

Dos temas fundamentales de la filosofía de Sartre: el otro y la libertad

1. EL TEMA DEL OTRO

Sartre comienza el capítulo sobre la existencia de los otros con este elocuente párrafo: «Hemos descrito la realidad humana a partir de las conductas negativas y del Cogito. Siguiendo este hilo conductor hemos descubierto que la realidad humana era-para-sí. ¿Es esto *todo* lo que ella es? Sin salir de nuestra actitud de descripción reflexiva, podemos encontrar modos de conciencia que, aunque siguen siendo en ellos mismos estrictamente para-sí, parecen indicar un tipo de estructura ontológica radicalmente diferente. Esta estructura ontológica es *mía*, es a propósito de *mí* que me preocupo y, sin embargo, esta preocupación «por-mí» me descubre un ser que es *mi* ser sin ser-para-mí»¹.

Este pasaje nos permite ver con claridad que la descripción hecha hasta el momento presente, por la que Sartre ha tenido la posibilidad de definir el ser del hombre como un ser que es para-sí, no da cuenta íntegramente de la realidad humana en su compleja totalidad. El hombre es ciertamente un ser-para-sí, pero esta determinación ontológica, fundamental y primigenia, no expresa la totalidad de la realidad humana. Definido como para-sí el ser del hombre nos aparece todavía en una figura incompleta.

Para lograr la explicitación cabal de la realidad humana en tanto que totalidad, tenemos que emprender la descripción reflexiva de esos modos de conciencia que, aun cuando son estrictamente para-sí, apuntan por sí mismos a un tipo de estructura ontológica radicalmente distinta de la del

1. J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard 1973, 275. En adelante citaremos esta obra por las siglas EN.

ser-para-sí. Lo peculiar de la experiencia o vivencia de estos modos de conciencia consiste en que en ellos me veo confrontado con un tipo de ser cuya estructura ontológica es en cada caso la mía, pero sin darse como un modo de ser que es para-mí.

Tomemos la vergüenza como ejemplificación de uno de estos modos de conciencia: ¿qué es propia y primariamente la vergüenza? ¿qué sucede realmente cuando uno dice: estoy avergonzado o tengo vergüenza? Para Sartre la vergüenza representa un ejemplo concreto de eso que los fenomenólogos llaman una *Erlebnis* (vivencia), es decir, una manera de conciencia no posicional (de) sí como vergüenza; y en cuanto tal conlleva una estructura intencional. La vergüenza tiende hacia algo, se realiza sobre algo, y este algo del cual me avergüenzo es, según Sartre, mi propio ser. «La vergüenza», nos dice, «es aprehensión vergonzosa *de* algo y ese algo soy *yo*. Tengo vergüenza de eso que *soy*»². Avergonzándome, establezco por consiguiente una relación desde mí conmigo mismo, pues soy yo, en mi ser y al mismo tiempo, aquél que siente vergüenza y aquello de lo cual siento vergüenza.

Y Sartre subraya expresamente el hecho de que en esta relación que realiza la vergüenza entre mí y yo mismo no se trata de ninguna manera de una relación reflexiva. La vergüenza pertenece más bien al tipo de conciencia irreflexiva, «...la vergüenza en su estructura primera es vergüenza *delante de alguien*»³. La vergüenza es, pues, una vivencia cuya posibilidad requiere la presencia de un tercero, de un «alguien». Sin la mediación de este «alguien», la vergüenza no sería posible. Y este «alguien», precisamente porque se trata de una vivencia y no de un fenómeno reflexivo, no puede ser en ningún caso mi propio yo. Por la misma razón, porque vivo la vergüenza en la forma de la conciencia prerreflexiva, no puedo tampoco ponerme como objeto para mí mismo. Ese «alguien» que se me descubre inmediatamente en la relación entre mí y yo mismo de la vivencia de la vergüenza, es un «alguien» que yo no soy; es el otro. Al avergonzarme realizo una vivencia sobre mi propio ser, pero me avergüenzo de mí mismo tal como mi ser aparece ante el otro.

