el de la acción" (7). De ahí la necesidad de retornar atrás y estudiar las primeras relaciones del hombre con el mundo.

Para Sartre el concepto de praxis pasa por dos ideas centrales: sólo hay hombres y relaciones reales entre ellos, y el hombre está mediado por las cosas en la medida en que las cosas están mediadas por el hombre (8). El hombre no es libre en todas las situaciones tal como pretendían los estoicos; al contrario, los hombres son esclavos en tanto que su experiencia vital se desarrolla en el campo práctico-inerte y en la medida en la que ese campo se halla originariamente condicionado por la escasez: "El campo práctico-inerte es el de nuestra servidumbre, y esto no significa una servidumbre ideal, sino el avasallamiento real de las fuerzas "naturales", de las fuerzas "maquinadas" y de

---

(7) Vèdrine H "Les philosophies de l'Histoire. Declin ou crise? Paris, Payot, 1975.

(8) Expresión que se conoce como circularidad dialéctica.

los aparatos "antisociales". Esto quiere decir que cada hombre lucha contra un hombre que material y realmente le aplasta en su cuerpo y que él mismo contribuye a sostener y a reforzar por la misma lucha que individualmente libra contra sí. Todo nace en esta línea, que separa y une a la vez las grandes fuerzas físicas en el mundo de la inercia y de la exterioridad (...) con los organismos prácticos" (9). Este peso de lo práctico-inerte, medio de la escasez, reino de la necesidad, no es suficiente en sí mismo para poder hablar de la historia. En este estadio de lo inerte padecemos la pasividad interiorizada de la trivialidad que nos transforma en individuos aislados. En este universo de lo práctico-inerte -medio a partir del cual es posible la historia- el individuo se encuentra en un ámbito donde domina la necesidad, la escasez y su consecuencia inmediata es: la violencia y la alienación. Aquello que hace posible la historia será justamente gracias a la libertad: "No se comprenderá nada de la historia humana si no se da uno cuenta que esas transformaciones tienen una multiplicidad de agentes, en tanto que son producidas por acciones libres individuales.

---

(9) CRD I, pág. 369

La pluralidad serial como unidad inorgánica sólo llega a esta multiplicidad por mediación de la materia trabajada en tanto que transforma los trabajos individuales en la unidad negativa de una contra-finalidad. De esta manera, la praxis sola, en tanto que aparece entre la multiplicidad inerte (y abstracta) del número y la exterioridad pasiva (igualmente abstracta) de lo psicoquímico, es "en su libertad dialéctica" el fundamento real y permanente (en la historia humana y hasta hoy) de todas las sentencias inhumanas que efectúan los hombres a través de la materia trabajada". (10) Desde este ángulo, la libertad no se define jamás como esa conquista de sí y del mundo, sino que expresa esa "naturaleza" que tiene el hombre de ser otra cosa que naturaleza. Recordemos que en "El Ser y la Nada" Sartre lo denominaba "proyecto", ahora en "Crítica de la Razón Dialéctica" lo denominará "totalización". Así, mientras lo orgánico y lo orgánico se mueve en el terreno de la pura exterioridad, con la praxis y el proyecto se produce un profundo cambio: lo que era antes exterioridad y pluralidad inerte es ahora totalizado con vista a la obtención de un fin.

---

(10) CRD I, pág. 370

Este análisis nos lleva a un problema: ¿cómo alcanzar esos fines? ¿Cómo a partir de la inercia y a través de la praxis se intenta dar el salto a la historia? Creemos que Sartre responde a estas preguntas cuando trata el tema del Grupo.

El grupo no es esa realidad descrita por los sociólogos como una relación binaria entre un individuo y una comunidad, sino que es algo nuevo. La constitución de un grupo exige que se supere no sólo la relación que pueda existir entre el todo y las partes, sino que es imprescindible tener en cuenta lo que se llama el "tercero" como fundamento de la relación humana: "El fundamento de la relación humana como determinación inmediata y perpetua de cada uno por el Otro y por todos no es ni una puesta en comunicación a priori hecha por un gran Standardista, ni la indefinida repetición de comportamientos separados por esencia. Esta ligazón sintética (...) no es otra cosa que la praxis misma, es decir, la dialéctica como desarrollo de la acción vivida en cada individuo, en tanto que está pluralizada por la multiplicidad de los hombres en el interior de una misma "residencia" material. Cada existente integra al otro en la totalización en curso, y de esta manera (...) se define en relación con la totalización actual que el otro está haciendo (...) La

relación se ha descubierto por la mediación de un tercero (...), aun cuando los hombres estén cara a cara, la reciprocidad de su relación se actualiza por la mediación de este tercero "contra el cual" se vuelve a cerrar enseguida" (11). Sólo así los miembros del grupo pueden totalizar las reciprocidades del otro: es una mediación entre sí y los otros.

Es una doble mediación entre cada tercero con el grupo y los otros terceros de una parte, de una mediación entre los terceros y el grupo. De esta manera surgen nuevas relaciones entre los individuos que ya no están atomizados, sino que se totalizan para fabricar una respuesta inédita para una nueva situación.

El grupo en fusión produce la ubicuidad de todas las libertades en una mediación de mediaciones donde se realiza lo que cada uno buscaba implícitamente sin poder realizarla en soledad. Entonces, la inteligibilidad del grupo se opone a la de la serie que, al totalizar sobre el modo de la exterioridad, permanece siempre pasiva, mientras que el grupo en fusión completa la libertad.

---

(11) CRD I, pág. 186-187

Para sobrevivir, el grupo se reestructura en dos tiempos que en la obra se expresan como juramento y terror. Por el juramento, cada uno se asegura contra el otro y viene definido como "reciprocidad mediana". Pero conviene precisar que no es un juramento tipo contrato social; es una idea reguladora que tiene como objetivo hacer posible la seguridad del grupo.

El grupo también viene caracterizado por una doble circularidad: una estática y otra dinámica. La primera arranca al grupo del colectivo organizando la actividad común como una especie de máquina bien rodada y la segunda crea los diversos procesos que aparecen en el interior del grupo y que tiende a degradarlo y a hacerlo recaer en el colectivo. Creemos que en el análisis sartreano del grupo y del tercero hay una manera inédita de fundar las relaciones entre el individuo, el otro y lo que resulta de la acción colectiva. Al considerar el tercero bajo la forma de una doble mediación se supera el esquema binario en el que se estaba hasta entonces, y por esta doble mediación los individuos salen de su alteridad inicial y luego son mediados por la situación que engendra la urgencia de la acción. La situación deviene en mediadora porque cada uno mediatiza y vive a través del otro su propio proyecto y el proyecto común. Ahora la

historia no se reducirá a la búsqueda de "motores" sino a descubrir la dinámica propia de cada grupo o subgrupo en su configuración particular.

Nos falta precisar el sentido de dialéctica y determinar su papel en el objetivo final de la inteligibilidad de la historia. Sartre pretende ir más allá que Marx (12); quiere que su obra responda a las críticas de los positivistas y de los "idealistas materialistas", a los cuales considera dogmáticos. Es del todo necesario plantear el problema de la extensión y los límites de una razón dialéctica.

Precisando el término dialéctica -siempre en el contexto sartreano- podemos decir que no es otra cosa que la totalización la cual sustituye claramente a la "Aufhebung" hegeliana y desempeña el mismo papel que la "estructuración" en el plano de las antropologías contemporáneas. Tiene un significado de "movimiento" hacia la totalidad pero no en la totalidad en sí misma. Pero también hemos de tener presente que no hay dialéctica constituyente de totalidades en el

---

(12) De él dijo Sartre que jamás realizó su proyecto de escribir sobre la dialéctica.

terreno de la naturaleza. De forma que afirmar el primado de la totalización sobre la totalidad no significa otra cosa que la afirmación de la irreductibilidad del sujeto totalizante, por un lado, y por otro, el enraizamiento de la dialéctica en la praxis de este sujeto.

Cuando describe ese proceso de totalización que constituye la dialéctica tan sólo describe la totalización como medio para construir la objetividad social tratando demostrar que para que lo social pueda ser inteligible es necesario que se funde sobre lo individual. La razón es clara para nuestro filósofo: lo social no nos es dado en primer lugar, pues ello no sería otra cosa que una realidad de hecho, y como tal, ininteligible, ya que: "no hay comprensión más que cuando puede reunirse una praxis con la intención de un organismo práctico o de grupo" (13). Pretender que lo social sea inteligible es rehusar a pensarlo como naturaleza y buscar la génesis a partir del individuo teniendo en cuenta que -en virtud de la circularidad dialéctica- el individuo es siempre social. La reflexión va dirigida del para-sí al para-otro, de la dispersión al grupo.

---

(13) CRD I, pág. 161

Desde este paso del para-sí al para-otro surgen los intereses y objetivos -tan contrastantes entre sí- de una razón analítica y una razón dialéctica. La razón dialéctica que la crítica trata de hacernos patente no es una razón que se aplique desde fuera a la historia, sino que es el resorte y el sentido mismo de la historia. En consecuencia no se diferencia radicalmente de la praxis: "La dialéctica y la praxis son una y la misma cosa: son, en su indisolubilidad, la reacción de la clase oprimida frente a la opresión" (14). Todo conocimiento ha de inscribirse en la historia y está unido a una empresa, a una tarea. Así, el ser con el que se identifica el conocimiento no es un dato bruto, inerte y opaco, sino que es siempre "materia trabajada".

Si la praxis es el reino de la razón dialéctica, la naturaleza es el reino de la razón analítica. La razón analítica es "una praxis opresiva" que tiene por efecto inevitable el suscitar para la clase oprimida la dialéctica como racionalidad.

---

(14) CRD II, pág. 742

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

Primero. Como la afirmación de que hay una dialéctica sufrida y una dialéctica hecha. Sufrida porque el hombre hace la historia sobre la base de unas condiciones anteriores, y hecha porque la historia es el resultado de la acción de los hombres. De ahí estas afirmaciones: "Si existe algo como una razón dialéctica, se descubre y se funda en y por la praxis humana en hombres situados en una sociedad determinada y en un momento determinado de su desarrollo. A partir de este descubrimiento hay que establecer los límites y la validez de la evidencia dialéctica: la dialéctica será eficaz como método siempre y cuando se mantenga "necesaria" como ley de la inteligibilidad" (15)

Segundo. Estos individuos que hacen la historia no actúan más que a través de contradicciones, de tal manera que la dialéctica aparece a la vez como resultado y como fuerza totalizante: "La única inteligibilidad posible de las

---

(15) CRD I, pág. 118

relaciones humanas es dialéctica, y esta inteligibilidad, en una historia concreta cuyo verdadero fundamento es la escasez, no puede manifestarse sino como reciprocidad antagónica. No sólo la lucha de clases como práctica no puede más que remitir a un desciframiento dialéctico, sino que es ella la que, en la historia de las multiplicidades humanas, se produce necesariamente sobre la base de condiciones históricamente definidas, como la realización en curso de la racionalidad dialéctica. Nuestra historia no es inteligible porque es dialéctica, y es dialéctica porque la lucha de clases nos produce superando lo inerte del colectivo hacia los grupos dialécticos de combate" (16).

Tercero. Esta dialéctica es porque remite a una praxis que se constituye "en y por el universo material, como superación de su ser objeto por otro al revelar la praxis del otro como objeto" (17). Además de que una estructura particular de la materia y del mundo impone su determinación al hombre.

---

(16) CRD II, pág. 744

(17) CRD I, pág. 132

Estructura que depende de la necesidad y de la escasez. De aquí que, en última instancia, la dialéctica no exista más que porque la historia remite a la praxis, la cual, a su vez, no se compromete a sí misma más que por una diferencia entre el ser y el hacer, la pasividad y la actividad. La debilidad teórica del marxismo no se encuentra en el contenido que él da de sus descripciones (lucha de clases, relaciones de producción, etc.) sino en la misma imposibilidad que encuentra para determinar la dialéctica y su estatuto.

Pese a todo, el análisis sartreano no acaba, se queda en el plano de la totalización sincrónica y no ha considerado la profundidad diacrónica de la temporalización práctica. El movimiento regresivo de la experiencia crítica, termina diciendo, que nos ha hecho descubrir la inteligibilidad de las estructuras prácticas y la relación dialéctica que une entre ellas las diferentes formas de multiplicidad activa. Ha intentado fijar las bases dialécticas de una antropología estructural; ahora cree que es preciso dejar vivir libremente esas estructuras, hay que dejarlas oponerse y componerse entre ellas.

Queda por probar que "la suerte no está echada" (18), la única posibilidad de la libertad existe en la victoria sobre la escasez. Que el hombre sea capaz de superar esta escasez interiorizada es una posibilidad. Pero sigue existiendo la posibilidad de que la humanidad no entre jamás en el reino de la libertad. La liberación de la libertad humana de la opresión es la única oportunidad, el único porvenir del hombre. Pero este porvenir no está inscrito en las cosas, porque la realidad humana no es una cosa. Sin embargo, a nuestro juicio, el paso a la liberación de la libertad humana de la opresión sólo es posible cuando se logra comprender que la radical vivencia ética pasa por la praxis del ser-con-otro sin ser-contra-el-otro. Es decir, cuando se sustituye la dialéctica de la cosificación por la dialógica de la comunicación.

---

(18) Audry C.Sartre y la realidad humana. Madrid, Edaf, 1975.



## **1.2. LAS RELACIONES HUMANAS COMO**

### **MEDIACIÓN ENTRE LOS SECTORES**

#### **DE LA MATERIALIDAD.**

Dice Sartre en la "Crítica de la Razón Dialéctica" que "como somos hombres y vivimos en el mundo de los hombres, del trabajo y de los conflictos, todos los objetos que nos rodean son signos". Ciertamente las significaciones provienen del hombre y de su proyecto pero se plasman en las cosas y en cómo se ordenen. Siempre todo es significativo y las significaciones nos muestran a los hombres y las relaciones que se establecen entre ellos a través de las diferentes estructuras sociales. Sin embargo, esas significaciones sólo aparecen cuando somos significantes nosotros mismos. Así nuestra comprensión del Otro no puede ser jamás contemplativa porque lo que nos une a él es, en realidad, un momento de nuestra praxis; o sea, una manera de vivir. Nuestra comprensión del Otro pasa necesariamente por fines: "... para luchar, para frustrar al adversario, hay que disponer a la vez de varios sistemas de fines ". (19) Los diferentes sistemas de fines -dobles, triples, etc.- que utilizan los otros condicionan con

---

(19) "Crítica de la Razón Dialéctica". Pág. 124.

fines. Tanto es así que las nociones de alienación y de engaño sólo tienen sentido en la medida en la que roban los fines y los descalifican.

La Historia determina el contenido de las relaciones humanas en su totalidad y esas relaciones remiten a todo. Mas no es la Historia la que hace que haya relaciones humanas en general. Tampoco son los problemas de organización y de división del trabajo los que han hecho que se establezcan relaciones entre estos objetos primero separados que son los hombres. Si la constitución de un grupo o de una sociedad tiene que ser posible, es que la relación humana es una realidad de hecho permanente en cualquier momento de la Historia que nos coloquemos. E incluso entre individuos separados que pertenezcan a sociedades de regímenes diferentes y que se ignoren una a otra. La separación absoluta consiste en que cada individuo sufre en la exterioridad radical el estatuto histórico de sus relaciones con los Otros o que los individuos en tanto que productos de su propio producto instituyen relaciones entre ellos. Claro está a partir de las que ya han establecido las generaciones anteriores. Es decir, las relaciones entre los hombres son en todo momento la consecuencia dialéctica de su actividad en la misma medida en que se establecen como superación de relaciones humanas sufridas e institucionalizadas: "El hombre sólo existe para

el hombre en circunstancias y en condiciones sociales dadas, luego toda relación humana es histórica. Pero las relaciones históricas son humanas en la medida en que se dan en todo momento como la consecuencia dialéctica de la praxis, es decir, de la pluralidad de las actividades en el interior de un mismo campo práctico". (20) Esto lo muestra muy acertadamente el mismo lenguaje.

La palabra, patrimonio humano del lenguaje, transporta hacia mí los proyectos del Otro y hacia el Otro mis propios proyectos. Las palabras viven de la muerte de los hombres, se unen a través de ellos. Cuando construimos una frase inmediatamente después se nos escapa el sentido. En realidad se nos es robado. El hablante siempre altera el significado para todos, los Otros vienen a cambiar ese significado hasta en nuestra misma boca. Sólo en ese sentido puede entenderse que la palabra sea materia. Sin embargo la palabra separa tanto como une. La controversia de diálogos es un ejemplo claro de ello.

Hablar es cambiar cada vocablo por todos los demás sobre el fondo común del verbo. El lenguaje contiene todas las palabras y cada palabra se comprende por todo el lenguaje, cada una resume en sí al lenguaje y lo reafirma. Pero esta

---

(20) *Ibidem*, 230.

totalidad fundamental no puede ser nada si no es la praxis misma en tanto que se manifiesta directamente a otro: "El lenguaje es praxis como relación práctica de un hombre con otro y la praxis siempre es lenguaje (tanto si se miente como si se dice la verdad), porque no puede hacerse sin significarse". (21) Las lenguas son el producto de la Historia y en tanto que lenguas se encuentran en cada una la exterioridad y la unidad de separación. Pero el lenguaje no puede haber venido al hombre porque se supone a sí mismo. Para que un individuo pueda descubrir su aislamiento, su alienación, para que pueda sufrir a causa del silencio, y también, para que se integre en cualquier empresa colectiva, es del todo necesario que su relación con el Otro -tal como se expresa por y en la materialidad del lenguaje, le constituya en su realidad misma.

Eso significa que si la praxis del individuo es dialéctica, también su relación con el Otro es dialéctica, y es contemporánea de su relación original, en él y fuera de él, con la materialidad: "Y no se entienda esta relación como virtualidad incluida en cada

---

(21) *Ibidem*, 231.

uno como "abertura al otro" que se actualizaría en algunos casos particulares". (22) Eso significaría encarcelar esas relaciones en las "naturalezas" reduciéndolas a simples disposiciones subjetivas. De hecho, las relaciones humanas son estructuras interindividuales cuyo común denominador es el lenguaje. Estas relaciones existen en acto en todo momento de la Historia. La soledad es un mero aspecto particular de estas relaciones. A la hora de determinar a los individuos totalmente separados -dentro del ejemplo que Sartre pone sobre una persona que observa desde su ventana a dos trabajadores separados por un muro- las relaciones interpersonales se producen de la siguiente manera: "... mi percepción me descubre a mí mismo como un hombre frente a otros dos hombres (...) yo me aprehendo como un "veraneante" que está frente a un jardinero y a un peón caminero; y al hacerme lo que soy, les descubro tales y como se hacen, es decir, tales y como les produce su trabajo; pero en la misma medida en que no puede verlos como hormigas (como hace el esteta) o como robots (como hace el neurótico), en la medida en que, para diferenciarlos de los míos, me tengo que proyectar a través de ellos al encuentro de sus fines, me realizo como miembro de una sociedad definida que decide los fines y las

---

(22) *Ib.*, 231.

posibilidades de cada uno; más allá de su actividad presente, descubro su vida misma, la relación entre las necesidades y el salario, y aún más allá, los desgarramientos sociales y las luchas de clase.

A partir de ahí, la cualidad efectiva de mi percepción depende a la vez de mi actitud social política y de los acontecimientos contemporáneos". (23)

Toda negación es una relación de interioridad. La realidad del Otro nos afecta en lo más profundo de nuestra existencia en tanto que no es nuestra realidad. Nuestras percepciones, en un primer momento, nos dan una multiplicidad de utensilios y de aparatos producido por el trabajo de los Otros; éstos acaban unificándose de una vez según el sentido objetivo y según nuestro propio proyecto. En la medida en la que comprendo al Otro, a partir de su trabajo, percibo sus gestos a partir de los fines que ellos se proponen, luego a partir del porvenir que proyectan. En el momento en que descubro a Uno o a Otro, cada uno de ellos hace aparecer al mundo en su proyecto como involucramiento objetivo de su trabajo y de sus fines. Este develamiento vuelve sobre sí para situarlo tanto en

(23) Ib.233.

relación con lo que está detrás de él como lo que está delante: el trabajador se produce por su trabajo como un determinado develamiento del mundo que le caracteriza objetivamente como producto de su propio producto: "Así cada uno de ellos como objetivación de sí en el mundo afirma la unidad de este mundo al inscribirse en él por su trabajo y por las unificaciones singulares que realiza este trabajo; cada uno tiene, pues, en su situación, la posibilidad de descubrir al Otro como objeto actualmente presente en el universo". (24)

Desde mi punto de vista, que es observacional, me pongo en tela de juicio. A mi percepción le son dadas tres posibilidades: la primera consiste en establecer yo mismo una relación humana con Uno u Otro, la segunda, ser la mediación práctica que les permita comunicarse entre sí (25); la tercera consiste en asistir pasivamente a su encuentro y verles construir una totalidad cerrada de la cual yo -el que observa- quedaría excluido.

En este último caso estoy directamente impregnado por esta exclusión y se exige de mí una elección práctica: o la sufro, o la asumo y la refuerzo o, por el contrario, entro

---

(24) *Ibí.* 236.

(25) Es decir, ser descubierto por ellos como ese medio objetivo que ya soy.

en relación con ellos. De cualquier modo, opte por el partido que opte y aunque no tenga lugar el encuentro de los hombres, en su ignorancia del Otro cada uno interioriza en conducta lo que era exterioridad de indiferencia. La organización del campo práctico en un mundo determina para cada uno una relación real, pero sólo ella definirá la experiencia con todos los individuos que figuran en este campo. En definitiva, el objetivo fundamental es unificar la praxis. Cada individuo -siendo unificador en tanto que con sus actos determina un campo dialéctico- es unificado en el interior de ese campo por la unificación del Otro.

La reciprocidad que se da entre las relaciones opone a la unidad edificante de la praxis y a la pluralidad exteriorizadora de los organismos humanos. Se produce una inversión de esta relación en el siguiente sentido: la exterioridad de multiplicidad es condición de la unificación sintética del campo.

Sin embargo, tal como señala Sartre, la multiplicidad se mantiene también como factor de exterioridad porque en esta multiplicidad de centralizaciones totalizadoras en las que cada Uno escapa al Otro, el verdadero enlace es negación. Cada centro se afirma con relación al Otro como un centro de fuga, como otra unificación: "Cada uno no es

el Otro de una manera activa y sintética, ya que no ser alguno es aquí hacerle que figure a título más o menos diferenciado, como objeto -instrumento o contra-fin- en la actividad que aprehende la unidad del campo práctico, ya que al mismo tiempo es construir esta unidad contra él (...) y robarle un aspecto de las cosas". (26) De esta manera, la pluralidad de los centros deviene en pluralidad de los movimientos dialécticos.

La relación humana aparece descrita desde la exterioridad pura en la medida en que descubro la exterioridad objetiva como vivida y superada en la inferioridad de mis praxis. Es decir, como indicando un en-otra-parte que se me escapa y que escapa a toda totalización. De la misma manera podemos decir que descubrimos esa parte negativa de la relación humana como interioridad objetiva para cada uno en la medida en la que me descubro en el momento subjetivo de la praxis como objetivamente calificado por esta interioridad.

---

(26) "Crítica de la Razón Dialéctica" pág. 237.

Por ello, el fundamento de la relación humana como determinación inmediata y perpetua de cada uno por el Otro y por Todos no es una puesta en comunicación a priori ni la indefinida repetición de comportamientos separados por esencia. Es, más bien, la praxis misma -la dialéctica como desarrollo de la acción vivida en cada individuo-pluralizada por la multiplicidad de los hombres dentro de una misma residencia material: cada existente integra al Otro en la totalización en curso. De esta forma se define en relación con la totalización actual que el Otro está haciendo.

Mas, siguiendo el ejemplo presentado del hombre que desde su ventana observa a dos trabajadores separados por un muro, hemos de considerar que la relación a la que nos estamos refiriendo se ha descubierto por la mediación de un tercero. Gracias a éste se ha vuelto recíproca la ignorancia. Además, la reciprocidad apenas develada rechazaba a este tercero; es decir, el mediador humano sólo puede transformar en otra cosa esta relación elemental la cual se caracteriza por ser vivida sin más mediación que la de la materia. Todavía Sartre matiza más esta mediación: "... aun cuando los hombres estén cara a cara, la reciprocidad de su relación se caracteriza por su mediación

de ese tercero, contra el cual se vuelve a cerrar enseguida". (27) Cualquiera que sea la acción de los terceros o por muy espontáneo que parezca el reconocimiento recíproco de dos extraños que se acaban de encontrar, sólo es actualización de una relación que se produce como habiendo existido siempre, o sea, como realidad concreta e histórica de la pareja que se acaba de formar. En esa relación hemos de considerar con cierto rigor la manera de existir en presencia del Otro y en el mundo del humano.

Desde este punto de vista señalado, la reciprocidad funciona como una estructura constante de cada objeto. Gracias a la praxis nos definimos a priori como cosas y en consecuencia nos manifestamos como hombres entre los hombres, dejándonos pertenecer al Otro en la medida en la que cada uno tiene necesariamente que estar integrado en nuestro proyecto de existir y vivir. Pero como el contenido histórico de mi proyecto está condicionado por adelantado por el Otro como un hombre con un lugar fijo en la sociedad, la reciprocidad es siempre concreta; se separa de lo universal y lo abstracto. Aquello que determina las uniones de reciprocidad de cada uno es, sin lugar a dudas, la praxis de cada uno en tanto que realización de proyecto.

---

(27) Ibí. 238.

Cada uno reconoce al Otro sobre una base muy concreta: la de la relación social. Desde aquí: "El simple uso de la palabra, el más sencillo gesto, la estructura elemental de la percepción (que descubre los comportamientos del Otro al ir del provenir al presente, de la totalidad a los momentos particulares), implican el mutuo reconocimiento". (28) Si es cierto que la praxis, cuando se desarrolla en la mercancía inerte dentro de una forma de relación recíproca, entonces actúa como un libre intercambio entre dos hombres que se reconocen en su libertad. Pero uno de ellos finge ignorar que el Otro se ve en la necesidad de venderse como un objeto de carácter material. Para compensar el patrón ve mitigada su Mala Fe cuando el obrero recibe su satisfacción económica o salario. El hombre no deviene cosa para el Otro ni para sí mismo sino que está presentado por la praxis como una libertad humana.

Las relaciones recíprocas y ternarias son el fundamento de todas las relaciones entre los hombres porque la reciprocidad está cubierta por las relaciones que fundamenta y sostiene. De ahí que cada vez que se manifieste -de tal o cual manera- se hace evidente que

---

(28) Ibí. 242.

cada uno de los dos términos esté modificado en un a existencia por la existencia del Otro: "... los hombres están unidos entre ellos por relaciones de interioridad".

(29) Hasta aquí podríamos pensar que la reciprocidad es el fin absoluto por el cual cada Uno reconoce al Otro. Pero esto sólo sería posible en la medida en la que cada Uno se trate o trate en él a la persona humana como fin incondicionado. Y esto nos llevaría a un idealismo absoluto. El hombre es un ser natural insertado en un mundo material que quiere transformar el mundo que le agobia para desde ahí cambiarse a sí mismo y definirse como el Otro que será en el futuro. La consecuencia es que "... el hombre como porvenir del hombre es el esquema regulador de toda empresa, pero el fin siempre es un arreglo del orden material que por sí mismo hará posible al hombre". (30) La objetivización no es el fin sino la consecuencia que se suma al fin. Debemos entender el fin como la producción de una mercancía de la cual el hombre se separa paulatinamente a medida que inscribe en ella su trabajo. Por ello, en la medida en la que nuestro proyecto es superación del presente hacia el futuro y de mí mismo hacia el mundo, yo me trato siempre como medio haciéndose imposible el trato del Otro como fin.

---

(29). Ibidem, 244.

(30) Ib. 245.

Sintetizando, la reciprocidad implica necesariamente: primero, que el Otro sea medio en la exacta medida en la que yo mismo soy medio; segundo, que reconozca al Otro como praxis (31); tercero, que reconozca sus movimientos hacia sus propios fines -claro está desde el movimiento mismo por el cual me proyecto hacia los míos-; cuarto, que me descubra como objeto y como instrumentos de sus fines en el acto mismo que le constituye para mis fines como instrumento objetivo. A partir de aquí Sartre señala que la reciprocidad puede ser positiva -en este caso cada Uno puede hacerse medio en el proyecto del Otro para que le Otro se haga medio en su propio proyecto. Es el ejemplo del intercambio o prestaciones de servicios- o negativa cuando cada Uno se niega a ser un fin para el Otro resumiendo su lucha en su materialidad para desde ahí actuar sobre el Otro. Cada individuo se deja construir por el Otro como falso objeto, como una especie de medio engañoso (32) donde la materia, manifestada como mediadora, decide sobre las formas que la conciencia puede adquirir.

---

(31). Es decir, como totalización en curso al mismo tiempo que lo integro como objeto a mi proyecto totalizador.

(32). En la propuesta sartreana el fin no es la aniquilación del adversario; es decir, - desde el lenguaje idealista hegeliano- no es cierto que cada conciencia persiga la muerte del Otro. El antagonismo entre Yo-Otro que señala Sartre tiene su origen en una diferencia antagónica que tiene la "rareza" con una forma definida dentro de una condición material. El fin real es una conquista objetiva en la cual la desaparición del adversario es sólo el medio.

Sin embargo, y Sartre lo tiene presente, se da una contradicción en esa relación que va de cada hombre a todos los hombres: "...en tanto que se hace hombre en medio de ellos, contiene su contradicción: es una totalización que exige ser totalizada por el mismo que totaliza". (33) Es decir, el límite de la unificación se encuentra en el mutuo reconocimiento que se da desde dos totalizaciones sintéticas y por muy lejos que se lleven esas integraciones, se respetan, y siempre serán dos las que integren cada una a todo el universo. Cada hombre está designado como un individuo de clases en referencia a los objetos que utiliza o que transforma en la medida en la que despierta y sostiene por medio de su praxis a las, denominadas por Sartre, significaciones materializadas. La unidad de los dos se mantiene en la materia.

No cabe la menor duda de que: primero, durante el trabajo ambos observan cómo se define esa unidad objetiva y cómo su propio movimiento se refleja en el objeto, siendo a la vez suyo y otro; segundo, al acercarse al Otro -el cual se acerca a él al mismo tiempo- cada Uno ve que ese acercamiento le viene desde afuera y, tercero, los momentos de esa continuación son ambivalentes. (34) Pero esta

---

(33). "Crítica de la Razón Dialéctica", p. 246

(34). Porque la praxis de cada Uno habita en la del Otro como su exterioridad secreta y también como profunda interioridad.

reciprocidad esta fundamentada y expresada en la separación: "... ya que la mutua integración implica el ser-objeto de cada Uno para el Otro" (35) Cada Uno refleja al Otro su propio proyecto llegando a él con lo objetivo.

Dentro del reconocimiento del Otro, cada individuo devela y respeta el proyecto del Otro desde una única perspectiva: como existiendo también fuera de su propio proyecto. Al estar vivido allí afuera cada superación en su realidad objetiva se le escapa al Otro. Así, la única forma de alcanzarse es a través de una significación, no de la objetividad de las conductas. De esta manera la totalización -como unidad de equipo- es imposible porque incluye un elemento de desintegración: "El Otro como objeto totalizado que remite fuera del proyecto hacia otra totalización vivida y trascendente o la primera figura como objeto recíproco e igualmente corrosivo". (36) Además, toda totalización es planteada por Sartre como esencial en tanto en cuanto afirma la co-esencialidad del Otro. Es pues una relación sin unidad que es vivida por cada Uno en su interioridad absoluta. Podríamos decir que su certeza

---

(35). "Crítica de la Razón Dialéctica", p. 247.

(36). Ibidem, p. 248.

concreta es la adaptación mutua en la separación que nunca puede aprehenderse en su totalidad. En la medida en la que esta relación sólo puede unir sin unificar, la unidad está impresa desde fuera y en un primer momento está recibida pasivamente; es decir, la pareja forma equipo no al producir su totalidad, sino al sufrirla ante todo como determinación del ser.

En síntesis, la relación humana existe realmente entre todos los hombres pero no es otra cosa que la relación de la praxis consigo misma. Los problemas que surgen de esas nuevas relaciones tienen su origen en la pluralidad de manera que cada praxis afirma la otra y al mismo tiempo la niega en la medida en la que la supera como objeto y se hace superar por ella. Cada praxis (37) muestra en su relación con todas las demás el proyecto de la unificación de todas por supresión de la negación de pluralidad.

Esta pluralidad es en sí misma la dispersión inorgánica de los organismos. Siempre aparece sobre la base de una sociedad preexistente -nunca es enteramente natural- y, además, se expresa siempre a través de las técnicas y de las instituciones sociales. Estas instituciones la transforman en la medida en que ella se produce en ella.

---

(37). Entendiendo aquí praxis como unificación radical del campo práctico.

Pero: "... aunque la dispersión natural no pueda ser sino el sentido abstracto de la dispersión real, es decir, social, es este elemento negativo de exterioridad mecánica el que siempre condiciona, en el marco de una sociedad dada, la extraña relación de reciprocidad que niega a la vez a la pluralidad por la adherencia de las actividades y a la unidad por la pluralidad de los reconocimientos, y el del tercero a la díada, que se determina como exterioridad en la pura interioridad". (38) Además, la designación de un tercero como actualización en un determinado individuo de esta relación universal tiene lugar prácticamente en una situación dada por la presión de ciertas circunstancias materiales. Nuestra experiencia se invierte: "... partiendo del trabajador aislado, hemos descubierto la praxis individual como inteligibilidad plena de movimiento dialéctico; pero al dejar ese momento abstracto, hemos descubierto la primera relación de los hombres entre sí como adherencia indefinida de cada de cada uno con cada uno; estas condiciones formales de toda la Historia se nos aparecen de repente como condicionadas por la materialidad inorgánica, como situación de base determinando el contenido de las relaciones humanas y a la vez como pluralidad externa en el interior de la reciprocidad conmutativa y de la Trinidad". (39) A la vez señala Sartre

---

(38). "Crítica de la Razón Dialéctica", p. 253.

(39). Ibidem, p. 253 a 254.

que esta conmutatividad es incapaz por sí misma de realizar la totalización como movimiento de la Historia, precisamente porque las relaciones humanas representan la interiorización indefinida de los lazos de exterioridad dispersa pero no su supresión totalizadora.

### **1.3. EL GRUPO: LIBERTAD COMO NECESIDAD**

#### **Y NECESIDAD COMO LIBERTAD.**

La necesidad de grupo no está dada a priori en una reunión cualquiera; sin embargo, la reunión con su unidad serial (40) nos da las condiciones básicas de la posibilidad de construir un grupo para sus componentes. Su estructura orgánica es la apariencia inmediata del grupo cuando se da en el ámbito práctico-inerte e incluso en contra de él. Cuando el grupo se constituye como una nueva organización colectiva encuentra su arquetipo en cualquier otra más antigua. Eso es porque la praxis unifica objetivamente los ligazones del grupo-objeto. Un ejemplo de ello es cuando situamos a los no-agrupados (41) en relación con el grupo que descubren: "En la medida en que el grupo por la unidad de su praxis, les determina en su inercia inorgánica, aprehenden sus fines y su unidad a través de la libre unidad unificadora de su praxis individual y sobre el modelo de esta libre síntesis que es fundamentalmente la temporalización práctica del organismo". (42) El objeto de una síntesis unificadora es la pretensión de cada

---

(40). En tanto que unidad negativa de la serie para oponerse como negación abstracta a la seriedad.

(41). Éstos se descubren como colectivo por su impotencia.

(42). "Crítica de la Razón Dialéctica II", p. 11.

individuo. El grupo que desde mi campo práctico yo unifico se produce como estructura por una unidad que escapa, por principio, a mi unificación negándola. El resultado de esta libre unidad activa es que ella se me aparece -en mi campo práctico y preceptivo- como la sustancia de una realidad de la cual he unificado la multiplicidad como pura materialidad de apariencia.

En este punto, Sartre plantea un primer problema: "Pero si existe el proceso dialéctico por el que el momento de la antidialéctica se vuelve mediación por él mismo entre las dialécticas múltiples del campo práctico y la dialéctica constituida, como praxis común, ¿comporta la aparición del grupo su inteligibilidad propia?". (43) Será en la experiencia donde nuestro filósofo encuentre las características de un proceso (44) cualquiera de agrupamiento.

Antes de continuar dos aclaraciones previas: primero, Sartre interpreta que la reunión inerte con su estructura de seriealidad es el tipo fundamental de la socialidad. Pero alejándose radicalmente de la interpretación histórica que podría desprenderse de esa afirmación. Su pretensión ha

---

(43). *Ibidem*, p. 12.

(44). Si bien cabe especificar que esas características que busca Sartre para ver como se unifica el grupo tienen una sola finalidad: determinar su racionalidad desde un punto de vista crítico.

sido -en una historia condicionada por la lucha de clases- describir el paso de las clases oprimidas del estado colectivo a la praxis revolucionaria de grupo. Segundo, es prematuro considerar a estas clases como grupos. La metodología ha seguir, para asentar las condiciones de inteligibilidad, será estudiar grupos efímeros y de superficie -rápidamente formados y desechados - para alcanzar de forma progresiva a los grupos fundamentales de la sociedad.

Si tuviéramos que localizar el origen del trastorno que interfiere en el colectivo veríamos sin dificultad que es una transformación sintética y material (como consecuencia) que se da en el marco de la rareza y las demás estructuras que la envuelven. Los individuos que se mueven en la necesidad son presa del peligro en absolutamente todos los niveles de la materialidad. O sea, que el cambio y la praxis debe darse dentro de una tensión original de la necesidad como relación de interioridad con la Naturaleza. Así, la transformación se da cuando el acontecimiento sintético manifiesta la imposibilidad de cambiar como imposibilidad de vivir. En consecuencia el grupo se forma a partir de una necesidad o de un peligro común definiéndose por el objeto común que determina a su praxis común. Sin embargo una comunidad no es tal sino

siente en común la necesidad de proyectarse en la unificación interna de una integración común hacia objetos que produce como comunes.

Si es el objeto el que se produce como unión de alteridad entre los individuos del colectivo, la estructura serial de la multiplicidad depende de las características fundamentales del objeto mismo y de su relación original con todos: "... el conjunto de los medios de producción, en tanto que son propiedad de los Otros, da al proletario la estructura original de serialidad porque este conjunto se produce él mismo como conjunto indefinido de objetos cuyas exigencias reflejan la demanda de la clase burguesa como serialidad del Otro". (45) Pero también hemos de considerar que en la experiencia son los objetos comunes quienes constituyen por ellos mismos -en el ámbito práctico-inerte- el esbozo de una totalidad (46) y nos podríamos preguntar si deben constituir ellos también lo múltiple considerado serialidad.