En esta relación de mí a mí mismo el otro aparece, por tanto, inmediatamente como un mediador entre mí y yo mismo, «...el otro es el mediador indispensable entre mí y yo mismo: me avergüenzo de mí, pero *tal como aparezco* al otro. Y, por la aparición misma del otro, me veo puesto en condiciones de emitir un juicio sobre mí mismo como sobre un objeto, puesto que aparezco al otro como un objeto»⁴. Pero lo verdaderamente decisivo en este aparecer como objeto ante el otro, es el acto de reconocimiento que va implicado en ello. Ese objeto que aparece ante el otro no es una

2. EN, 275.

3. EN, 275.

4. EN, 276.

imagen vaga, un fantasma, una invención arbitraria del otro y que en cuanto tal no tendría más realidad que la de ese mero ser para el otro y, consiguientemente, me dejaría intocado en mi ser, sino que ese objeto es en cada caso siempre mi ser propio. «La vergüenza es, por naturaleza, *reconocimiento*. Reconozco que soy tal como el otro me ve»⁵. El otro me revela, por tanto, un modo de ser de mí mismo, un modo de ser que yo mismo en cuanto ser-para-sí no puedo alcanzar, a saber, el modo de ser de un objeto, de un en-sí. Pero si bien es cierto que es el otro quien me constituye en ese nuevo tipo de ser, no es menos cierto que se trata de mi ser y que yo soy responsable de él. «Así la vergüenza es vergüenza *de sí mismo delante de los otros*; estas dos estructuras son inseparables»⁶.

En resumen, podemos decir que de lo anteriormente dicho se desprende esta conclusión primera: yo necesito del otro para aprehender toda la complejidad estructural de mi ser. El para-sí remite al para-otro. La realidad humana es, simultáneamente, ser-para-sí y ser-para-otro. Tal es el hecho que Sartre se propone explicitar ahora.

Antes de entrar en la exposición de la argumentación sartreana, nos parece conveniente señalar que la breve consideración que acabamos de hacer sobre la vivencia de la vergüenza nos permite vislumbrar que el propósito central de Sartre va a radicar en explicar cómo la experiencia del otro se realiza inmediatamente en mi propio ser. La pregunta por el otro encuentra así su lugar en el ser-para-sí. De esto no se sigue, sin embargo, que Sartre intente deducir el otro a partir del ser-para-sí o, con otras palabras, presentar el ser-para-otro como una estructura ontológica a priori del para-sí. De hecho, según la definición sartreana, el para-sí podría entenderse como existiendo sin ninguna necesidad de ser objeto, libre por completo de la determinación del ser-para-otro. Pero Sartre añade de inmediato que un ser-para-sí semejante no sería hombre⁷.

Para Sartre se trata de partir del cogito para explicitar el ser-para-otro como una necesidad fáctica de la realidad humana. No se trata, por tanto, de «probar» la existencia del otro, sino más bien de explicar cómo a partir del cogito se me revela la existencia del otro y mi ser-para-otro como una necesidad de hecho; una necesidad cuya experiencia no se da mediatizada ni por el mundo ni por un acto de conocimiento. Lo específico de la experiencia de la existencia del otro es la inmediatez. El otro es experimentado por mí de modo inmediato, sin mediación alguna. Pero sigamos la argumentación de Sartre en sus diversos pasos.

Antes de esbozar su concepción personal sobre el otro, Sartre entra en controversia, primero, con lo que podríamos denominar las teorías tradi-

5. EN, 276.

6. EN, 277.

7. Cf. EN, 342.

cionales sobre el prójimo, que se resumen, a su juicio, en estas dos corrientes del pensamiento: el realismo y el idealismo; y, segundo, con las concepciones de Husserl, Hegel y Heidegger. De esta controversia no nos interesa tanto el investigar si la crítica de Sartre a estas doctrinas es legítima o no, como el ver en qué medida su crítica nos ayuda a comprender ya su propia posición con respecto a la problemática del prójimo. Sólo en el caso de Heidegger haremos una excepción y recurriremos a determinados pasajes de *Sein und Zeit*, puesto que, como veremos luego, la interpretación de Sartre no acierta en muchos puntos a referir fielmente ni la letra ni el espíritu de la doctrina heideggeriana.