La unidad práctico-inerte del campo está determinada (47) como acto posible de penetración por el Otro; o sea, por una libre organización adversa. Podemos afirmar, no sin

---

(45). "Crítica de la Razón Dialéctica II", p. 15.

(46). Es una totalización de lo múltiple por el Otro a través de la materia.

(47). En el justo instante en el que la serie está en vías de disolución.

ciertas reservas, que cada grupo en constitución se determina como liquidación de una estructura serial en la medida en la que esta autodeterminación está condicionada por la acción trascendente de uno o más grupos ya constituidos. Esta afirmación implica una serie de condicionamiento serial de los grupos en el terreno del otro. Mas, también es cierto que las posibilidades de autodeterminación en grupo le llegan al colectivo de las relaciones antagónicas que mantiene con un grupo ya formado o, sin más, con una persona que represente a ese grupo. Y también es cierto que la unidad de autodeterminación, a través de todas las relaciones descritas, le llegan al Uno por el Otro en alteridad como siendo otra estructura de la reunión que se tiene que realizar por la autodeterminación.

En efecto, el sentido de las acciones recíprocas no es construir un grupo; el objeto siempre es otro y el antagonismo se fundamenta exclusivamente en el conflicto que crean las necesidades y los intereses. De ahí que Sartre diga: "... el grupo en curso no está construido intencionalmente por la praxis del Otro y está conducido a la autodeterminación y a través de la reorganización por el Otro de lo circundante, en tanto que la unidad de la otra praxis la condiciona como negación de su propia

unidad". (48) Desde este punto de vista el grupo se caracteriza por una estructura de fuga y la unidad llega del Uno al otro como alienación de la necesidad de libertad, es decir, como otro distinto del proyecto del enemigo y como resultado Otro de su praxis. Esto no excluye la formación de otros grupos por autodeterminación (49) definidos por una autodeterminación propia de la existencia marginal de una multiplicidad de grupos organizados. Este tipo de grupos se constituye a través de la serialidad por las relaciones sintéticas que muestran entre ellos. Dicho se de paso, este grupo se formará sobre la base de circunstancias precisas y su movimiento práctico de organización da una clara posibilidad al desarrollo de la libertad.

Para que se produzca la formación del grupo es necesario que éste esté designado a través del campo de actividad pasiva. Designación que es recibida por la reunión en la serialidad. (50) Estas relaciones que aparecen como libertades son las que pueden hacer inteligible la aparición de una praxis constituida en el campo y contra él. Pero la unidad no puede aparecer como

---

(48). "Crítica de la Razón Dialéctica II", p. 27.

(49). Estos grupos no están definidos negativamente por la praxis que hace de ellos los grupos antagónicos de los Otros.

(50). En esta fuga del Otro hacia el En-otro-lugar.

realidad omnipresente de una serialidad en vías de liquidación total, a excepción de que ésta afecte a cada uno en las relaciones de tercero que mantiene con los Otros y que constituyen una de las estructuras de su existencia en libertad. Será a través del tercero como la unidad práctica como negación de una praxis organizada que amenaza se vaya descubriendo.

El grupo cuando se constituye no lo hace por sí mismo. La unión se produce a partir de objetivos comunes que concurren en un punto común.

Una vez constituido el grupo veamos que relación guarda éste con el Otro u Otros componentes del mismo. En la praxis no hay Otro, hay varios yo-mismos. La libertad de desarrollar abiertamente la praxis sólo puede ser total, entera. Por ello la unidad sintética del grupo es en cada Uno la libertad como libre desarrollo sintético del acto común. En la praxis espontánea del grupo en fusión, la libre actividad se realiza por cada Uno como única, múltiple y total. (51) En el Otro, que actúa conmigo, mi libertad se reconoce como la misma, como singularidad y ubicidad. Mi libertad, como estructura dialéctica de la

---

(51). Debemos precisar que no es una cuestión de cooperación ni solidaridad ni tampoco de ninguna fuerza de organización racional que se fundamentaría en esta primera comunidad que forma el grupo. El origen estructural del grupo Sartre lo entiende como proveniente de la praxis libre individual que puede objetivarse por cada Uno, por medio de la circunstancia totalizadora y en la unidad totalizada, como libre praxis común.

acción, veta al tercero a que se deje determinar como Otros. La totalidad como praxis viene a mi libertad por la totalización de todos (52) y, en consecuencia, mi acción adquiere su dimensión de multiplicidad interiorizada por la presencia de las libres acciones que se van regulando. Pero la praxis común como totalización y lucha contra una praxis común del adversario se desarrolla en cada Uno como libre eficacia nueva de su praxis. Cada libertad se crea como totalización de todas las libertades. De este modo las libertades se reconocen como la misma en cada totalización del grupo.

La experiencia dialéctica nos muestra la primera relación práctica e inventada entre hombres activos en el seno de una comunidad activa. El grupo es un instrumento constructivo en determinadas circunstancias y a partir de un grupo en fusión. Esta construcción común no se reduce a relaciones naturales, espontáneas o inmediatas; se da cuando las condiciones exteriores han suscitado en un grupo de supervivencia una práctica reflexiva.

La naturaleza del peligro y del trabajo ha realizar implican necesariamente que el grupo se ponga a sí mismo como medio de su praxis y medio que se tiene que

---

(52). Es decir, por la transformación de la reunión en grupo unificado por la acción.

consolidar. Así las relaciones de los miembros del grupo se establecen en una comunidad que actúa sobre sí. Dentro de la convivencia interna la libertad de sus miembros depende rigurosamente de varios factores. Destacamos los que Sartre considera más importantes: juramento, derecho, deber y tolerancia. La libertad del grupo -libertad como movimiento totalizador social- es el resultado del movimiento que la libertad individual desarrolla. Sin embargo este movimiento de actitud libre individual al totalizarse necesita un código que regule las relaciones sociales -bien sean moral o ético- desde el cual el individuo desarrolle su libertad. Mas este código precisa de un compromiso, un juramento para salvaguardar la duración normativa del grupo. Por otro lado el deber unido al derecho son dos elementos fundamentales para construir la duración y armonía del grupo. Los posibles adversarios del Uno frente al Otro quedan, con estos dos factores, controlados. Finalmente la tolerancia mitiga aún más esa relación tensa siempre existente en todo grupo.

Pese a las posibles discrepancias el grupo siempre tiene un objetivo común en tanto en cuanto aparece a través de cada individuo común. Pero también es cierto que el momento práctico se realiza por la praxis orgánica y que ésta se constituye como comprensión de su tarea individual

en tanto que en ésta la tarea común acaba haciéndose objetiva. Creemos que esto es suficiente para mostrar que el objetivo común y último se puede manifestar a través de la acción individual como su más-allá común y que la estructura, como relación con la totalidad, está vivida como significado profundo de la tarea en vías de ese cumplimiento.

#### **1.4. EL SER-UNO EXISTE COMO SER-OTRO.**

Partimos en este apartado de una consideración previa: interpretamos al grupo como una erosión de una serialidad, una unidad práctica de una objetivación en curso y como una manifestación inmediata y sufrida por el Otro. (53) Desde esta perspectiva el ser-no-agrupado de cada Otro debemos entenderlo como la relación común del individuo serial con la totalización que se agrupa y con cada Otro no agrupado en el centro de la serialidad. Sartre entiende que el Otro está determinado en tanto que otro como individuo común. Cuando definimos un grupo histórico son las circunstancias las que deciden si la totalidad que se induce a través de la serialidad es una significación perfectamente abstracta o si la relación del no-agrupado serial con el agrupado es una relación práctica y concreta. En cualquier caso la inducción a la que nos referimos hace posible la construcción de un grupo en la serialidad. Es decir, la totalización del grupo es inductora para el conjunto social (54) desde una perspectiva formal porque el grupo deja fuera de él, por una totalización negativa, a la

---

(53) Una manifestación sufrida originada por una eficiencia definida (positiva o negativa), que determina una totalidad negativa y práctica en el seno de la serialidad exterior, es decir, en los no agrupados.

(54) Que Sartre considera como un conjunto de grupos y de serialidades.

unidad de los no-agrupados. También es inductora como determinación práctica en la medida en que este mismo grupo tiene relaciones prácticas con el no-grupo. Finalmente, también lo es en la medida en que el grupo expresa en él a la sociedad en su conjunto de manera totalizadora. Por medio de esta relación totalizadora el grupo se realiza como la primera mediación histórica entre lo práctico-inerte y la libertad práctica como socialidad.

Es entonces cuando se vuelve mediación entre los no-agrupados. Éstos, en la individualidad de cada Uno, en la alteridad de lo colectivo e incluso en una primera totalización en curso, se hacen mediación entre los miembros o los sub-grupos de la comunidad. Para ejemplificarlo Sartre habla de la relación que tiene un empleado de correos con el grupo. Éste se relaciona con sus superiores pasando primero por los Otros, los cuales (cada uno de ellos) aprehenden la totalización del grupo como totalidad ya culminada y en pleno auge. Es una totalidad que se constituye como totalización de las funciones y de los instrumentos: "... el pensamiento serial del individuo de serie se mueve en el campo práctico-inerte y se concibe implícitamente como equivalencia absoluta a los individuos comunes como instrumentos y a los instrumentos inorgánicos

como funciones vivas". (55) En el momento en el que un usuario de correos entrega un paquete certificado a un empleado se inicia una operación que comienza por una relación entre los hombres donde esta relación utiliza instrumentos inorgánicos. Hombres e instrumentos son utilizados con una perspectiva definida. Desde el punto de vista del usuario no se hace ninguna diferencia entre los instrumentos y los hombres. En cierta medida podemos decir que el usuario ora está condicionado por el campo práctico-inerte ora no lo está: "... está seguro de que en su pensamiento práctico-inerte, como interiorización de su impotencia, le dispone a aprehender al grupo como unidad que sella una pasividad inorgánica; pero, por otra parte, su relación de usufructuario con el instrumento común y con el individuo común es libre relación jurídica". (56) Así, su obrar individual se enmarca estrechamente en la operación del empleado como individuo común. Es cierto que la documentación que lleva el usuario es revisada y corregida por el empleado de correos estableciéndose de esa forma una reciprocidad común. Es decir, a través de los límites reales del grupo se crea una reciprocidad práctica que se explica por la unión de la exterioridad del usuario con la interioridad del empleado. Sin embargo desde la

---

(55) "Crítica de la razón Dialéctica II", p. 235.

(56) Ibidem, p. 236.

homogeneidad práctica (57) el usuario descubre la unidad activa de los hombres y de los instrumentos. Aquí la unidad surge como disolución de la instrumentalidad y de la multiplicidad en el acto mismo. En síntesis, el correo es el instrumento por el cual dispongo de mi libre acción jurada que me proporciona un poder pero que también me puede engañar.

En la medida en la que la relación original es un poder (58) el no agrupado aprehende a partir de una inercia jurada que constituye para su práctica el interior del grupo. El grupo, como instrumento u organización, tiene que responder a la exigencia del usuario (59) solamente si es visible el instrumento y si los hombres aparecen en su inercia mediada. Esta libertad no es la transparente praxis individual, es la libertad común y determinada por sus límites porque está aprehendida como una libertad común para cada usuario: "Y esta libertad común define para cada usufructuario el carácter de la praxis común en tanto que supone una tensión que afecta al grupo entero". (60)

---

(57) Desde el punto de vista de la fe jurada.

(58) Aquí Sartre entiende el poder como el poder del usuario sobre el grupo y el poder del grupo organizado sobre la reunión inorgánica.

(59) También a la exigencia de cualquier individuo que esté masificado en el grupo.

(60) "Crítica de la Razón Dialéctica II", p. 237.

Así el Otro -el usuario- propone (61) la totalidad agrupada como un objeto práctico cuya existencia es la libertad juramentada y muestra a las personas individuales que la componen como particularidades inesenciales. En este punto matiza Sartre que todavía van más lejos: "como va de la necesidad al poder práctico que el grupo concede, y de ese poder a los aparatos que el grupo engendra para satisfacerle, aprehende a cada persona (en tanto que individuo común) como especificación ha producido por el grupo en curso de desarrollo". (62) Es cierto porque el individuo común es el producto del juramento; pero a la vez el individuo orgánico queda indeterminado para él.

En realidad aprehende al empleado como generalidad humana específica y significada por el grupo total y no fija los detalles específicos del individuo y de la libre praxis de éste. En consecuencia no comprende a ésta como mediación individual entre la función y el resultado sino como libre producción a través de un órgano individual. Todos los elementos (referencias que aparecen escritas en paquetes) se trazan como praxis-del-grupo a través de las manos. En la mayor parte del tiempo la individualidad será aprehendida como pura negatividad (63), o sea, como

---

(61) Esta propuesta totalizadora aparece como productora de actos totalizadores y manifestándose entera en estas expresiones prácticas de ella misma.

(62) "Crítica de la Razón Dialéctica II", p. 238.

(63) Como carencia de habilidad, lentitud, falta de inteligencia o de amabilidad.

resistencia bruta de la materia a la libertad. También podemos considerar en esta relación una reciprocidad (64) porque en el momento en el que la exigencia del usuario constituye un producto inesencial de la comunidad y trata al Otro como línea de fuerza esencial de la totalidad, el empleado lo trata como miembro intercambiable de una serialidad.

Esta serialidad existe para el usuario como soporte de una exigencia precisa y general.

Así, por la simple exigencia jurídica del cliente, el Otro me disuelve en mi grupo como la parte en la totalidad y disuelve a mi libre práctica en mi libertad jurídica de la praxis común. Desde ahí, la estructura del grupo que tiene que corresponden al poder del usuario sólo puede ser inercia jurada o como Sartre dice "el Ser entendido como norma". Así, desde un primer principio podemos observar la identificación por el Otro del Ser y del deber-ser. Será esa identidad radical la que constituirá para el Otro el estatuto ontológico del grupo organizado. Falta matizar que este ser-exigido se forma por medio de las relaciones de interioridad, ya que el usuario forma parte del grupo utilizando en propia acción. De esta manera Sartre resuelve

---

(64) Reciprocidad que debe interpretarse desde el fundamento exclusivo de la rareza.

la contradicción "ser-norma": "para el Otro, el Ser como inercia jurada se produce con la forma de totalidad (65) pero esta totalidad inerte está estructurada en interioridad como norma de libertad común". (66) A partir de esta norma la totalidad produce sus diferencias mostrándose como expresiones diversas del todo totalizado.

El ser del todo vivido en interioridad se devela normativo cuando la producción de operaciones totales e interiorizadas produce a sus hombres y sus instrumentos. Para el usuario el servicio público es un medio inerte caracterizado por su tensión, su índice de refracción, su trama, sus direcciones espacio-temporales, sus estructuras y su reflexibilidad. Es lo que podríamos denominar la intersubjetividad (67) práctica como medio de la totalidad totalizada.

El individuo común como miembro del grupo se realiza prácticamente en la operación recíproca que le une al cliente o al usuario como producto tridimensional de la

---

(65) También señala Sartre que la forma de la totalidad-objeto no puede existir salvo si la sostiene la inercia inorgánica aprehendida como ser invariable.

(66) "Crítica de la Razón Dialéctica II", p. 239.

(67) En esta intersubjetividad no se remite a ninguna conciencia abstracta o colectiva es sólo la estructura reflexiva del grupo en tanto que aprehendida por el usuario.

intersubjetividad reflexiva, o sea que la determinación de inesencialidad le llega a él a partir del Otro quien ha de asumirla por su propia operación. La idea es que me produzco por el Otro y para mí mismo como modo inesencial y pasajero de la intersubjetividad de mi grupo en tanto que opero con el Otro y sobre el Otro por cuenta de este grupo. En consecuencia me aprehendo en la práctica misma como expresión objetiva para el Otro. Esto se ve más claro cuando los Otros mediadores se vuelvan para cada miembro el factor real de su separación, de su aislamiento y cuando su resistencia condicione sus posibilidades de comunicar con sus compañeros de grupo: "por muy estrechos que sean los lazos internos, es raro que un grupo esté constantemente actualizado, es decir, totalmente reunido en un local".

(68) Cada miembro del grupo está provisionalmente o definitivamente retirado de los Otros miembros por la "selva humana". (69) Pero la práctica serial o común de los Otros le constituye a partir del programa político o social. La práctica individual sólo interviene a posteriori y carece de eficacia y de realidad. Empero el militante declarado se constituye como un ser con inercia normativa.

(70) Estas reacciones de confianza o de hostilidad intentan

---

(68) "Crítica de la Razón Dialéctica II", p. 240.

(69) La "selva humana" es el escenario de lucha que describe Sartre en el cual el grupo representa desarrolla su adversidad antagónica entre sus miembros.

(70) En el sentido en el que en épocas de tensión política las posiciones de los Otros están tomadas, son endurecidas e inquebrantables.

alcanzarle; es decir, la violencia significa por sí misma que a quien quiere alcanzar a través de un individuo cualquiera e inesencial es al grupo al que pertenece. El individuo pierde su identidad como tal subyaciendo su función totalizadora de elemento representante del grupo.

Hay un momento en el que el grupo como totalidad-objeto se manifiesta como esquematización abstracta en el militante. Éste pierde la posibilidad de comprender su praxis orgánica, la de los Otros y el curso concreto de las cosas. Pero conviene recordar que el hecho de que el individuo esté integrado en el grupo le viene dado por los Otros. La cual cosa indica que se produce en medio de la alteridad y que lo asume en función de sus relaciones con los no-agrupados. Esta estructura representa, como un instrumento práctico de sus operaciones, en cada Uno a su Ser en el medio del Otro y a la reintegración práctica del Ser-Otro del grupo. Esto es debido a que el grupo puede aparecer superficialmente como una totalidad en su objetividad para el Otro. Además la estructura de encarnación no está vivida por el miembro organizado para ella; es decir, no la aprehende en la unidad reflexiva de un acto organizador que querría la totalización del grupo: "la produce por la mediación del Otro como esquema director de sus relaciones con el Otro". (71) Para el hombre del

---

(71) "Crítica de la razón Dialéctica II", p. 243

grupo el objeto práctico y teórico es el Otro; sobre el Otro se refleja el mismísimo grupo. El grupo queda constituido finalmente por una unión compleja originada por mediaciones inversas: la mediación del Otro entre el individuo común y el grupo-objeto; la mediación del grupo-objeto entre el individuo común en tanto que agente y el Otro en tanto que objeto de su acción. El sentido de esa unión es el remitirnos a través de las prácticas cotidianas de la gente hacia la inercia jurada ya que eso indica la inmanencia del individuo con la totalidad intersubjetiva; es decir, se produce la fusión de los organismos individuales en un gran organismo, "hiper-organismo", como el porvenir por llegar a realizarse desde el momento en el que el grupo en tanto que grupo queda totalmente reunido.

**1 . LA MORAL COMO ELEMENTO REGULADOR**

**ENTRE EL OTRO Y YO**

## 1.1.HACIA LA FUNDAMENTACIÓN DE UNA MORAL

Así como los choques recíprocos en la sociedad, y los conflictos debidos al interés y al egoísmo han obligado a la humanidad a establecer las leyes de la justicia a fin de preservar las ventajas de la asistencia y protección mutua, así también las eternas confrontaciones debidas al orgullo y al amor propio de los hombres en compañía han dado lugar a las reglas de los Buenos Modales, o Cortesía, con el propósito de facilitar el teatro entre las almas y una pacífica convivencia y relación.

(D. Hume, "Investigación sobre los principios de la moral)

Toda moral fundamentada en una relación entre personas está determinada por la dialéctica que provoca la presencia del Otro. En Sartre -filósofo de la praxis, acción y libertad- esta moral tendría que estar definida abiertamente, sin reparos ni hermetismos. Pero ¿sucede eso?, ¿está bien definida y constituida? o por el contrario es una propuesta en el reino de la ausencia? Eso es lo que nos disponemos a demostrar, que la filosofía de Sartre es una filosofía con un objetivo muy concreto: constituir una moral donde el Yo y el Otro convergen insertados en sociedad. ¿Cómo habría de ser sino? ¿cómo es posible que una filosofía del compromiso social y político no abogara por un comportamiento social y político equilibrado?

A menudo se ha tildado al existencialismo de absurdo, depravado e incoherente. Sin embargo, tal como muestra

Sartre en "El existencialismo es un Humanismo", el existencialismo es más optimista que cualquier otro sistema filosófico porque da al hombre su auténtica esencia de ser; lo inserta en un marco concreto y le da las responsabilidades que justamente merece. "Si Dios no existe toda está permitido". No, es preciso definirnos desde el hombre y para el hombre no desde Dios. A partir de ahí hemos de fundamentarnos y organizarnos en una convivencia armónica.

Por todos es sabido que Sartre no llegó a publicar en vida la moral tan anunciada como continuación a "El Ser y la Nada". Su segunda obra filosófica más importante "Crítica de la Razón Dialéctica" no la podemos considerar estrictamente como un tratado de ética: "... pretende ser una fundamentación del marxismo como filosofía de la historia " (1) ¿Cómo entonces considerar la moral sartreana? ¿Desde dónde construir su fundamento? Básicamente la construcción del pensamiento -de su pensamiento ético- hemos de buscarlo en "El existencialismo es un Humanismo", alguno de los últimos capítulos de "El Ser y la Nada", su obra literaria en general, algunos de

---

(1) Celia Amorós "Historia de la Ética 3, p. 327. Ed. Crítica.

---

---

sus ensayos políticos aparecidos en "Les Temps Modernes" y finalmente en la serie de volúmenes de "Situations".

Entre el 1947 y 1948 redactó "Cahiers pour une morale", cuadernos manuscritos que tratan sobre cuestiones de moral. Pero creemos que tan importante como estos cuadernos, desde el punto de vista ético, son "Les Carnets de la drôle de guerre", diario de guerra correspondiente a la época de su movilización en Alsacia. En este diario encontramos lo que podríamos denominar génesis de "El Ser y la Nada"; en ellos aparecen los intereses éticos que constituyen la materia prima desde donde será elaborada la ontología sartreana. Desde el punto de vista ético la "Crítica de la Razón Dialéctica" y "El Ser y la Nada" se complementan con los escritos póstumos. La relación entre ética y ontología en el pensamiento del joven Sartre se vuelve más explícita desde el marco desde donde narra de qué modo las preocupaciones morales adquirieron mayor importancia a la vez que su ideal juvenil entraba en crisis. (2)

---

(2) Ideal juvenil de alcanzar "la vida bella" y "la salvación del arte". Creemos que a pesar del color nihilista que muestra "La náusea" y "El muro", pretende en estas obras encontrar una moral constructiva que tuviera a la vez metafísica. Cabe destacar en este punto que jamás diferenció moral de metafísica.

Su especialidad es elaborar una moral constructiva, abierta y comprometida; una moral que se fusionara con la ontología.

La primera moral que Sartre construye pretende disfrutar con la percepción de cualquier cosa. La percepción la concibe como algo superior. La voluntad que sustenta la existencia moral posee como estructura esencial la trascendencia. Ésta implica alguna cosa dada la cual hay que trascender porque sino la voluntad no podría ser tal y se identificaría con el sueño. Así: "... sólo (...) la resistencia de algo real permite distinguir lo que es posible de lo que es y proyectar más allá de ello la posibilidad. Aquí, como siempre, lo real es anterior a lo posible. El mundo del sueño, que es imaginario, no permite esta distinción, pues, en el sueño, lo concebido recibe de la propia concepción una especie de existencia soñadora (...) De este modo, la mente, víctima de su omnipotencia, no podría querer". (3) Ni tan solo el ser Dios escaparía de la condena a la impotencia que se identifica con el poder absoluto del soñador. Si sólo una pequeña concepción fuera necesaria para crear de forma intuitiva el objeto, "... si no encontrara ninguna resistencia de inercia, ni

---

(3) "Les Carnets de la drôle de guerre", p.53.

---

hubiera distanciamiento temporal entre la concepción y la realización, Dios soñaría". (4) De esta forma entiende nuestro filósofo que sólo existe la voluntad finita y en un ser finito, y la finitud de la voluntad no le viene de un límite exterior sino de su misma esencia. De ahí que pueda decir que la resistencia de un mundo está contenida en la voluntad como principio de su naturaleza:

" Quise siempre que mi libertad estuviera más allá de la moral y no más acá (...) La moral del deber equivale a separar la moral de la metafísica y privarla así de su mayor atractivo. La actitud moral tenía para mí, desde los veinte años, el privilegio de conferir al hombre su dignidad metafísica más alta: lo descubrimos hacia 1925, en el término spinozista de "salvación" (...) Ser moral era "salvarse" (...) en sentido estoico: imprimir a la propia naturaleza una modificación total que la hiciera pasar a un estado de plusvalía existencial" ("Les Carnets de la drôle de guerra", p. 107)

---

(4) *Ibidem.*

Visto así la voluntad se entiende como estructura del ser-en-el-mundo (5) y la condición humana se caracteriza como la necesidad -para un ser arrojado en el mundo- de encontrar sus propios objetos rebasando la realidad la cual imposibilita su realización inmediata. El resultado es que aparece como un ser-en-el-mundo que es un ser-para cambiar el mundo. Por ello la percepción está en función de un proyecto: transformar el mundo. Sartre llegará a decir que percibir, por ejemplo, una ventana como estando cerrada, sólo es posible en un acto que proyecta a través de ella la posibilidad conforme a las reglas de abrirla. En "El Ser y la Nada" el conocimiento es un modo como se manifiesta la nihilización del en-sí que ejecuta el para-sí: la modalidad realizante. (6) El conocimiento es una forma de trascendencia que devela el en-sí, el cual sólo puede ser develado en la trascendencia. De esta forma la trascendencia es el sentido profundo de la voluntad.

Desde esta perspectiva la ética sartreana aparece como germen en su ontología. La misma conciencia busca el ser como un arraigo porque al no ser nada a fortiori sólo lo puede ser de forma ex-stática. Por ello se proyecta hacia el encuentro consigo misma como ser. Tal encuentro es: "... encuentro fundacional apocalíptico, en que la tierra

---

(5) Ser-en-el-mundo tal como Heidegger lo consideraba.

(6) Sartre dice que la relación entre conocer y ser cuando mejor queda significada es cuando se utiliza la palabra realizar con su doble sentido ontológico y gnóstico: "Realizo un proyecto (...) lo real es realización" ("El Ser y la Nada", p. 209)

prometida sería un don legítimo por la propia conquista, sólo logra asentamiento entitativo perdiendo, en tanto que conciencia, su capacidad legitimadora de lo gratuitamente dado. Se pierde el Apocalipsis y sólo se asienta en la diáspora". (7) La ética por ella misma y aún más cuando se pretende ontología, carece en esas concretas y precisas condiciones de una base donde anclarse. Bien mirado el ser en-sí es lo que es, no posee fundamento; es contingente sin razón de ser. La pregunta que nos formulamos es ¿cómo derivar de él alguna norma que regule la acción humana?

Habría sin lugar a dudas que buscar esa norma en el ámbito de la realidad humana porque aquí sabemos que es trascendencia y proyecto.

La norma aparecerá en la medida en la que el ser haya sufrido un profundo trastorno como respuesta ontológica ajustada a un ser profundamente desajustado consigo mismo. Nos referimos al trastorno ontológico producido por la nihilización del para-sí. Este trastorno posibilita y convierte en necesidad la fisura del ser hacia el ámbito de

---

(7) Celia Amorós. "Historia de la Ética 3", p. 330.

los fines. La realidad humana debe servir "a ella misma como fin". (8) Sin embargo matizará Sartre que ningún otro fin puede serle propuesto ya que un fin sólo puede ser planteado por un ser que sea sus propias posibilidades, es decir, que se proyecte hacia esas posibilidades en el porvenir. Pero un fin no puede ser ni por completo trascendente a quien se lo plantea, ni totalmente inmanente. En el primer caso no sería su posibilidad. (9) Sabemos que un fin por completo de forma inmanente sería para una subjetividad soñado, pero no querido. El fin no ha de ser ni trascendente ni inmanente, el fin tiene un tipo de existencia muy particular. Por definición no puede ser algo dado, sino por venir, que vuelve del porvenir sobre la realidad humana como algo que precisa ser realizado por ella en un presente. De esta forma: "La voluntad, eterna y trascendente, no podría ser fin para la voluntad humana. Por el contrario, la realidad humana puede y debe ser fin para sí misma porque está siempre del lado del porvenir, es su propio aplazamiento". (10) Es decir, su construcción ontológica cuando se reúne consigo misma a través del mundo, es también un deber ético.

---

(8) "Les Carnets de la drôle de guerre", p. 136.

(9) Aquí Sartre se basa en Spinoza: "Una cosa singular cualquiera, cuya naturaleza sea completamente distinta de la nuestra, no puede favorecer ni reprimir nuestra potencia de obrar; y, en términos absolutos, ninguna cosa puede ser para nosotros buena o mala si no tiene algo común con nosotros". Baruch de Espinosa, "Ética", 1984 Madrid. XXIX Proposición de la Parte Cuarta.

(10) "Les Carnets de la drôle de guerre" p. 137

Como podemos apreciar el problema moral así planteado es estrictamente humano. La razón para Sartre es clara: "Supone una voluntad limitada: no tiene sentido fuera de ella, ni en el animal ni en el espíritu divino. Independientemente de que la Divinidad exista o no, la moral es un asunto entre humanos y Dios no tiene que intervenir en ello." (11) El teísmo moral no tiene cabida en este planteamiento; para Sartre la existencia de la moral lejos de probar a Dios, lo deja al margen, ya que se trata de una estructura personal de la realidad humana. Debemos precisar que la posición sartreana no parte inicialmente de un argumento ateo (12) para después fundamentar una ética sin Dios. Creemos que más bien plantea el problema alejado de las cuestiones teológicas. Será después, posicionado en la ontología desde donde negará la existencia del Ser Divino como fundamento de sí mismo.

Entendemos entonces la moral sartreana como estando en función de la realidad humana en tanto que ésta constituye su existencia. Sin embargo, falta precisar de qué modo se normaliza la existencia humana cuando se carece de

---

(11) Ibidem, p.138

(12) Donde primero probará -como se hará en "El Ser y la Nada"- que la síntesis del en-sí y el para-sí no es susceptible a la realización por constituir una contradicción desde el punto de vista de la ontología.

fundamento, por así decirlo, absoluto como el de una divinidad. Para nuestro filósofo la realidad humana no puede estar sometida a normas sino por sí misma y a propósito de sí misma. Dentro de la estructura de la realidad humana no puede existir otro valor distinto de ella misma ya que su peculiar estructura de aplazamiento siempre en movimiento con respecto a sí misma -mediado por un mundo- se constituye como valor. El valor se fundamenta como la trascendencia misma de la voluntad cuando se haya separada por el mundo de su designio: "... Sin mundo no habría en absoluto valor (...) Hay que estar separado de sí mismo por un mundo, hay que querer, hay que ser limitado para que el problema moral exista." (13) El problema de la moral no ha de ir escindido de la realidad humana porque cuando el hombre cree aumentar su moral liberándose de su condición humana entonces la moral con sus problemas se desvanece a la vez que su humanidad. Sólo así podemos entender que la moral sea la ley que regule a través del mundo la relación de la realidad humana consigo mismo.

La moral sin una base absoluta o de Divinidad reguladora ya la entendemos. Ahora nos falta ver ¿cuáles son las formas buenas y las malas de proyectar la propia existencia en su inserción ex-stática en un mundo? Esta

---

(13) "Les Carnets de la drôle de guerre", p.138.

cuestión es tratada por Sartre en el análisis sobre la Mala Fe que realiza en el "El Ser y la Nada", pero también en su diario de guerra encontramos puntos fundamentales al respecto. Al preguntarse sobre el método para determinar las prescripciones de una moral sin más absoluto que la realidad humana misma, contesta que ha de ser aquel análisis que nos libre en derivar el valor del hecho. Sin embargo sabemos que la realidad humana no es un hecho y, en consecuencia, el problema moral se plantea en la misma medida en que no lo es.

La ética que nos plantea Sartre deriva en su noción de valor: "La ontología no puede formular de por sí prescripciones morales. Se ocupa únicamente de lo que es, y no es posible extraer imperativos de sus indicativos. Deja entrever, sin embargo, lo que sería una ética que asumiera sus responsabilidades frente a una realidad humana en situación. Nos ha revelado, en efecto, el origen y la naturaleza del valor; ... el valor es la carencia con respecto a la cual el para-sí se determina en un ser como carencia. Por el hecho de que el para-sí existe... surge el valor para infestar su ser-para-sí. Se sigue de ello que las diversas tareas del para-sí pueden ser objeto de un psicoanálisis existencial, pues todas ellas apuntan a producir la síntesis fallida de la conciencia y el ser bajo

el signo del valor o causa de sí. De este modo, el psicoanálisis existencial es una descripción moral, pues nos ofrece el sentido ético de los diversos proyectos humanos". (14) Ese valor que aquí se plantea reclama la necesidad ontológica de consagrar la gratuidad de la existencia humana, que evidentemente es un hecho: "La facticidad no es sino el hecho de que haya en el mundo (...) una realidad humana (...) No se deduce de nada, como tal, ni remite a nada. Y el mundo de los valores, la necesidad y la libertad: todo ello está suspendido de este hecho primitivo y absurdo". (15) Es decir, la realidad humana se haya insertada en la base de las categorías modales de posibilidad y necesidad. En consecuencia absolutamente todo lo que le sucede a una conciencia es imputable a ella, a excepción del propio hecho de que suceda que exista la conciencia. El caso es que..."cada conciencia lleva en sí misma la conciencia de ser responsable de sí y la de no ser causa de su propio ser". (16) La conciencia no puede ser fundamento de su propio ser porque en la medida en que es fundamento es no-ser y en la medida en que es ser carece de fundamento.

---

(14) "EL Ser y la Nada", p. 646.

(15) "Les Carnets de la drôle de guerre", 139.

(16) Ibidem.

Hasta aquí observamos que la condición de posibilidad de los valores es la misma imposibilidad de que se hipostatice la búsqueda del fundamento como un ideal regulador. El resultado es una dependencia total de la propia estructura trascendental de la realidad humana. Desde este punto de vista podríamos afirmar que la moral es posible en la medida en que la existencia de Dios no lo es: la realidad humana es moral porque quiere y jamás llegaría a ser su propio fundamento.

Por eso es un análisis del valor que surge siempre en unas circunstancias determinadas pero siempre inmediatas para el para-sí, y donde el problema del prójimo todavía no ha hecho acto de presencia. El valor humano no debe ser sustituido por el divino en la medida en la que el hombre pierde su identidad moral.

El análisis de valor sartreano surge cuando describe las estructura inmediatas del para-sí, curiosamente antes de ser introducida la problemática del para-otro. Todo ello en el marco de las tensiones que provoca la inserción del para-sí en el en-sí. Este análisis conduce a Sartre a caracterizar al hombre como proyecto fallido de ser Dios. En la "Crítica de la Razón Dialéctica" el valor aparece en las condiciones formales en que la praxis humana se aliena

al objeto cuando se objetiviza en la materia trabajada o práctico-inerte. Según Sartre el valor es producido en el nivel de la praxis elemental (individual y colectiva) como esta praxis misma en tanto que capta sus propios límites bajo la apariencia falsa de una plenitud positiva e insuperable. El valor, argumentado en "El Ser y la Nada", está afectado por un doble carácter: ser incondicionalmente y no-ser. Como valor él tiene ser pero como existente normativo no tiene ser. En tanto que realidad "su ser es ser valor, es decir, no ser ser". (17) Si el valor es el sentido del éx stasis de un ser ex stático es del todo necesario que sea el puente conflictivo entre el para-sí y el en-sí. El valor es consecuencia de que el para-sí sea trascendencia pero también creemos que es aquello por lo que se ha de trascender. ¿Cuál es entonces la condición de posibilidad de valor? Sin lugar a dudas el éx-stasis del para-sí y la razón de que el éx-stasis no pueda orientarse hacia sí mismo. El ser del valor es el no-ser Dios. Al no existir Dios los valores carecen de consistencia fuera de la existencia humana.

Si en "El Ser y la Nada" el valor fue descrito como una estructura del para-sí en relación con su propia síntesis fallida con el en-sí, en la "Crítica de la Razón Dialéctica" el valor es una estructura de la praxis en su

---

(17) "El Ser y la Nada", 126.

relación con lo práctico-inerte, o sea, en relación con el mundo de la materia trabajada por el hombre. Aquí la conciencia del valor es una conciencia mitificada porque pretende encontrar un sentido fundacional a una facticidad que precisamente ella no funciona. En consecuencia, la ética sartreana, planteada así, es cierto que concede a los valores un lugar importante dentro de una elaboración con elementos de originalidad pero también es cierto que no les da la última palabra: "L'esprit de serieux que canoniza los valores en "El Ser y la Nada" se encuentra ya en el plano de la moral, pero, al mismo tiempo, en el de la mala fe, pues es una moral que se avergüenza de sí misma y no osa decir su nombre: ha oscurecido todos sus objetivos para liberarse de la angustia". (18) La relación entre la libertad y los valores (19) pasa necesariamente por dos interrogantes: la libertad que forma conciencia de sí misma como fuente de todo valor ¿podrá poner fin al reino del valor? ¿o debería definirse necesariamente con relación a un valor trascendente que la infesta? Para encontrar elementos que pudieran responder a estos interrogantes nos encontramos con un problema: Sartre no publicó jamás la obra en la que prometió tratar estas cuestiones. En

---

(18) Celia Amorós, "Historia de la Ética 3", p. 330.

(19) Relación vital para entender la fundamentación ética-moral así como los problemas que éstas plantean.

consecuencia, hemos de remitirnos a las notas de su "Cahiers pour une morale". Sin embargo en "El Ser y la Nada" desplazaba el problema de la relación entre la libertad y el valor a la forma -a la vez moralmente correcta y ontológicamente adecuada de reasunción consciente- por parte del para-sí, de su proyecto no tematizado en el nivel del cogito prerreflexivo o de la conciencia refleja. En "Carnets" ya lo radicalizó ontológicamente afirmando que la conciencia (transida por la nada), sin ser todavía la nada misma no puede siquiera volver sobre esta nada para mirarla de frente. De este modo "...la reflexión (...) surge como esfuerzo del para-sí de concentrar su diáspora, de reflejar su éxtasis sobre sí y recuperarse de ese modo como fundamento de su ser".(20) Ese intento del para-sí de hacerse "legal" mediante la reflexión reflexiva conlleva a una forma inauténtica. Es decir, la reflexión pura, o también denominada conversión por Sartre, muestra una paradoja: "ser la forma originaria de la reflexión y su forma ideal; aquella sobre cuyo fundamento aparece la reflexión pura, y, sin embargo, jamás es previamente dada, sino que es preciso alcanzarla por una

---

(20) Celia Amorós, "Historia de la Ética 3", 345.

especie de catarsis". (21) Aquello que hace que sea auténtica proviene del arraigo que se da en la estructura de trascendencia del para-sí, de su atenerse a la imposibilidad de volver sobre sí de esa estructura. Es por eso por lo que la libertad sólo se reconoce indirectamente al reconocer sus imposturas. Ello es debido a que no puede fundar su facticidad sino adaptándola a priori en el movimiento mismo por el que la trasciende. Esta es la única razón por la cual se salva de su impostura. La reflexión simple, al patentizar el tránsito ex-stático de la libertad, tiene una pretensión ontológica errónea al recuperar el ser para el para-sí. El resultado es mero remedo de la síntesis que del para-sí a el para-otro. Es decir, "pretende modelarse según el esquema de su trascendencia trascendida, configurar su para-sí, su propia trascendencia, al modo como esta trascendida es dada para el Otro, pues sólo el otro, así como por mí misma si me pongo para mí como otro mimetizando la relación de alteridad, puede mi trascendencia volverse facticidad, esto es, algo dado". (22) Es aquí donde observamos la existencia de una relación acordada que se produce en mi complicidad con mi propia alineación en el otro cuando mi trato es ontológico-reflexivo como si fuera otro. Empero

---

(21) "El Ser y la Nada", p. 185.