Sartre comienza constatando el curioso suceso de que la existencia del otro no ha sido nunca un verdadero problema para la filosofía realista. De hecho, el realista está convencido de que el otro es una realidad que se da inmediatamente a nuestra intuición. La existencia del otro es una naturalidad. Para el realismo el otro es simplemente una substancia pensante al igual que yo mismo. De tal suerte que me es posible, sin mayores dificultades, trasponer las estructuras fundamentales y esenciales que descubro en mi ser al ser del otro. Pero el realista, preocupado por explicar el conocimiento a través de la influencia de una acción exterior sobre la substancia pensante, no se esfuerza por resolver la cuestión de la comunicación y de la interacción entre esas substancias pensantes en términos de una acción inmediata y directa entre las mismas, sino que cree resolver este problema mediante la acción mediadora del mundo. Las sustancias pensantes «se comunican por mediación del mundo; entre la conciencia de los otros y la mía, mi cuerpo como cosa del mundo y el cuerpo de los otros son los intermediarios necesarios»⁸. Pero con esta explicación, así opina Sartre, lo que realmente se pone de manifiesto es el problema del conocimiento del otro en tanto que otro yo, es decir, en tanto que substancia pensante.

Si lo que el realista aprehende propiamente en su intuición no es más que el ser dado del cuerpo extraño: ¿cómo llega entonces a la certeza de la existencia del pensamiento ajeno? ¿cómo obtiene la certeza de la existencia del alma del otro?

La intuición del realista no nos ofrece de ninguna manera el alma del otro. Su certeza de la existencia del otro se funda única y exclusivamente en la presencia de la cosa espacio-temporal —el cuerpo— ante su conciencia; y precisamente por ello no puede transmitir esta certeza sin más ni más a la realidad del alma del otro, «...esa alma no se da en persona a la mía: es una ausencia, una significación, el cuerpo indica hacia ella sin entregarla»⁹. Desde esta perspectiva resulta imposible ganar la certeza incuestionable de que ese cuerpo que aparece en el campo de mi percepción no es solamente

8. EN, 277.

9. EN, 278.

un cuerpo, sino el cuerpo de otro hombre. En conclusión, puede decirse que en el realismo no se da ninguna intuición del otro en tanto que otro. Y poco nos ayudará el recurso de la intuición del cuerpo para sostener que por lo menos ese cuerpo nos pone en presencia de una parte del otro, porque, tomando el cuerpo separado de la totalidad humana que lo envuelve, el realista no nos ofrece el cuerpo en cuanto cuerpo del otro, sino simplemente un cuerpo. «No es el *cuerpo del otro* el que está presente a la intuición realista: es *un cuerpo*»¹⁰.

A falta de una intuición del otro en cuanto tal otro, el realista, según Sartre, se ve obligado a admitir la existencia del otro de una manera conjetural y probable. Pero con esto el filósofo realista, en una curiosa modificación, termina por invertir su posición en una suerte de idealismo. «Si el cuerpo es un objeto real que actúa realmente sobre la sustancia pensante, el otro se convierte en una pura representación, cuyo *esse* es un simple percipi, es decir, su existencia se mide por el conocimiento que tenemos de él»¹¹. Si resulta que el otro no es más que una mera representación producida por mí, ¿no será acaso más oportuno buscar la condición de la posibilidad de esta representación dentro de los límites de un sistema que dé cuenta de la totalidad de los objetos en el sentido de una agrupación entrelazada de representaciones, y que constituya el conocimiento que tengo de un existente en la medida de la realidad del mismo? ¿encontraremos en el idealismo la solución al problema que nos plantea la experiencia del prójimo? A decir verdad, en una filosofía de rigurosa inspiración kantiana, por ejemplo, no encontramos ningún apoyo para el cumplimiento satisfactorio de esta tarea. Y es que desde la perspectiva del kantismo, el otro tendría que ser planteado a partir de la dualidad del noumeno y del fenómeno.

Si lo entendemos en el sentido de una realidad noumenal, es decir, como la unidad organizadora a la cual nos remiten esas formas organizadas —tales como la mímica, las conductas, etc.— por las que la aparición del otro se manifiesta en mi experiencia, el otro devendría una idea reguladora situada por principio fuera de mi campo experiencial; y nos encontraríamos así ante la dificultad de explicar cómo es posible que esa idea o principio pueda actuar sobre mi experiencia. Según este punto de vista, el otro quedaría reducido al principio sintético de las experiencias que lo manifiestan y que permite organizar mi experiencia. De donde resulta que, en última instancia, «el concepto del *otro* no podría *constituir* nuestra experiencia: será necesario colocarlo, con los conceptos teleológicos, entre los conceptos *reguladores*. Los otros pertenecen entonces a la categoría de los 'como si', son una hipó-

10. EN, 278.

11. EN, 279.

tesis *a priori* que no tiene más justificación que la unidad que permite realizar en nuestra experiencia y que no podría ser pensada sin contradicción»¹².