(22) Celia Amorós, "Historia de la Ética", p.346.

como se da la circunstancia de que no puede ser trascendida mi trascendencia por mí (23) ; esta manera de recuperación está destinada siempre al fracaso: "soy así el cómplice fracasado de mi propia trascendencia trascendida en el otro, por más que en mi reflexión impura la prefigure al mismo tiempo que la tomo como esquema de mi esperpéntica mimesis". (24)

"Cahiers pour une morale" recoge la pregunta planteada al final de "El Ser y la Nada" sobre cómo tendríamos que entender una libertad que quiere ser libertad. La recoge canalizándola hacia el temor de la conversión siempre relacionada con la reflexión pura, que es según creemos el punto crítico entre la ontología y la ética. Es cierto como señala Celia Amorós (25) que la noción de conversión se encuentra elaborada sutilmente en sus notas en el marco del plan para una moral ontológica; y que la teoría de los valores no recibe un trato especial a excepción de un punto: si en "El Ser y la Nada" el valor aparecía en

---

(23) Es una reflexibilidad ya que yo mismo estoy hecho de mi trascendencia y en consecuencia la trascendencia no puede ser trascendida.

(24) Celia Amorós, "Historia de la Ética3", p.346.

(25) Ibidem.

relación con l'esprit de serieux (26), en los "Cahiers" se plantea directamente como estructura de mi relación con el otro. Así, para l'esprit de serieux los valores son afirmados por una conciencia que no es la mía y que acaba siempre oprimiéndome. Mi ser se reconoce en tanto que soy objetividad trascendida por el Otro: "Es evidente que yo no puedo nunca vivir mi naturaleza. De este modo, el otro me transforma en objetividad oprimiéndome y mi situación primera consiste en tener un destino-naturaleza y en encontrarme entre valores objetivados". (27) La conversión es posible pero implicará necesariamente un cambio interior mío y un cambio real del otro. De manera forzosa se ha de pasar por ese cambio histórico para posibilitar la conversión moral.

Señala Pierre Verstraeten (28) que Sartre en "El Ser y la Nada" encuentra las bases del ser-para-otro relacionado con la historia. Relación que en "Crítica de la Razón Dialéctica" consideró un eje central. Por eso hemos de enfatizar que a partir de ahora el problema de la ética y el de la filosofía de la historia irán íntimamente unidos,

---

(26) Básicamente en el nivel de la reflexión cómplice que prefigura al para-otro a la vez que se constituye sobre el esquema de la relación con el prójimo como si tuvieran efectos retrospectivos ya que en el orden analítico-expositivo es introducido previamente a la problemática del prójimo, a título de estructura del para-sí.

(27) "Cahiers pour une morale". París, 1983.

(28) Pierre Verstraeten, "Violence et éthique", París, 1972, p.27.

pero separando sus distintas perspectivas: el otro tiene una relación estructural con la alineación de mi proyecto - que remite a su vez a la del proyecto del otro- y el valor es esa alineación misma.

Sartre señala que el valor es mi objetivo para el Otro y el proyecto de mi libertad, aquello que ella quiere para el Otro se convierte en hecho: "Si mi trascendencia es trascendida, es un hecho que quiero la justicia. Pero este hecho mantiene su estructura de deber-ser, puesto que el deber-ser me aparece como hecho. Este ser-deber-ser es el valor. Entonces, o bien el Otro me enseña lo que para el Otro es un hecho mío y yo contemplo mi proyecto con la mirada del Otro: valor; o bien el Otro (amo, príncipe, padre) me hace adoptar su proyecto y de este modo el proyecto de una libertad, al transformarse, para mí en hecho que me constriñe, reviste la estructura de valor".

(29) En consecuencia el valor es por necesidad alineación del proyecto.

Celia Amorós encuentra en este punto una ambigüedad interesante de destacar: la ambigüedad del valor en "El Ser y la Nada" como ser y no ser a la vez y su replanteamiento

---

(29) "Cahiers pour une morale", p. 465.

en la "Crítica de la Razón Dialéctica" como alineación de la propia praxis en tanto insertada en lo práctico-inerte donde el para-otro reaparece nuevamente objetivado en la materia trabajada y en las estructuras de alteridad que determina: " (...) ambigüedad, pues -que no es sino la ambigüedad misma de la moral-, los valores, para que la libertad sea en la única forma en que puede ser, es decir, en el proyecto de un mundo de libertad, han de seguir manteniendo una vigencia y disolviéndose a la vez". (30) La vigencia se mantiene porque la libertad que se quiere como tal no se corrige a sí misma, sino que ansía su éxtasis y coloca objetivos que representan un envés para el Otro. La conclusión es inmediata: no hay forma de existencia auténtica o buena fe sin posición de valores.

Un ejemplo claro lo vemos en los "Cahiers"; aquí el agente histórico, siempre con objetivos bien definidos, ignora la moral en tanto que ésta sólo se posiciona para sí como tal en ausencia de contenidos históricos precisos: "La moral, desde este punto de vista, es formal tanto para Kant como para Sartre en cuanto se reduce a ser una buena manera de querer (...) algo cuyo contenido se mantiene en la indeterminación. Con la diferencia de que la buena manera de querer, en Sartre, a diferencia de Kant y en un sentido

---

(30) Celia Amorós, "Historia de la Ética 3", p.347.

más próximo a este punto a Max Scheler, es querer algo distinto de la moral misma, no de la bondad de la voluntad en cuanto tal". (31) La moral sartreana aparece así ubicada allí donde mi relación con las personas -Otro u Otros- no se define por otras determinaciones.

Desde esta exposición la moral en Sartre no es una superación de la mera moral en sentido hegeliano. Más bien es una moral abstracta que se precisa o aclara cuando tiene la pretensión de superar lo abstracto: "...no es cierto que se puedan utilizar medios cualesquiera para realizar el fin: se correría el riesgo de destruirlo". (32)

Praxis humana y mundo de los valores se conjugarán (33) en esta misma ambigüedad como la noción de lo práctico-inerte. Así, desde la ética los valores están ligados a la existencia del campo práctico-inerte y si se ha de llevar a cabo la liquidación de sus estructuras de alteridad entonces: "los valores desaparecerán con ellos para descubrir de nuevo la praxis en su libre desarrollo como única relación ética de hombre con el hombre en tanto que los hombres dominan conjuntamente la materia". (34) A

---

(31) Ibidem.

(32) "Cahiers pour une morale", p. 465.

(33) En toda la "Crítica de la Razón Dialéctica" se aprecia como ambos, valores y praxis humana, se unen articulando el tema central de la obra.

(34) "Crítica de la Razón Dialéctica", 357.

partir de aquí podemos decir que lo que forma la ambigüedad de toda moral pasada y presente es que la libertad como relación humana se descubre a sí misma en el mundo de la explotación y de la opresión, contra ese mundo y como negación de lo inhumano por medio de los valores. En ellos la libertad se descubre alienada y perdida y, por medio de los valores, posibilita al ser práctico-inerte para que éste se realice. A la vez contribuye a una organización que proporciona las posibilidades de reorganizar el campo práctico-inerte.

## 1.2. EL SER PARA-OTRO MORAL

Sartre dice que "... si el hombre es el ser cuya existencia está en cuestión en su ser (...) ello significa que su elección de ser está al mismo tiempo en cuestión en su ser". (35) Extraemos dos consecuencias de lo dicho: la existencia moral remite a un proceso constituyente el proceso constituido, siempre ateniéndose al sentido mismo de su constitución; y la ética, de este modo, es la que posibilita el proyecto existencial al cual da validez si se ajusta a la relación entre el en-sí y para-sí ontológicamente adecuada. (36) En definitiva es lograr que el reino humano prevalezca por encima del Divino.

Pero es cierto que la ética a la hora de la verdad se limita a descalificar las formas no válidas de la ubicación del hombre en el mundo. De esta forma, y siguiendo la propuesta fenomenológica, la conciencia es presentada primero como una caída remitida a la inautenticidad y a la mala fe; y, segundo, salvada cuando por medio de la reflexión pura

---

(35) "Cahiers pour une morale", 490.

(36) Eso sólo es posible en el caso en el que el hombre renuncie a ser Dios y, en consecuencia, legitimarse en tanto que ser. La consecuencia es que si deo de "jugar" a ser Dios lograré desarrollarme como hombre en un mundo humano y viviré una vida totalmente auténtica.

proceda a su conversión. La reflexión pura es una base sobre la cual emerge la reflexión impura y también es aquella que jamás es previamente dada. En su diario de guerra -que es donde aparecen las primeras formulaciones sartreanas de la mala fe y de la conversión- las preocupaciones éticas y los intereses morales aparecen como temas no sólo centrales sino también configuradores de la futura moral que tiene como característica que "La realidad humana (...) conoce la lasitud y se libra del tormento de la libertad excusándose con su facticidad, es decir, trata de velarse el hecho de que está condenada para siempre a su propia motivación por el hecho de no ser su propio fundamento. Se abandona, se hace cosa, renuncia a sus posibilidades: no son ya sus propias posibilidades (...) Llamaremos a este estado realidad humana tambaleante (ballotté), pues se realiza como si se tambaleara entre las posibilidades (...) Pero ese mismo estado es inauténtico". (37) No será hasta "EL Ser y la Nada" cuando de respuesta a esta cuestión concreta: ¿Cómo es posible negar la evidencia de la propia complicidad?. (38)

---

(37) "Les Carnets de la drôle de guerre", p. 142.

(38) Nos referimos al ejemplo que pone Sartre en "Les Carnets" sobre su amigo Paul quien ante la evidencia de ser soldado e ir uniformado afirma: "¿Soldado yo? Me considero un civil disfrazado de militar".

Como señala Celia Amorós: "La respuesta no la dará Sartre hasta "El Ser y la Nada", después de haber elaborado, a través de los análisis hegelianos sobre la mala fe y de la "Fenomenología del Espíritu" y "Fe y Saber", las condiciones de posibilidad del autoengaño o mala fe como su versión de la existencia heideggeriana desvirtuada en el modo de la "impropiedad" o "inautenticidad". (39) Es cierto que la mala fe consiste en creer falsamente algo con respecto a uno mismo; sin embargo cabe señalar que eso es posible porque surge un problema: en la realidad humana, ¿dónde está el lugar de la evidencia? Para Sartre de "El Ser y la Nada" la realidad humana considera que "la mala fe (...) es fe". (40) La fe cuando no viene probada por la naturaleza de la presencia del objeto se transforma en una opción y en tanto que tal "decide sobre la naturaleza exacta de sus exigencias, se dibuja toda entera en su resolución que toma de no pedir demasiado, de darse por satisfecha cuando está mal persuadida, de forzar por decisión sus adhesiones a verdades

---

(39) Celia Amorós, "Historia de la Ética 3", p.353.

(40) "El Ser y la Nada" p. 101.

Inciertas". (41) Si la estructura del ser es "metaestable", "la no-persuasión" puede representar la estructura de todas las convicciones. Se quiere mal convencida porque ella de ese modo puede convencerse de ser lo que no es. Eso se explica porque cuando la creencia no es inmediata sino que se sabe creencia, ésta se anula como tal, ya que aparece como no siendo más que creencia, una sola determinación de nuestra objetividad que viene a prescindir del referente objeto. Así, creer es saber que se cree y saber que se cree es no creer ya. El ideal de la fe buena es entonces creer lo que se cree, mas, esto resulta tan imposible como el de la sinceridad, el ser lo que se es: un ideal de ser-en-sí: "Toda creencia es creencia insuficiente ; no se cree jamás en aquello que se cree (...) el proyecto primitivo de la mala fe no es sino la utilización de esa autodestrucción del hecho de conciencia. Si toda creencia de buena fe es una imposible creencia, hay lugar para cualquier creencia imposible". (42) Si creer sinceramente es imposible, ¿por qué no ha de ser posible creer insinceramente, impostar el creer? La mala fe no llega jamás, desde esta perspectiva, a creer lo que quiere

---

(41) Ibidem, 102.

(42) Ibidem, 103.

creer. Y precisamente por eso es mala fe; no por no aceptar lo que cree. Nosotros creemos que " se podría decir que la fe, en este sentido es una estrategia de inmunización tanto contra la evidencia como contra su negación (...) Y las creencias, en cuanto se saben creencias, se desarman unas a otras en el mismo nivel". (43)

Hemos hablado hasta ahora sobre la existencia de una razón ontológica destinada a una reflexión pura o conversión y para que ésta fuera precedida por la reflexión impura o cómplice. En los "Cahiers pour une morale", nuestro filósofo es más claro y específico en relación con las razones de este orden. Aquí las hace derivar de la mediación constituyente del Para-Otro y así las convierte en decisivas en el plano de la ética: "El movimiento espontáneo del para-sí como carencia (en el plano irreflexivo) es buscar l'En-soi-pour-soi. La reflexión surge en el origen como cómplice porque es una nueva creación diáspora a título de intento de recuperación. Pero por ello mismo, como sabemos, se frustra. Surge entonces la posibilidad de la reflexión pura como constatación del fracaso y toma de posición frente a él". (44) Se dan sin

---

(43) Celia Amorós, "Historia de la Ética 3", 354.

(44) "Cahiers pour une morale", p. 18.

embargo varias incógnitas en este contexto: sabemos que la reflexión pura es posterior a la impura y que la pura se vuelve posible por el advenimiento de la reflexión impura, entonces ¿por qué no tiene lugar al menos la mitad de las veces? Sartre responde diciendo que: "Porque aquí interviene ese elemento que es el otro". (45) El otro surge como si fuera una segunda nihilización operada sobre mi subjetividad por una subjetividad cuyo sentido profundo es existir como negación objetivante de mi subjetividad. Es la falta original ya que "en el momento en que interviene la reflexión pura, es ya demasiado tarde: puede disipar el carácter de cuasiobjeto que yo revisto para mi reflexión impura, pero no el de objeto que tengo para el otro. De este modo, no será nunca totalmente eficiente. Y en la reflexión pura hay ya una llamada para transformar al otro en pura subjetividad libre, para suprimir la escisión. Sólo que sería preciso que el otro hiciera lo mismo". (46)

Desde el punto de vista ético la articulación de la reflexión pura (47) y la convocatoria al otro (como condición de posibilidad de la mía) para su conversión muestran un

---

(45) Ibidem.

(46) Ibidem.

(47) Reflexión entendida como constitución de mi propia libertad en valor constituyente, aunque su tematización se da siempre en valores constitutivos.

interés especial. Creemos que el concepto de libertad aquí propuesto aparece superando la concepción liberal que solamente puede tratar la libertad del otro como límite y relacionándose estructuralmente con la igualdad, con la reciprocidad de las libertades. En este mundo alterado, donde reina los medios y no los fines, soy cómplice de la alienación de que el otro me hace objeto en la medida en que le hago hacerse cómplice de la alteración enajenante a la que le someto. Es en este sentido en el que elijo la opción para configurar mi proyecto existencial diseñando un esquema digamos universalizador: "al elegirme a mí misma elijo a los demás a través de una determinada estructuración del mundo humano y a la inversa. No hay que entender esto en el sentido kantiano del querer de la buena voluntad, como querer que sea universalizable la máxima de mi acción: universalizar no es en Sartre lo que debemos hacer sino lo que hacemos". (48) Es cierto que cuando miento elijo un mundo en que las libertades, de forma sistemática, lo único que pueden trascender son los datos falsos. Luego en cierto modo pretendo trascender unas trascendencias que parten de la situación de deuda que yo mismo les he creado.

---

(48) Celia Amorós, "Historia de la Ética 3" p. 356.

La famosa frase "el infierno son los demás" muestra esta relación entre las conciencias estéticamente dramatizada porque es en sí un drama ontológico el cual se ha de asumir si no queremos entrar en una ética endeble y carente de rigor: la multiplicidad de conciencias es un hecho. La pluralidad de para-síes son su propio principio de individuación ya que "...si la realidad humana fuera pura conciencia [de] ser negación sincrética e indiferenciada, no podría determinarse a sí misma ni, por consiguiente, ser una totalidad concreta aunque destotalizada por sus determinaciones". (49) Precisemos que autodeterminación es individuación que explica el nominalismo sartreano. En la "Crítica de la Razón Dialéctica" apreciamos este mismo planteamiento pero formulado como nominalismo dialéctico. Aquí la praxis constituyente es la praxis individual; la praxis colectiva es praxis constituida. En "El Ser y la Nada" tanto el nos-objeto como el nos-sujeto son formaciones dinámicas en función de las totalizaciones que el para-sí lleva a cabo como correlato de su propia proyección en el mundo. (50) Las libertades de los Otros -englobadas y trascendidas- quedan degradadas en tanto que libertades

---

(49) "El Ser y la Nada", 279.

(50) Es preciso resaltar que siempre hay un punto de vista desde el cual varios para-síes pueden ser unidos en el nos por una mirada y que el nos-sujeto es un experiencia inestable del nosotros mediada por organizaciones particulares dentro del mundo.

cuando se insertan en las totalizaciones que cada para-sí configura en su proyectarse. La libertad del Otro es un referente irreductible que hace aparecer mi propia facticidad y mi trascendencia como trascendida cuando se vuelve con la mía y forma una tensión totalizadora de su proyecto. De ahí que el Otro sea aquel de quien tengo necesidad para captar todas las estructuras de mi ser. Los Otros son quines posibilitan mi relación con mi propia objetividad en el mundo.

Pero la conciencia moral sartreana, si bien es conciencia reflexiva (51) no se identifica con la interiorización de la mirada del Otro. Ha de ser así porque sino su ética se remitiría a ser una sociología: "...una conciencia moral así degradada como mera introyección de vigencias socialmente implantadas y sancionadas pour-autri no hará sino reduplicar la reflexión cómplice y sería, por tanto, una mala fe". (52) No debemos concluir aquí en que la conciencia moral, al carecer de contrastación con alguna forma de alteridad mediadora, es solipsista ya que la conciencia moral auténtica está relacionada con la reflexión

---

(51) También podemos decir que toda conciencia reflexiva es de algún modo conciencia moral en cuanto expone de nuevo nuestro proyecto ante el sentido mismo de su trascendencia, ante el valor que en virtud de la reflexión misma es téticamente puesto.

(52) Celia Amorós, "Historia de la Ética 3", p. 358.

pura y no cómplice. En consecuencia el problema se remite al replanteamiento de la relación con el para-otro que se produce en la ontología-ética de la conversión.

Así hasta ahora tenemos al para-otro como una estructura necesaria de mi estar en el mundo como facticidad y contingencia. Contingencia fáctica que actúa como una estructura necesaria de mi libertad, o sea, el para-otro es estructura necesaria de mi libertad. Sin embargo constatar esa estructura como base necesaria nos conduce a una relación muy particular: el reconocimiento, que es un tipo particular de relación en tanto que cuando no se lo practica e incluso se lo reniega, su renegación puede a su vez ser reconocida (53); se exige un reconocimiento previo como hombre. La anterioridad del reconocimiento (54) de la libertad por la libertad no lo hemos de interpretar en sentido cronológico. Si fuera así, si le diéramos prioridad lógica entonces tendríamos que suponer que la libertad del proyecto podría encontrarse en su realidad plena bajo las alineaciones de nuestra sociedad y, en consecuencia, se posibilita el paso

---

(53) Sartre en "Crítica de la Razón Dialéctica", p. 223 dice que para tratar a un hombre como a un perro antes hay que haberlo reconocido como hombre.

(54) Este reconocimiento no identifica en absoluto la libertad del Otro como si se tratara de una esencia.

dialéctico de la existencia concreta a la diversidad de alteraciones que la desfiguran en la sociedad presente. Esta hipótesis es del todo absurda:

"...ciertamente, tan solo se subyuga al hombre si es libre, pero, para el hombre histórico que se sabe y se compromete, esta libertad práctica solamente se capta como condición permanente y concreta de la servidumbre, es decir, a través de esta servidumbre y por ella, como lo que la hace posible, como su fundamento". (55)

El auténtico problema ético-moral se concentra en la convivencia entre los hombres. Es un problema porque la estructura de la libertad funciona como una condición de posibilidad de la mala fe. Esta estructura, dentro de la relación con el Otro, se especifica facilitando la posibilidad de que yo crea y no me crea a la vez que el Otro es un hombre, una libertad como yo. Es cierto que cuando percibo al Otro como facticidad, ser-en-el-mundo, trasciendo su trascendencia. Este hecho se produce siempre en la comprensión de sus finalidades como proyecto práctico; es decir, no reconozco al hombre como fin sino como un ser que

---

(55) "Crítica de la Razón Dialéctica", p. 131.

trama fines con el resultado de que no puedo trascender la mía como libertad. (56) La identificación que del Otro hago no la realizo por creencia, el prójimo está ahí, es inmediato a mí. Puedo dudar de su existencia al igual que de la mía. En síntesis, el prójimo no puede ser objeto de conjetura. Más bien el conocimiento del prójimo es un reconocimiento porque mediante su arreglo teleológico del campo de los objetos, lo conozco como libertad y como libertad que no es la mía. En realidad el conocimiento posicional de mi propia conciencia coincide enteramente con el conocimiento de la conciencia del prójimo en carecer de elementos que los verifiquen. Con palabras de Sartre:

“El cogito de la existencia ajena se confunde con mi propio cogito (...) Es menester que el cogito (...) me lance fuera de él hacia los otros (...) como me ha lanzado (...) hacia el en- sí”.(57)

---

(56) Al respecto señala Celia Amorós que: “La percepción del Otro es inconmensurable con respecto a mi cogito prerreflexivo, y puedo agarrarme a esa inconmensuralidad para negarle mi reconocimiento como libertad igual a la mía, es decir, para negarme a subsumir mi conocimiento del prójimo en el esquema ex stático y teleológico por el que me aprehendo” (“Historia de la Ética 3”, p. 360).

(57) “EL Ser y la Nada”, p. 280.

El ser-para-otro es sin lugar a dudas una estructura ontológica que se manifiesta revelada en el cogito siendo idéntica a la mía pero sin identificarse con ella, ya que sino sería la mía. La diferencia ética entre el Otro y yo pasa necesariamente por el concepto de libertad. Si la libertad encuentra su sentido en sus opciones en cuanto para-sí, cuando se manifiesta como para-sí-para-otro ha de hacerse ser su diferencia del Otro. Es su propio principio de individuación en tanto que ha de existencializar su separación diferencial del Otro haciéndose no-ser-el-otro. Lo que nos lleva a afirmar que: "...el para-sí, como sí mismo, incluye al Ser del Prójimo en su ser en tanto que está en cuestión en su ser como no siendo el Prójimo". (58) Y necesariamente esta relación negativa ha de ser recíproca con lo cual la reciprocidad constituye el principio de individuación y a la inversa. La consecuencia ética es inmediata: a partir de aquí puede desarrollarse una concepción de la libertad que configura desde su mismo marco el ámbito ético de la igualdad.

---

(58) Ibidem.

## 1.2.1. DIMENSIONES DE LA MALA FE EN LA LIBERTAD.

La libertad cae en ciertas contradicciones ontológicas cuando niega al Otro su reconocimiento; además nos engaña (59) cuando intenta tomar en el reconocimiento su libertad por facticidad y su facticidad por libertad. Las dimensiones en las que la mala fe se manifiesta la podemos sintetizar en la violencia y en sus diferentes formas. Sin duda las actitudes violentas conllevan a decisiones fundamentales acerca del ser y de la propia realidad humana. La violencia surge así como una afirmación de "la inesencialidad de todo cuanto existe con respecto a la meta que me he propuesto, y en cuanto tal violencia no es sino nihilismo". (60) Así, la conciencia de la libertad ve el mundo como simple voluntad: la violencia -como un proyecto existencial- provoca el surgimiento del universo de la violencia, asociada a la adecuación entre fines y medios: el fin justifica los medios. Sin embargo la relación fines y medios existen gracias a un proyecto existencial y al modo de entender sartreano el medio es quien justifica el fin. Esto es así porque le confiere un valor absoluto.

---

(59) Como hacía con respecto a sí misma en la mala fe.

(60) "Cahiers pour une morale", p. 179.

La base de la existencia de la violencia es ejercer su derecho a ejecutar la violencia. De este modo la libertad reclama ser legítima para desde ahí arrasar la facticidad. Pero la violencia como proyecto existencial constituye la percepción del mundo como algo simplista y en consecuencia es vista como un obstáculo que conlleva a una relación anti-hermenéutica con lo real. (61) Violencia entonces como proyecto de "apropiación del mundo por destrucción: el objeto me pertenecerá en su deslizamiento del ser a la nada, siempre que esa nada sea yo quien la provoque". (62) Entonces ante la impotencia para fundar el objeto en su ser por medio de la libertad, ésta se posiciona al servicio de fundarlo en su nada. Ya que la violencia, que es afirmación absoluta de la libertad, es también renegación de la facticidad como estar-ahí-en-el-mundo. Para no asumir mi contingencia, ni tan siquiera la del mundo -el cual no puedo legitimizar- me afecto de libertad como poder nihilizador para destruirla. Aniquilo lo que posibilita mi libertad y me constituyo en derecho a destruir el mundo. La violencia se describe así como desestructuración de la temporalidad.

---

(61) Sólo desde el punto de vista de la destrucción de la situación que implica un pensamiento interpretado como desciframiento de la situación por la libertad que la realiza al trascenderla. De esta forma engendra en ese movimiento situaciones discutibles.

(62) "Cahiers", 182.

Es, en síntesis, un proyecto frustrado de ser el maligno ante la impotencia del sujeto para realizarse como sustancia y también la imposibilidad para la sustancia de fundarse en el sujeto. En consecuencia opta por la aniquilación de la sustancia en el sujeto. Cuando el violento se proyecta para aniquilar el mundo pone a éste como necesario porque lo considera un obstáculo que es preciso aniquilar. Pero el violento ha de tener en cuenta la riqueza y la complejidad del mundo que lo asume como mero soporte de sus destrucciones. Y, finalmente, en su mala fe, el violento centra su objetivo en transformar la facticidad en libertad a la vez que hace su libertad facticidad cuando se inserta como una fuerza natural entre las cosas.

La violencia al ser renegación de mi facticidad, se configura en rechazo de la mirada del Otro. Esa mirada es importante porque desde ella se desvela la vanidad del proyecto de la violencia: "... por un lado, pretende situarse en una relación de inmediatez con el todo y apuntar al núcleo mismo del mal; por otro, esta misma pretensión lo sitúa frente a una colección infinita". (63) El violento

---

(63) Celia Amorós, "Historia de la Ética 3", p. 368.

delante del mundo se esfuerza por ser el único en el sentido en el que aspira a la libertad absoluta y no a la libertad compartida: libertad-en-el-mundo entre otras libertades. Sin embargo ha de rendirse ante una clara evidencia: el Otro existe. Entonces ha de determinar al Otro en su dimensión de facticidad proyectándose para escapar a su propia individualidad y transformándose en puro ser indiferenciado en tanto que destrucción. Destrucción para él es iniciativa de libertad ya que sólo pretende solucionar su facticidad en su imposición como pura libertad ante el Otro. El resultado es que convierte su libertad en facticidad indiferenciándola transformándose en potencia avasalladora: "Se hace ser para el otro en la dimensión del en-sí como sustancia destructora que se afecta, en cuanto tal, de irresponsabilidad -como fuerza natural que se contrasta con otras fuerzas- a la vez que pretende ser reconocido como agente libre". (64) Desde esta perspectiva ontológica, la violencia realiza varias funciones: primera, es el hombre quien se hace cosa para destruir al hombre afectándose de pura facticidad para destruirle; segunda, la violencia crea de este modo el

---

(64) Ibidem, 369.

círculo infernal entre la inercia de la violencia y la inercia de la representación de la violencia (Las acciones del Otro aparecen como consecuencias que se derivan analíticamente de su esencia. Esto refuerza mi incapacidad de replanteamiento hermenéutico); tercera, la violencia aparece como contradicción ontológica desde el punto de vista de la libertad. El proyecto del violento es incongruente con la estructura ontológica ya que cuando se constituye como existente frente al Otro y pretende ser reconocido, encuentra una gran contradicción:

"...para hacer violencia a otro he de reconocerme el derecho divino de la violencia, es decir, considerarme como libertad pura, fuente de todos los derechos y considerar a todos los demás como inesenciales con respecto a mí; no obstante, como la violencia es exigencia y derecho puro, el otro se vuelve esencial porque debe reconocer mi violencia como legítima y justificada". (65)

---

(65) "Cahier pour une morale", p. 185.

Mala fe y Otro se relacionan aquí de manera necesaria: la mala fe se pone de manifiesto en relación con el Otro porque afirmo y niego la libertad en el Otro a la vez, tomando su libertad por facticidad y su facticidad por libertad. Esto es debido a que la violencia es incapaz de hacerse reconocer sino por medio de la violencia la cual se ejerce sobre el Otro para obligarle a reconocer lo bien fundado de la misma violencia. Cuarta, la violencia en el momento en el que es planteada al Otro como exigencia, implica el reconocimiento como libre de aquél a quien se exige. Cabe decir que la víctima de la violencia es tratada como puro determinismo considerada esencial y inesencial a la vez.

Reconocer la violencia por parte de un igual no sirve en modo alguno al violento porque la igualdad es excluida por principio al fundarse la violencia en la destrucción del Otro, a quien niega el derecho a juzgar. Sin embargo como también es exigencia, exige al Otro que reconozca que no tiene derecho a juzgarla. Vista así, la violencia es la solicitud por parte de la mala fe del Otro. Se exige que el Otro utilice su libertad para desde ahí negar su ejercicio y afirmarse como mera facticidad y como un mero proyecto sistemático de degradación de la libertad por la libertad:

necesita la misma libertad que niega -tratándola como facticidad- y la facticidad de la que reniega- afirmándola como pura libertad-.

A diferencia de Hegel, Sartre no ve en la actitud estoica un momento de la historia de la servidumbre, sino una posibilidad permanente del oprimido: "El esclavo estoico es parecido al judío inauténtico que se evade de su condición de judío proclamando la humanidad universal y abstracta. La huida de la historicidad y de la concreción en lo universal y lo eterno es una categoría de la evasión que se vuelve a encontrar constantemente". (66) Para el estoico sólo es libre aquel que asume el propio destino como factum-logos en una unión incondicional. Para Sartre la renuncia a la libertad y a la interpretación siempre van unidas. Según nuestro filósofo la libertad es "lo que hacemos de lo que han hecho de nosotros" (Saint Genet). Mientras que el estoico hace de sí lo que la razón cósmica hace de él. La libertad estoica - libertad abstracta sin facticidad- es al mismo tiempo una facticidad sin libertad, un absorberse de la libertad del destino.

---

(66) Ibidem, 402.

---

Estoicismo y violencia, ¿debemos entenderlas como mala fe?, ¿le queda al siervo alguna salida posible para que no lo sea? ¿Cuál es la salida para el esclavo que pretende su libertad?

La violencia del esclavo, a la vez que la elección del Mal, señala "más allá del Mal, a una perspectiva en que el Mal no sería ya una categoría heterónoma, que califica desde el otro la conducta humana". (67) Sólo puede asumir la libertad en cuanto asunción y destrucción del Mal. La libertad, ante la alienación del Bien que le imponen, sólo tiene recursos en el Mal. Bien y Mal surgen como categorías de una misma alienación: el Mal que destruye en estas condiciones el Bien del Otro se destruye a la vez a sí mismo.

En definitiva ambigüedad en la violencia de la rebelión porque está proyectada, no al reconocimiento de sus imposiciones fácticas tomando el partido del ser, sino a "la destrucción de todos los juicios que se puedan hacer sobre ella en nombre del otro". (68) Así se irá formando al

---

(67) Ibidem, 418.

(68) Ibidem, 419

mismo tiempo en producto y superación de la alteridad y de la heteronomía. Difícil situación la del esclavo quien para salir de su situación y lograr el Bien ha de aplicar necesariamente el Mal. Desde el punto de vista del individuo, la rebelión es el rechazo de la mala fe porque sume la libertad como tal, es decir, como algo imposible en esa situación fáctica.

Además de la ética estoica, la kantiana también es objeto de crítica por Sartre. Ésta, la ética de "la buena voluntad", es considerada como una forma de la mala fe. Es una ética del deber y como tal encuentra su expresión en las diferentes formas de su imperativo categórico las cuales Sartre analiza como modalidades de una misma estructura: la exigencia. La interrogación lanzada a Kant es muy precisa: "¿Se fundamenta la exigencia en el deber o, por el contrario, tiene el deber su raíz en la exigencia?" se pregunta en los "Cahiers". Desde esta interrogación, crítica a la vez, centrará su descripción fenomenológica en la propiedad incondicionada de la exigencia para desde ahí relacionarlo con el análisis de la violencia y la inorganicidad de la relación entre fines

y medios <sup>(69)</sup>. La exigencia será entonces una coartada para una libertad que elija evitar la angustia ya que "... deja de ser constituyente y creadora y se vuelve ejecutante ". <sup>(70)</sup> De este modo podemos decir que su mala fe consiste en empeñarse en elegir en el ámbito donde no hay opción posible para no elegir: "... la exigencia (...) hace saltar la situación y establece la libertad pura sobre las ruinas del mundo real". <sup>(71)</sup> La libertad termina por renunciar a sí misma en la medida en la que renuncia a descifrar la facticidad para llevar a cabo un mandato incondicionado. Esto se debe a que la soberanía de la libertad es inseparable de su función traductora. Y apurando más todavía, una libertad noumética no puede ser jamás libertad-en situación. Más bien pertenece a otra dimensión: "... en virtud de su carácter inteligible, no puede estar constituida ex-státicamente ni tener nada que ver con las estructuras de la temporalidad". <sup>(72)</sup> La libertad tienen una coincidencia consigo misma en el ámbito estrictamente inteligible de la cosa en-sí y sólo será posible como condición no condicionada en la medida

---

(69) Cabe precisar que la exigencia es interiorización de la existencia de otra libertad o de

libertad otra cuando impone categóricamente el fin sin atender a ninguna circunstancia de hecho. Lo que hace es absolutizarlo frente a la situación de tal forma que constituye la libertad a la cual va dirigida.

(70) "Cahier pour une morale", 268.

(71) Ibidem, 250.

(72) Ibidem, 265.

en la que salga del dominio fenomenológico. Resumimos en que una voluntad de esta índole es de mala fe en tanto que al no ser evidencia de sí misma como ser, se incapacita para problematizarse y, en consecuencia, para convalidar o no su proyecto delante de cualquier circunstancia, degenerando en imposición al modo de facticidad; aunque en apariencia haya sido concebida como un orden de lo puramente inteligible. Quedan de este modo falseada la libertad y la facticidad recíprocamente ya que la libertad puramente inteligible se impone sin condición aun desarticulando una situación fáctica inhumana en tanto que no valorada ni hermeneutizada.

Todavía falta ver de dónde procede el carácter incondicionado del mandato de una libertad que aspira a extraer sólo de sí misma la máxima de su acción. Sartre propone que éste puede surgir de la propia libertad individual ya que una libertad individual viene siempre caracterizada por sus fines y la regulación de sus actos a la luz de su propia situación. Así, en el marco hermenéutico estos fines señalan los medios que puedo habilitar para hacerlos viables. Ciertamente la obligación no es una cosa que pueda descubrir uno mismo en su proyecto porque le viene

dado de fuera como un límite insuperable. Ni tan solo la obligación me orienta regulativamente en el sentido de reunirme ex-státicamente conmigo mismo en tanto que proyecto, sino que soy víctima en el sentido en el que me trasciende hacia una alteridad que no se identifica con la alteración de mi propia praxis, ya que está siempre en función de fines ajenos. Dentro de la obligación categórica kantiana, yo soy un instrumento inesencial, y la obligación no es el fin sino "una pretensión sobre mi decisión de realizar el fin". (73)

Entonces, ¿en qué se basa una pretensión de este tipo que consiste en, precisamente, pretender identificarse con mi propia libertad? Sartre contesta que en la presencia en mí de la libertad: "No tal como la existo, sino tal como es (...) la libertad como elección hecha ya al margen de toda situación. Lo que define la elección libre no es ya la libertad, sino que una elección es libre cuando tiene la característica de ser incondicionada: lo incondicionado es la garantía de la libertad (...) la libertad queda fijada de este modo en la eternidad en el preciso instante en que elige; es la elección concreta con todas sus estructuras aunque intemporal (...) El deber es así la interiorización de la violencia de otro. El único derecho de la libertad a exigir de mi libertad es, justamente, que es libertad". (74)

---

(73) Ibidem, 263.

(74) Ibidem, 265.

Sin embargo, una objeción inmediata: ¿cómo podría mi libertad quererse y saberse incondicionada? La única respuesta posible es por regeneración de su propia estructura enderezada, en cuanto ex-stática, al querer de algo que no sea ella misma ni a fortiori, lo que sería la forma pura del querer ajustarse consigo misma en su propia autonormación.

El carácter paradigmático de esta libertad incondicionada tiene su origen en que la máxima que regula su acción tiene la propiedad de ser querida por ella de forma universal. El resultado es que la forma pura de la moralidad se configura en tanto que la libertad se autoconstituye en constitución del ámbito mismo de lo universal. Sin embargo: "... esta constitución del ámbito de lo universal es imposible desde los supuestos nominalistas de la ontología sartreana, pues si su referente es la especie humana como el conjunto de las libertades, la estructura de este conjunto no es sino la de una totalidad destotalizada". (75)

En efecto, la totalización de las libertades humanas no se puede llevar a cabo sino por y desde cada libertad

---

(75) Celia Amorós, "Historia de la Ética 3", p.378.

individual. De esta forma se anula la voluntad general, la cual podría imponerse a una voluntad individual y obligarla a ser libre. En estas condiciones lo único que puede suceder es "... que una libertad elija la elección de otra porque la otra ha hecho libremente su elección" (76), creyendo de este modo que puede identificarse con el movimiento puro de la elección. El deber queda resuelto en la voluntad de Otro en tanto que se presenta como la elección pura y libre de la libertad: cada cual se descarga de la angustia de su propia libertad en el Otro, en su distribución de alteridad de todos en relación a cada cual y viceversa.