Pero si el otro es considerado, por el contrario, como fenómeno, esto es, si se le sitúa dentro de nuestro campo experiencial, el idealista se ve entonces confrontado con el mismo problema que se le planteaba al realista, a saber: ¿cómo es posible obtener la certeza de que el fenómeno de nuestra experiencia es en realidad el otro y no sencillamente cualquier otro fenómeno?

Mediante esta sucinta crítica al idealismo, Sartre llega a la conclusión de que a este sistema, que desemboca en el mismo dilema que el realismo, no le quedan más que dos soluciones posibles: o bien se decide por la tesis del solipsismo; o bien adopta la hipótesis realista de la comunicación real entre las conciencias. Sartre expresa esto de la siguiente manera: «Al idealista no le quedan, pues, más que dos soluciones: o bien desembarazarse enteramente del concepto del otro y probar que es inútil para la constitución de mi experiencia; o bien afirmar la existencia real de los otros, es decir, asentar una comunicación real y extraempírica entre las conciencias»¹³. Para no caer en un solipsismo declarado, el idealismo se ve forzado a decidirse por la segunda alternativa, o sea, a aceptar la existencia de los otros como real, desembocando de este modo en un idealismo dogmático e injustificado.

El problema de la existencia de los otros se presenta, pues, como esa cuestión ante la cual tanto el realismo como el idealismo se tornan inconsecuentes con sus postulados fundamentales. Ambas doctrinas traicionan sus principios y pasan la una en la otra. ¿Cómo explicar esta curiosa y sospechosa inversión de doctrinas?

Sartre considera que la razón que hace comprensible esta inversión radica en el hecho de que el realismo y el idealismo coinciden en la aceptación de una presuposición común, cual es la convicción de que la negación constituyente del otro es sencillamente una negación del tipo de la negación externa. El otro, así argumenta Sartre, es, en principio, el yo que no es yo. En su afloramiento originario el otro se revela ante mí constituido por una negación. En el realismo, así como también en el idealismo, esta negación, esa nada que sale a la luz en el ser del otro en cuanto el yo que no es yo, se concibe en el sentido de una relación espacial entre el otro y yo, es decir, como una nada que no proviene ni de mí ni del otro, sino como una nada de separación que se sufre en tanto que es dada. Y poco importa que ese elemento de separación se conciba, como en el realismo, en el sentido de una espacialidad real o, como en el idealismo, en términos de una espacialidad ideal. En ambos sistemas, y esto es lo importante, se entiende el no-ser-yo del otro en relación a mí como una mera relación de exterioridad; de tal forma que

12. EN, 282.

13. EN, 284.

la negación que expreso cuando constato que «yo no soy Pablo» resulta ser del mismo tipo que la contenida en el juicio «la mesa no es la silla»¹⁴.

De esta presuposición común al realismo y al idealismo, a saber, la separación espacial entre mi ser y el del otro, se deriva una grave consecuencia: el otro no puede actuar directamente sobre mi ser a partir de su ser, y por consiguiente «la única manera en que puede revelarse ante mí es la de aparecer como *objeto* de mi conocimiento»¹⁵. Lo cual no significa que encuentre al otro como un objeto, sino más bien que soy yo la condición posibilitante de la aparición del otro en cuanto tal otro, en el sentido de que mi espontaneidad es la que constituye al otro como la unificación de la variedad de formas que lo manifiestan. Expresado con las palabras de Sartre: «...yo soy el que constituye al otro en el campo de su experiencia»¹⁶.

En este proceso de constitución, el otro en tanto que otro que yo se desvanece por completo, pues lo que verdaderamente logro con ello es reducir al otro a una suerte de imagen de mí mismo; una imagen cuyo grado de verdad, o sea, su correspondencia real al modelo, sólo puede ser establecida y fijada por la intervención de un tercero que, siendo al mismo tiempo exterior a mí y al otro, se encuentra en condiciones de realizar la comparación. El recurso a un tercero, a un testigo, se hace, por tanto, indispensable, si no se quiere caer en un probabilismo que conduciría en último término al solipsismo.