¿Qué conclusiones podemos derivar de lo dicho hasta ahora? Dentro del análisis que Sartre realiza en la estructura estática de la libertad vemos la imposibilidad de que ésta se tome a sí misma como fin, ni en el para-sí ni en el para-otro. Porque una libertad que se quisiera a sí misma como fin sería una libertad perversa; la libertad de buena fe no se implica de este retorcido querer para orientarse de manera ética y ontológica, o sea para proyectarse hacia los fines.

En consecuencia quererme a mí mismo y querer al Otro como fin es querer mis/sus fines concretos ya que lo valioso son los fines cuando son proyectos de la libertad de reunirse consigo misma.

El carácter ex-stático de la relación de la libertad con sus fines es lo que determina que estos fines dispongan de carácter de propuesta para las otras libertades. Precisamos que jamás de exigencia ya que yo no puedo imponer a los demás mis fines como incondicionados ni puedo dejar que nadie me imponga los suyos. Pero puedo y debo, cuando me propongo un fin, solicitar la colaboración de las otras libertades ofreciéndolo en cuando ser fuera-de-sí de mi propia libertad, como algo cuyo sentido consiste en apertura, en la medida en la que es una trascendencia misma.

En la buena fe sólo podemos llamar y ser llamados en tanto que libertades en situación. El enderezamiento de la libertad de buena fe hacia fines que implican su ser-fuera-de-sí configura estos fines en convocatoria a la salida de

los Otros de su ensimismamiento para ayudar a la construcción del mundo humano. Un mundo poblado de fines es el único modo de mediar de esta totalidad destotalizada que no puede tomarse a sí misma como un todo.

### **1.3. NECESIDAD DE UN EQUILIBRIO ENTRE YO Y EL OTRO**

Del todo es seguro que un equilibrio moral está en función de la relación entre el prójimo y yo. También es cierto que esa relación de equilibrio ha de ser una necesidad. Desde este planteamiento veremos de qué manera Sartre argumenta este ansiado equilibrio. El terreno desde donde veremos el cómo de esta argumentación será la obra "El existencialismo es un humanismo". La razón de ello es el carácter discursivo y a la vez argumentativo de la obra. "El existencialismo es un humanismo" responde de forma clara y concisa a ciertas objeciones importantes de considerar. A la vez estas respuestas argumentan el mencionado equilibrio entre seres. Partimos de los reproches u objeciones que ciertos sectores sociales lanzan en contra del existencialismo.

El primero de ellos menciona el incitar a la gente a permanecer en un quietismo de desesperación. Argumentan que la acción es imposible dado que no se dan soluciones posibles y, además, se deriva en una filosofía contemplativa. El segundo consiste en señalar que el existencialismo muestra enfáticamente el lado sórdido y viscoso de la vida, olvidando la cara alegre de la vida. Un tercero dice que el existencialismo ha faltado a la

solidaridad humana al partir de la subjetividad pura -el yo pienso cartesiano- y alejándose, en consecuencia, de la solidaridad entre los hombres acercándose a la solidaridad individual. Y, finalmente, un cuarto reprochan que el existencialismo niega la realidad y la seriedad de las empresas humanas en el momento en el que se niegan los valores divinos. Entonces el hombre cae en un mundo sin moral donde todo está permitido; y ni siquiera el hombre será capaz de condenar los puntos de vista y los actos de los demás.

En síntesis encontramos un común denominador entre todas estas objeciones: el existencialismo pone el acento en el lado malo de la vida humana. Pero en realidad ¿estamos ante una descripción objetiva de cómo realmente es el hombre sin más o estamos inmersos en una desvaloración de la vida humana? En el caso de que estas objeciones fueran ciertas no cabrían más interrogantes. Sin embargo Sartre es contundente al respecto; considera que las críticas se fundamentan en un temor: "En el fondo, lo que asusta en la doctrina que voy a tratar de exponer ¿no es el hecho de que deja una posibilidad de elección al hombre?".

(77) Si el hombre es responsable de él mismo, si no existe un Ser absoluto que lo vele entonces las dificultades

---

(77) "El existencialismo es un humanismo", p. 56. Orbis. Barcelona.

éticas son mayores. Podríamos hablar entonces de una humanidad huérfana cuyo objetivo inmediato es salir de esa jungla -citado por Hobbes como depredadora para el hombre- para formar el Estado desde el cual configurar las leyes éticas. La acción aparece aquí entendida como un diálogo con el Otro para consensuar una relación social amigable. Por eso el existencialismo sartreano se declara abiertamente ateo cuando estipula que "... si Dios no existe, hay por lo menos un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto, y que ese ser es el hombre". (78) Efectivamente, el hombre primero existe, se encuentra a sí mismo y luego después se define como tal. El hombre es aquello que él se hace como proyecto descartando nada previo a este proyecto. En consecuencia el existencialismo ha de poner a todo hombre en posesión de lo que estrictamente es y, aún más, asentar sobre él la responsabilidad total de su existencia. Esta exigencia de responsabilidad no atañe exactamente a la individualidad sino más bien a una responsabilidad que implica al resto de los hombres. El hombre al elegirse a sí mismo también elige al resto de los hombres. Al ser la convivencia humana una circunstancia ineludible se exigen dos cosas: un equilibrio moral de consensuada convivencia y una correspondencia entre mi elección, que implica al Otro, y la de los

---

78. Ibidem, 60.

demás, que me implican a mí.

Al ser responsable de mis actos y elegirme constantemente, creo una angustia, un desamparo, una desesperación que envuelve todo mi ser. Esta angustia Sartre la explica por una responsabilidad directa frente a los otros hombres que compromete. Debemos entender entonces que angustia y acción van ligadas necesariamente. Sin embargo la solidaridad que encuentro en el Otro u Otros para llevar a cabo la acción prevista precisa ser especificada: "... no puedo contar con hombres que no conozco fundándome en la bondad humana, o en el interés del hombre por el bien de la sociedad, dado que el hombre es libre y que no hay ninguna naturaleza humana en que pueda yo fundarme". (79) El hombre construye su propio destino siendo responsable de él en todo momento. La esperanza humana es ubicada en la acción permitiendo al hombre vivir gracias al acto. El resultado de estas afirmaciones exige crear una moral de la acción y del compromiso. Partiendo de

---

(79) Ibidem, 77.

la subjetividad del individuo (80) y descubriéndose a sí mismo Sartre pretende descubrir también a los Otros: "Por el yo pienso, contrariamente a la filosofía de Descartes, contrariamente a la filosofía de Kant, nos captamos a nosotros unidos frente al otro, y el otro es tan cierto para nosotros como nosotros mismos". (81) El hombre que se capta directamente por el cogito descubre también a los Otros como la condición de su existencia. El hombre es un vacío, una nada a no ser que los Otros lo reconozcan como tal: "Para obtener una verdad cualquiera sobre mí, es necesario que pase por otro. El otro es indispensable a mi existencia tanto como el conocimiento que tengo de mí mismo. (82) Así, el descubrimiento de mi intimidad también me descubre a la vez al Otro al igual que una libertad colocada frente a mí, cuyas acciones y pensamientos están dirigidas a mí. En este mundo de intersubjetividad el hombre ha de mantener un equilibrio de convivencia con el Otro para decidir sobre lo que son los Otros. Tal equilibrio exige ser controlado por una moral fabricada por el hombre, desde el hombre y en el hombre.

---

(80) Es este precisamente un reproche dirigido severamente en contra de Sartre. Se reprocha al existencialismo que parte de la subjetividad individual aislando al hombre en su subjetividad individual. Sartre contesta que este punto de partida se debe a razones estrictamente filosóficas porque no puede haber otra verdad que la del cogito: "pienso luego existo". Es la verdad absoluta de la conciencia captándose a sí misma. Fuera de este cogito cartesiano todo, absolutamente todo, es probable y la probabilidad carece de fundamento y se aproxima a la nada. La verdad, en cualquiera de las dimensiones que la queramos encontrar, pasa necesariamente por un captarse sin ningún tipo de intermediario. Esta teoría a diferencia del materialismo otorga al hombre cierta dignidad porque el existencialismo no convierte al hombre en un objeto sino que pretende construir "el reino humano" como un conjunto de valores distintos del reino material.

(81) "El Existencialismo es un humanismo", 84.

(82) Ibidem, 85.

Todo proyecto, por muy individual que sea, posee un valor universal porque aunque los proyectos sean diversos todos tienen en común el no permanecer extraño ya que poseen una tentativa para adaptarse a los límites, negarlos o ampliarlos: "Hay una universalidad en todo proyecto en el sentido de que todo proyecto es comprensible para todo hombre". (83) Pero eso no significa que ese proyecto determine al hombre en su definición, es decir, lo defina para siempre, sino que puede ser reencontrado. Sartre pretende demostrar el enlace del carácter absoluto del compromiso libre por el cual cada hombre se realiza al realizar un tipo de humanidad. Desde el punto de vista cartesiano podemos decir que cada uno de nosotros realiza lo absoluto en cualquiera de sus actos cotidianos. Y en ese sentido no se da ninguna diferencia entre la elección que plantea el existencialismo: "No hay ninguna diferencia entre ser libre, ser como proyecto, como existencia que elige su esencia, y ser absoluto; y no hay ninguna diferencia entre ser un absoluto temporalmente localizado (...) y ser comprensible universalmente". (84)

---

(83) Ibidem, 86-87.

(84) Ibidem, 88.

La elección es del todo posible en un sentido, sin embargo es imposible no elegir porque el no elegir es una forma de elección y eso conduce a la situación de estar obligado a elegir una actitud la cual me conduce a ser responsable al comprometerme conmigo mismo y con el resto de la humanidad prescindiendo de los valores que motiven mi acto de elegir. Comprometerse implica una elección no gratuita, no caprichosa porque mi compromiso, lo quiera yo o no, compromete también a la humanidad entera y no puedo evitar elegir. De nuevo se hace necesario un equilibrio de convivencia entre yo y el Otro porque el otro también es ser comprometido que me afecta en su elección. Un mundo pues de compromiso y elecciones recíprocas que precisan de un buen consenso entre los seres.

El Otro, en su elección, no puede y, a la vez, puede ser juzgado por mí. No puede ser juzgado porque cada vez que el hombre elige su compromiso y su proyecto con auténtica sinceridad es del todo imposible hacer preferir Otro. Puede ser juzgado porque se elige así mismo frente a los otros <sup>(85)</sup> . Éste ha de ser un juicio alejado del criterio moral y arraigado al lógico: "... defino su mala fe como un error". <sup>(86)</sup> El hombre cuando quiere la libertad

---

(85) Se trata de un juicio lógico no un tipo de juicio que sopesa los valores que enmarquen al individuo en uno u otro estadio. Se juzga si algunas elecciones se edifican en el error o en la verdad; nada más.

(86) "El existencialismo es un humanismo" , 93.

se da cuenta que depende enteramente de la libertad de los Otros, y que la libertad de los Otros depende de la nuestra. Es decir, la libertad como definición del hombre no depende de los demás pero cuando hay compromiso uno está obligado a querer a la vez mi libertad y la de los Otros: "... cuando en el plano de la autenticidad total, he reconocido que el hombre es un ser en el cual la esencia está precedida por la existencia, que es un ser libre que no puede, en circunstancias diversas, sino querer su libertad, he reconocido al mismo tiempo que no puedo por menos de querer la libertad de los otros". (87) En consecuencia el compromiso social implica una relación recíproca obligada para con el Otro. Esta relación precisa de un equilibrio entre los seres medurado desde una moral del hombre que se aleje de la heteronomía moral que propone cualquier tipo de religión.

---

(87) Ibidem, 94.



## CONCLUSIÓN

Sin lugar a dudas, después de lo expuesto, la naturaleza de la mirada se muestra poseedora de la aparición del prójimo-objeto como presencia concreta y probable dentro de nuestro campo perceptivo. También es cierto que ciertos actos del prójimo contribuyen a determinarme a mí mismo a captar a través de la vergüenza y el orgullo mi nuevo ser-mirado. Ser que aparece como la pura probabilidad <sup>(1)</sup> de que yo sea actualmente ese este concreto. Así, la mirada realiza una doble función: por un lado descubre mi-ser mirado y por otro inicia una relación fundamental entre Yo y el Otro.

La presencia fundamental que avala esta relación es la determinación inicial de que si hay un prójimo es preciso que yo sea aquel que no es el Otro. Sólo así por medio de esta negación que opera por mí sobre mí yo me hago ser y surge el Prójimo como Prójimo. Es decir ese arrancamiento del ser del para-sí es el que posibilita al prójimo. El otro existe para el para-sí como sí-mismo negado porque el otro es un sí-mismo y en consecuencia no puede ser para mí y por mí sí-mismo negado sino en tanto que ese sí-mismo que niega. Por ello sería del todo imposible captar una conciencia que no me aceptara en absoluto.

---

(1) Esta probabilidad tiene su sentido en una certeza fundamental de que el prójimo está siempre presente para mí en tanto que yo soy siempre para otro.

El otro es aquel para quien un para-sí es el No-yo-objeto y en mi ser-para-otro el prójimo aparece como presencia degradada porque el otro y yo somos responsables simultáneamente de la existencia del otro. Entonces el prójimo se convierte en aquello que yo mismo limito en mi proyección hacia el no-ser-prójimo. La mirada provoca un peligro constante señalando la peligrosidad que hay en el mundo de ese objeto que soy yo. Y mi temor ante algo es el descubrimiento de mi ser-objeto a propósito de la aparición de otro objeto en mi margen perceptivo. La única forma posible de escapar al temor es arrojándome hacia mis propios posibles con la inmediata consecuencia de que el prójimo se convierte entonces en aquello que me hago no ser.

Como sabemos la vergüenza ontológica (2) precisa de la mediación ajena para consolidarse: yo me avergüenzo de mí ante otro. Y el orgullo, compatible con la vergüenza, es resignación ya que para estar orgulloso de ser eso es preciso que primero me haya resignado a ser eso. En realidad Sartre entenderá que esa negación es la primera reacción de mala fe ya que al considerar al prójimo como sujeto intento captarme a mí mismo como involucrando al prójimo por mi

---

(2) Es el sentimiento original que permite tener mi ser afuera constantemente comprometido en otro ser y susceptible ante cualquiera.

Objetividad. Así le exijo u sentimiento que sea a la vez una sanción de mi ser-objeto y reclamo que sea experimentado por el prójimo.

Vergüenza, temor y orgullo son los elementos configurativos que nos manifiestan al prójimo como sujeto fuera de alcance. Jamás lo puedo llegar a conocer. Sin embargo el prójimo-objeto se me revela como lo que él es: un instrumento peligroso de manipular donde el control de su objetividad me mantendrá a salvo. Pero basta tan sólo una mirada para que el prójimo-objeto se transforme en sujeto y yo en objeto. En definitiva, la mirada consolida a través de estructuras diversas la aparición del prójimo quien pone de manifiesto la peligrosidad constante en la que vive el ser-mirado.

Una vez constatado que la mirada me abre hacia el otro Sartre se esfuerza en precisar que la existencia ajena no puede ser puesta jamás en interrogación. La existencia del otro no es una vana conjetura porque siempre hay un cogito que lo concierne. Sin embargo se suele producir una confusión entre el cogito de la existencia ajena con el mío propio. Esta confusión se elude cuando el cogito me lanza fuera de él hacia los otros de la misma manera que me han lanzado fuera de él hacia el en-sí. En consecuencia es responsabilidad del para-sí la entrega del para-otro. Por otro lado el cogito

nunca deberá revelarnos un objeto-prójimo ya que eso sería sinónimo de probable-prójimo. El prójimo no es probable porque no es una representación ni forma parte de un sistema de representaciones. Así, el prójimo debe aparecer al cogito como negación: no siendo yo.

El otro me aparece por la mirada la cual inicia una situación de develamiento que se manifiesta por medio de la vergüenza. EL otro está firmemente anclado en la filosofía sartreana porque aparece como una evidencia sin que el conocimiento medie entre yo y el otro. Pero este otro aparece también descrito con ciertos calificativos que refuerzan su solidez. El prójimo aparece descrito como mediador, reconocimiento o revelación, introductor de un nuevo ser, necesidad, separación, fenómeno-prójimo, objeto-prójimo, negación, objeto, vergüenza y conflictividad. A través de la mirada estos elementos darán forma al prójimo.

El prójimo surge como un mediador que me hace notar que no estoy solo, que mis actos los puedo juzgar a priori - siendo consciente de que puedo ser mirado- o a posteriori - después de comprobar que soy mirado-. Es un mediador entre mí y yo-mismo. También, al ser objetivado por el otro, aparezco revelado porque me reconozco como objeto. Pero además de revelarme me constituye según un tipo de ser nuevo que debe soportar nuevas calificaciones. Con lo cual el prójimo se me

hace tan necesario como él a mí a la vez que es patente la separación entre ambos. La negación de mi yo contribuye a ello y además potencia la conflictividad en la que ambos nos insertaremos.

Finalmente la descripción del prójimo nos conduce a una conflictividad recíproca la cual dará paso a una preocupación constante que consiste en conservar al otro en su objetividad. Sólo así paso de ser objeto a sujeto. Mas, en este conflicto, el otro me priva de todo fundamento para realizarme. Esto nos conduce a intentar recuperar mi ser-para-otro constriñendo la libertad del otro por el reconocerme derrotado; sólo así puedo romper ese círculo vicioso.

La creación artística literaria es, tanto en novela como en teatro, un claro ejemplo de esa relación de conflictividad y de cómo no podemos eludir nuestra responsabilidad social manifiesta en forma de compromiso social. Temas como la libertad, la soledad, el absurdo, la náusea, aparecen referidos siempre a la conflictividad que el otro crea en mí y yo creo en el otro; así como la necesidad de una sólida socialización.

El análisis del teatro sartreano nos ha mostrado una denuncia del mismo que culmina en el Mito del Comediante y en el bastardo. Hemos visto como toda su literatura -en especial

el teatro- está basada y dramatizada en una dialéctica: la del filósofo al comediante y del comediante al filósofo. El teatro sartreano se mueve por una obsesión muy concreta: el diálogo fundamental entre la actitud del Diálogo y la del Monólogo, es decir, entre la elección de la reciprocidad y la elección de la fascinación.

Dentro de la aventura que nos conduce hacia la socialización del ser-para-otro, hemos visto como la necesidad de hacer reposar las categorías del "nosotros" sobre el individuo, así como rechazar cualquier realidad metafísica a la experiencia del "nosotros" y afirmar la unidad de clase fundada en reconocimiento del conflicto entre el otro descartando la complementariedad entre el nosotros objeto y el nosotros sujeto; son los aspectos esenciales para alcanzar esa socialización. Todo ello desde el análisis de la rareza, la praxis y la dialéctica. La rareza fundamenta la posibilidad de la historia humana en tanto que ésta es una lucha encarnizada con la escasez, la cual entendida como relación esencial humana es la que hace de nosotros individuos productores de la Historia. Por eso escasez, praxis y dialéctica van ligadas. De esta forma la praxis del individuo es dialéctica en su relación con el otro. Relación humana definida como determinación inmediata y perpetua a cada uno por el Otro y por Todos. Es la praxis misma, es

decir, la dialéctica como desarrollo de la acción vivida en cada individuo y pluralizada por la multiplicidad de los hombres dentro de una misma residencia material.

Esto evidentemente se manifiesta de forma clara en el grupo. Hay un momento en el que el grupo como totalidad-objeto se manifiesta como esquematización abstracta en el que milita. El militante pierde la posibilidad de comprender su praxis orgánica, la de los Otros y la del curso específico de las cosas. Mas la integración en el grupo le viene dado por los Otros. Esto indica que esa integración se da en medio de la alteridad y que se asume en función de sus relaciones con los no-agrupados. En consecuencia el grupo puede aparecer superficialmente como una totalidad en su objetividad para el Otro. Para el integrante del grupo, el hombre del grupo, el objeto práctico y teórico es el Otro. Sobre el Otro se refleja el grupo. El resultado es que el grupo queda constituido por una unión compleja originada por ciertas mediaciones inversas: la mediación del Otro entre el individuo común y el grupo. Finalmente, el grupo queda constituido por la mediación del Otro entre el individuo común y el grupo-objeto.

La praxis humana y el mundo de los valores se conjugarán dando lugar a la noción de lo práctico-inerte. Los valores están ligados a la existencia del campo práctico-inerte pero

pueden desaparecer descubriendo de nuevo la praxis en su libre desarrollo como única relación ética del hombre con el hombre en tanto que los hombres dominan en grupo la materia. Así, lo que forma la ambigüedad de toda moral pasada y presente es que la libertad como relación humana se descubre a sí misma en el mundo de la explotación y de la opresión contra ese mundo negando lo inhumano a través de los valores. La libertad a través de los valores se descubre alienada y perdida pero logra posibilitar al ser práctico-inerte para que éste se realice. También contribuye a una organización que proporciona las posibilidades de reorganización al campo práctico-inerte.

La diferencia ética entre el Otro y yo ha de pasar por necesidad por el concepto de libertad ya que si ésta encuentra su sentido en sus opciones en cuanto para-sí, cuando se manifiesta como para-sí-para-otro ha de hacerse ser su diferencia del Otro. De esta forma existencializa su separación diferencial del Otro haciéndose no-ser-el-otro. En consecuencia el para-sí, como sí mismo, incluye al ser del Prójimo en su ser en la medida en la que está en cuestión en su ser como no siendo el Prójimo. Y por necesidad esta relación negativa ha de ser recíproca convirtiéndose esta misma reciprocidad en el principio de individuación y a la inversa. Entonces la consecuencia ética es que a partir de

aquí puede desarrollarse una concepción de la libertad que implica desde su misma perspectiva el ámbito ético de la igualdad.

En la libertad se da la imposibilidad de que se tome a sí misma como fin, ni en el para-sí ni en el para-otro. Ya que una libertad que se quisiera a sí misma como fin sería perversa. Así quererme a mí mismo y querer al prójimo como fin implica querer mis fines concretos. Es el carácter estático de la relación de la libertad con sus fines lo que determina que estos fines dispongan de carácter de propuesta para las otras libertades.

## **BIBLIOGRAFÍA**

### PUBLICACIONES DE SARTRE.

**L'inamgination**, París, PUF, 1936. **La imaginación** (trad. de Carmen Dragonetti), Barcelona, Edhasa, 1980.

**La transcendance de l'Ego**, París, Vrin, 1937.

**La transcendencia del Ego**, Buenos Aires, Calden, 1968; Barcelona, Dilema, 1981.

**La nausée**, París, Gallimard, 1938. **La náusea** (trad. de Aurora Bernández), Buenos Aires, Losada, 1979, Madrid, Alianza, 1994, El libro de bolsillo, 846; Barcelona Seix Barral, 1983.

**Le mur**, París, Gallimard, 1939. **El muro** (trad. de Miguel Salbert), Madrid, Alianza; Buenos Aires, Losada, 1988, El libro de bolsillo, 1017.

**Esquisse d'une théorie des émotions**, París, Hermann, 1939. **Bosquejo de una teoría de las emociones** (trad. de Mónica Achroff), Madrid, Alianza, 1987, El libro de bolsillo, 298.

**L'imaginaire**, París, Gallimard, 1940.

**Lo imaginario. Psicología fenomenológica de la imaginación** (trad. de Manuel Lamana) Buenos Aires, Losada, 1982.

**L'être et le néant**, París, Gallimard, 1943.

**El Ser y la Nada** (trad. de Juan Valmar, revisada por Cèlia Amorós), Madrid, Alianza, 1989, Alianza Universidad, 417.

**Les mouches**, París, Gallimard, 1943. **Las moscas**, Buenos Aires, Losada, 1991

**Huis clos**, París, Gallimard, 1944. **A puerta cerrada** (trad. de Aurora Bernández, revisada por Miguel Salabert), Madrid, Alianza; Buenos Aires, Losada, 1989.

**Les chemins de la liberté, I: L'âge de raison**, París, Gallimard, 1945. **Los caminos de la libertad, 1: La edad de la razón** (trad. de Miguel Salabert), Madrid; Buenos Aires, Losada, 1990.

- Les chemins de la liberté, II: Le sursis**, París, Gallimard, 1945. **Los caminos de la libertad, 2: La prórroga** (trad. de Miguel Salabert), Madrid, Alianza; Buenos Aires, Losada, 1983.
- L'existentialisme est un humanisme**, París, Ángel, 1946. **El Existencialismo es un humanismo**, Buenos Aires, Sur, 1960; Barcelona, Edhasa, 1992.
- Morts sans sépulture**, París, Gallimard, 1946. **Muertos sin Sepultura**, Madrid, Alianza, 1988, El libro de bolsillo, 939; junto a **El diablo y Dios** en Buenos Aires, Losada, 1982.
- La putain respecteuse**, París, Gallimard, 1946. **La puta Respetuosa**, en **A puerta cerrada**, Madrid, Alianza; Buenos Aires, Losada, 1994.
- Réflexions sur la question juive**, París, Gallimard, 1946.
- Baudelaire**, París, Gallimard, 1946. **Baudelaire** (trad. de Aurora Bernárdez, revisada por Concepción García Lomas), Madrid, Alianza; Buenos Aires, Losada, 1984.
- Situations I**, París, Gallimard, 1947. **El hombre y las cosas (Situaciones I)** (trad. de Luís Echávarri), Buenos Aires, Losada, 1968. **Escritos sobre literatura, I (Situations I)**, Madrid, Alianza, 1985.
- Les jeux son faits**, París, Ángel, 1947. **La suerte está Echada**, Buenos Aires, Losada, 1947.
- Les Manis sales**, París, Gallimard, 1948. **La manos sucias** (trad. de Aurora Bernárdez) Madrid, Alianza; Buenos Aires, Losada, 1987.
- L'engrenage**, París, Nagel, 1948. **El engranaje**, Buenos Aires, Losada, 1973 (última ed.).
- Situations II. (Qu'est-ce que la littérature?)**, París, Gallimard, 1948. **¿Qué es la literatura? (Situations II)** (trad. de Aurora Bernárdez), Buenos Aires, Losada, 1991 (última ed.)
- Les chemins de la liberté, III: La mort dans l'âme**, París, Gallimard, 1949. **Los caminos de la libertad, 3: Con la muerte en el alma**, Madrid, Alianza, 1983.
- Entretiens sur la politique** (en colab. Con Gérard Rosenthal y David Rousset), París, Gallimard, 1949.

- Situations III**, París, Gallimard, 1949. **La república del Silencio (Situations III)** (trad. de Alberto L. Bixio), Buenos Aires, Losada, 1968.
- Le Diable et le bon Dieu**, París, Gallimard, 1951. **El diablo y Dios** (trad. de Jorge Zalamera, revisada por Miguel Salabert), Madrid, Alianza; Buenos Aires, Losada, 1986.
- Saint Genet, comédien et martyr**, París, Gallimard, 1952. **San Genet, comediante y mártir** (trad. de Luis Echávarri), Buenos Aires, Losada, 1967.
- Kean**, París, Gallimard, 1954. **Kean** (trad. de María Martínez Sierra, revisada por Miguel Salabert), Madrid, Alianza; Buenos Aires, Losada, 1983.
- Nékrassov**, París, Gallimard, 1955. **Nékrassov**, Buenos Aires, Losada, 1975; Madrid, Alianza, 1982.
- Les séquestrés d'Altona**, París, Gallimard, 1959. **Los secuestrados de Altoma** (trad. de Aurora Bernárdez), Madrid, Alianza, 1982.
- Critique de la raison dialectique**, precedida de **Question de Méthode**, París, Gallimard, 1960. **Crítica de la razón dialéctica**, precedida de **Cuestiones de método**, Buenos Aires, Losada, 1963.
- Satre visita a Cuba**, la habana, Ed. Revolución, 1960.
- Bariona**, París, Atelier Anjou-copies, 1962.
- Les mots**, París, Gallimard, 1963. **Las palabras**, Buenos Aires, Losada, 1963; Madrid, Alianza, 1982.
- Situations IV: Portraits**, París, Gallimard, 1964. **Literatura y arte (Situations IV)**, Buenos Aires, Losada, 1964.
- Situations V: Colonialisme et néocolonialisme**, París, Gallimard, 1964. **Colonialismo y neocolonialismo (Situations V)**, Buenos Aires, Losada, 1965.
- Situations VI: Problèmes du marxisme 1**, París, Gallimard, 1964. **Problemas del marxismo, 1 (Situations VI)**, (trad. de J. Martínez Alinari), Buenos Aires, Losada, 1965.

- Les Troyennes** (Adaptación de Eurípides), París Gallimard, 1965, Col. Théâtre National Populaire. **Las troyanas** (trad. de María Martínez Sierra), Buenos Aires, Losada, 1967.
- Situations VII: Problèmes du marxisme 2**, París Gallimard, 1965. **Problemas del marxismo, 2 (Situations VII)** (trad. de J. Martínez Alinari), Buenos Aires, Losada, 1966.
- Les écrits de Sartre** (textos recuperados: escritos de Juventud: Bariona, páginas de diario, sobre Drieu, el jazz...), París, Gallimard, 1970.
- L'idiote de la famille, I y II**, París, Gallimard, 1971. **El idiota de la familia** (trad. de Patricio Canto, revisión de B. Sarlo y C. Altamirano), Buenos Aires, Ed. Tiempo Contemporáneo, 1975, 3 vols.
- Situations VIII: Autour du 68**, París, Gallimard, 1972. **Alrededor del 68. (Situations VIII)** (trad. de Eduardo Gudiño Kieffer), Buenos Aires, Losada, 1973.
- Plaidoyer pour les intellectuels**, París, Gallimard, 1972.
- Situations IX: Mélanges**, París, Gallimard, 1972. **El escritor y su lenguaje. (Situations IX)** (trad. de E. Gudiño Kieffer), Barcelona, Ed. Buenos Aires, 1982.
- L'idiote de la famille, t. III**, París, Gallimard, 1972.
- Un théâtre de situations** (textos reunidos, establecidos, presentados y anotados por M. Contat y M. Rybalka), París, Gallimard, 1973. **Un teatro de Situacions**, Institut del Teatre. Barcelona, 1993.
- On a raison de se révolter** (en colaboración con Pierre Victor y Philippe Gavi), París, Gallimard, 1974.
- Situations X: Politique et autobiographie**, París, Gallimard, 1976. **Autorretrato a los setenta años. (Situations X)** (trad. de Julio Schwartzman), Buenos Aires, Losada, 1977.
- Socialism in one country**, fragmento de la continuación de **Critique de la raison dialectique II**, New Left Review (Londres), 100 (nov. 1976- enero 1977), pp. 146-163.

OBRAS PÓSTUMAS.

**Oeuvres romanes** (ed. De M. Contat y M. Ribalka), París, Gallimard, 1981, Bibliothèque de la Pléiade.

**Cahiers pour une morale (de 1947 à 1948)** (ed. De Arlette Elkaïm-Sartre), París, Gallimard, 1983.

**Les carnets de la drôle de guerre (novembre 1939- mars 1940)** (Ed. De Arlette Elkaïm-Sartre) París, Gallimard, 1983. **Cuadernos de guerra (noviembre 39-marzo 40)** (trad. de Joaquín Sempere), Barcelona, Edhasa, 1987.

**Lettres au Castor et à quelques autres** (ed. de Simone de Beauvoir), 2 vols, París, Gallimard, 1983. **Cartas al Castor y a algunos otros (I: 1926-1939 y II: 1940-1963)** (trad. castellana de Irene Agoff), Barcelona, Edhasa, 1986.

**Le scénario Freud** (fechado en 1958) (pról. De J.B. Pontalis), París, Gallimard, 1984. **Freud**, Madrid, Alianza, 1985.

**Critique de la Raison dialectique, t. II** (inacabado): l'intelligibilité de l'Histoire (fechado en 1958), París, Gallimard, 1985.

**Mallarmé, la lucidité et sa face d'ombre** (fechado en 1952) París, Gallimard, 1986.

**L'idiot de la famille, t. III**, nueva edición con un anexo que contiene las Notes sur "Madame Bovary" (fechadas en 1972 y destinadas al tomo IV), París, Gallimard, 1988.

**Verité et existence** (fechado en 1948) (ed. y notas de Arlette Elkaïm-Sartre), París, Gallimard, 1989.

**Écrits de jeunesse** (fechado de 1922 a 1930) (ed. de M. Contat y M. Rybalka), París, Gallimard, 1990.

PUBLICACIONES SOBRE SARTRE CONSULTADAS.

- AMORÓS, Celia. **Diáspora y Apocalipsis. Estudios sobre el nominalismo de Jean Paul Sartre.** Institució Alfons el Magnànim. Valencia, 2000. **Historia de la Ética. Sartre,** Victoria Camps, Ed. Editorial Crítica, vol. 3. **Violencia y guerra en los escritos póstumos de J.P. Sartre,** en Tiempo de Paz, Nos. 1-2. Madrid, invierno de 1984.
- ARIAS, M. J. Adolfo Muñoz. **Jean Paul Sartre y la dialéctica de la cosificación.** Ed. Cincel, Madrid, 1987. **Fundamento y ubicación del ateísmo sartreano,** en Estudios de metafísica, Valencia, Curso 1970-1971.
- AUDRY, Colette. **Sartre et la Réalité humaine.** Imprimerie Aubin, Ligugé (Vienne), 1966. Traducción de Germán L. Bueno Braseró; Madrid, EDAF, 1975.
- BELLO, Eduardo. **De Sartre a Merleau-Ponty. (Dialéctica de la libertad y el sentido),** Publicaciones Universidad de Murcia, 1979.
- BERNARD-HENRI, Lévy. **Le Siècle de Sartre.** Grasset, París, 2000.
- BROCHIER, Jean-Jacques. **Pour Sartre. Le jour où Sartre refusa le Nobel.** Éditions Jean-Claude Lattès, 1995.
- CAMPBELL, Robert. **Jean-Paul Sartre o una literatura filosófica,** traducción de F. Ruiz Llanos. México, Juan Pablos Editor, 1976.
- COHEN-SOLAL, Annie . **Sartre (1905-1980).** París, Gallimard, 1985. Traducido en Edhasa, Barcelona, 1990.
- COLOMBEL, Gloria. **Alienación y libertad. La doctrina sartreana del Otro,** Valencia (Venezuela), Univ. De Carabobo, 1980.
- CONTAT, M. Y RYBALKA, M. **Les écrits de Sartre. (Chronologie, bibliographie commentée),** París Gallimard, 1970.
- CHIODI, Pietro. **Sartre y el marxismo.** Libros Tau, Barcelona, 1969.

- DOBSON, Andrew. **Jean-Paul Sartre and the politics of reason. A theory of history.** Cambridge, University Press, 1993.
- FONTAN, Pedro Jubero. **Los existencialismos: claves para su comprensión.** Ed. Cincel, Madrid, 1991.
- FRETZ, Léo. **Le concept d'individualité,** en *Obliques*, número 18-19 (dedicado a Sartre), bajo la dirección de Michel Sicard. 1979, sin otros datos de edición.
- GONZALEZ GALLEGO, Agustín. **El "Orden" de lo humano.** PPU, Barcelona, 1991. **Sartre. Antropología y compromiso histórico.** PPU, Barcelona, 1988.
- GORRI G. Antonio. **Jean-Paul Sartre un compromiso histórico.** Anthropos, Barcelona, 1986.
- HEIDEGGER, Martín. **El Ser y el Tiempo.** FCE, Madrid, 1989.
- HENDLEY, Steve. **Reason and relativism a sartrean investigation.** 1991, State University of New York.
- HOWELLS, Christina. **Sartre.** Cambridge University Press, 1992.
- HUSSERL, Edmund. **Ideas. Relativas a una Fenomenología pura y una filosofía fenomenológica.** FCE, Madrid, 1985. **Problemas fundamentales de la fenomenología.** Alianza Universidad, Madrid, 1994. **La idea de la Fenomenología.** FCE, Madrid, 1989. **Metidaciones cartesianas.** FCE, Madrid, 1985.
- JEANSON, Francis. **El problema moral y el pensamiento de Sartre.** Siglo veinte, Buenos Aires, 1968. **Jean-Paul Sartre.** Edicions 62, Barcelona, 1992.
- JOLIVET, Régis. **Las doctrinas existencialistas.** Gredos, Madrid, 1976.
- LÉVINAS, Emmanuel. **En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger.** Vrin, París, 1994.
- LOTTMAN, Herbert. **La rive Gauche.** Tusquets Editores, Barcelona, 1994.
- MACANN, Christopher. **Four Phenomenological Philosophers. Husserl, Heidegger, Sartre i Merleau-Ponty.** London and New York, 1993.

- MCCULLOCH, Gregory. **An Analytical introduction to Early sartean themes.** London and New York, 1994.
- MCBRIDE, L. William. **Sartre's political theory.** Indiana University press, 1991.
- MARISTANY, Joaquín. **Sartre. El círculo imaginario: ontología irreal de la imagen.** Anthropos, Barcelona, 1987.
- PINTOS, Juan-Luis, J.L. Rodríguez, J. Martínez Contreras, C. Amorós y otros. **Jean-Paul Sartre. Filosofía y Literatura. Un compromiso crítico e intelectual.** Revista Anthropos n° 165, Barcelona, Febrero-abril de 1995.
- PRINI, Pietro. **Historia del existencialismo.** Herder, Barcelona, 1992.
- QUILES, I. S.J. **El existencialismo. Sartre, Heidegger, Marcel. Lavelle.** Ediciones Depalma Buenos Aires, 1988.
- RENAUT, Alain. **La era del individuo.** Destino, Barcelona, 1993. **Sartre, le dernier philosophe.** Grasset, París, 1993.
- RUSS, Jacqueline. **La marche des idées contemporaines.** Armand Colin, París, 1994.
- SANGUINETI, J.J. **Jean Paul Sartre. Crítica de la razón dialéctica y cuestiones de método.** Crítica filosófica, Madrid, 1987.
- STUART, Charmé Zane. **Vulgarity and Authenticity. Dimensions of Otherness in the World of Jean-Paul Sartre.** The University of Massachussets Press, 1991.
- VACQUEZ, M. **El autor y su obra Sartre.** Barcanova, Barcelona, 1981.
- VERSTRAETEN, PIERRE. **Violence et éthique. (Esquisse d'une critique de la morale dialectique à partir du théâtre politique de Sartre).** París, Gallimard, 1972.
- WHAL, Jean. **Historia del existencialismo.** La pléyade, Buenos Aires, 1971.