Sin embargo, para que el testigo en cuestión pueda actuar en cuanto tal testigo, es necesario que él no se encuentre con respecto a mí mismo y al otro en una mera relación de exterioridad. El cumplimiento de su función requiere que pueda existir simultáneamente junto a mí como negación interna de mí mismo y allá, junto al otro, como negación interna del otro. Sólo de esta manera le es dado el aprehender mi existencia real y la del otro de forma directa, sin mediación alguna, y conservar sin embargo su imparcialidad en tanto que testigo. Por ello, piensa Sartre que este recurso a un testigo, que a fin de cuentas no podría ser sino Dios, no hace más que difrazar lo que en el fondo es: recurso a la negación de interioridad¹⁷.

Antes de pasar a la exposición de la discusión sartreana de las posiciones de Husserl, Hegel y Heidegger, nos parece oportuno recoger en fórmulas breves las ideas principales que han salido a la luz mediante la polémica de Sartre con el realismo y el idealismo, y que, creemos, anuncian ya claramente el horizonte conceptual a partir del cual se desarrollará la concepción personal de Sartre sobre los otros. Son las siguientes:

14. Cf. EN, 285-286.

15. EN, 286-287.

16. EN, 287.

17. Cf. EN, 287.

1) El otro no puede reducirse a un simple objeto de mi campo experiencial, ni tampoco a un objeto de mi conocimiento, pues en su afloramiento originario el otro se me revela como un yo que no es yo. De donde se sigue:

2) que la negación es estructura constituyente del ser-otro,

3) que la relación entre mí mismo y el otro debe interpretarse como una relación interna, y no en el sentido de una relación de exterioridad.

Según Sartre, las doctrinas de Husserl, Hegel y Heidegger representan un progreso considerable frente a las teorías clásicas sobre la existencia de nuestro prójimo, pues en estos tres pensadores se descubre un claro esfuerzo por considerar el problema de la relación entre las conciencias —anotemos en inciso que Heidegger en realidad no plantea este problema en términos de conciencia— no ya desde el punto de vista de una relación de exterioridad, es decir, que no se parte de la suposición de que mi yo y el del otro conforman dos substancias separadas, sino que se intenta poner de manifiesto una vinculación fundamental y trascendente con el otro en el seno mismo de la conciencia. Vinculación que sería constitutiva para la conciencia en su mismo afloramiento originario. Este camino es, en verdad, mucho más adecuado para llegar a una doctrina positiva de la existencia de los demás que el propuesto por las teorías tradicionales, porque sólo desde la concepción de mi relación con el otro como una relación de ser y no como una relación de conocimiento, es posible escapar realmente al peligro del solipsismo. Lamentablemente, añade Sartre en tono crítico, las teorías modernas, si bien renuncian al postulado de la negación externa, conservan todavía sin embargo el convencimiento de que mi vinculación fundamental con el otro se opera mediante el conocimiento¹⁸.

Esta observación crítica de Sartre, es conveniente advertirlo en forma expresa, concierne principalmente a la doctrina de Husserl y, con ciertos matices, también a la de Hegel, en las que el conocimiento es tomado como medida del ser. Por lo que respecta a la concepción heideggeriana, no nos parece que Sartre extienda su reproche hasta ella, pues es consciente de que Heidegger, como él mismo por lo demás, elabora su teoría desde la convicción de que no se puede dar cuenta del encuentro con el otro en cuanto tal otro, mientras éste siga considerándose como un simple objeto para un sujeto cognoscente. No obstante, por razones que expondremos en su lugar oportuno, Sartre sostendrá que la doctrina heideggeriana se mueve todavía dentro de los límites del idealismo.

Husserl, anota Sartre en primer lugar, cree haber superado el solipsismo mostrando que «el recurso a los otros es condición indispensable para la

18. Cf. EN, 288.

constitución de un mundo»¹⁹. Esto significa que el mundo, tal como se revela constitutivamente, no puede ser descubierto si se prescinde del otro. O, expresado en forma positiva, que el mundo, tal como se abre a la conciencia, es intersubjetivo. Y es precisamente en virtud de esta intersubjetividad del mundo por la que el otro no aparece solamente como un fenómeno intramundano, dado empíricamente como un trozo más del mundo, sino que también —y sobre todo— aparece como sujeto para el mundo. Cuando contemplo una mesa, por ejemplo, el otro se descubre a mi conciencia como un conjunto de significaciones al que se refiere el objeto considerado por mí. Los objetos del mundo remiten así a la subjetividad de los otros en el doble sentido de una subjetividad constituyente del mundo y, al mismo tiempo, extramundana. El otro no aparece, por tanto, como un existente intramundamente dado, sino más bien como el garante de la objetividad. De aquí que, para la constitución del yo empírico —ya que éste es una parte del mundo—, el concepto general del otro aparezca como necesario. El yo empírico emerge constitutivamente ligado al otro.

Sartre resume este pensamiento husserliano con las siguientes palabras: «No hay privilegio para mi yo: mi Ego empírico y el Ego empírico de los otros aparecen al mismo tiempo en el mundo; y la significación general «otros» es necesaria para la constitución tanto de uno como del otro de esos 'ego'»²⁰.

A la luz de esta idea resulta entonces patente que todo objeto se revela primordialmente a mi experiencia en un entrecruzamiento de sistemas de significación. O sea, que el objeto es indicador de la pluralidad de las conciencias, de la copresencialidad esencial a los 'ego'.

A pesar de reconocer que con estas reflexiones Husserl establece un notable progreso con respecto a las doctrinas tradicionales, Sartre afirma —quizá un poco simplificadamente— que la teoría husserliana no difiere esencialmente de la de Kant²¹. Según Sartre, esto obedece al hecho de que Husserl, junto a ese yo empírico, sigue admitiendo la existencia de un sujeto trascendental. El otro no es en ningún caso esa figura empírica que me sale al paso diariamente en mis experiencias concretas. Hay que decir más bien que el otro es el sujeto trascendental hacia el cual esa figura empírica señala. Con lo cual se evidencia que el problema de la vinculación al otro tiene que enfocarse desde un ángulo completamente distinto, porque la verdadera cuestión consiste ahora no en el dar cuenta de la copresencia de los 'ego' psicofísicos, sino en el esclarecimiento de «la ligación de los sujetos trascendentales más allá de la experiencia»²². Y si se pretende responder a esta

19. EN, 288.

20. EN, 289.

21. EN, 289: «...la théorie de Husserl ne nous paraît pas sensiblement différente de celle de Kant».

22. EN, 289.

cuestión diciendo, como expone Sartre a renglón seguido, que «desde el principio, el sujeto trascendental remite a otros sujetos *para la constitución* del complejo noemático», resultará entonces fácil argumentar diciendo que «remite a ellos como a *significaciones*»²³.

El resultado de este punto de vista es, pues, patente: el otro aflora aquí en calidad de una categoría que es indispensable para la constitución de un mundo, mas no en el sentido existencial de un sujeto concreto que está, por naturaleza, más allá de ese mundo.

Con esto llega Sartre a la característica ontológica decisiva del ser de los demás que le interesa resaltar contra la doctrina husserliana, a saber la extramundanía del ser del otro. Y no es que Husserl haya determinado al otro como un mero objeto intramundano. No. Lo que Sartre quiere constatar con ello es que Husserl se priva a sí mismo de la posibilidad de comprender el significado de esa extramundanía del otro, porque, para él, el ser es exclusivamente el ser-objeto. Es decir que, a la manera idealista, toma el conocimiento como medida del ser. Convencimiento éste que no deja sitio ninguno a la posibilidad de considerar al otro como un existente que es tan originario como yo mismo.

No se puede, en efecto, hablar de una igualdad de origen, pues, desde el momento en que el ser del otro es medido por el conocimiento que adquiero de él, se hace patente que mi yo primitivo es aquél que, en definitiva, constituye al otro. Por ello, Sartre se cree autorizado a concluir que Husserl, a pesar de que haya apreciado su teoría como una superación del solipsismo, no logra salir de la soledad ontológica de la subjetividad trascendental: «...la única conexión que Husserl ha podido establecer entre mi ser y el ser de los otros es la del conocimiento; de modo que tampoco pudo, como Kant, escapar al solipsismo»²⁴.

En este contexto advierte Sartre, en un pasaje de indudable valor autocrítico, que, para escapar a la amenaza del solipsismo, no basta con refutar la existencia del sujeto trascendental, como él mismo había pensado en su trabajo *La transcendance de l'ego*. La conciencia, sostenía Sartre entonces, es un vacío absoluto; no está habitada por ningún yo, por ningún sujeto. Pues bien, esta concepción, aun cuando tiene el valor de mostrar que no gozo de ningún privilegio con respecto del otro, no es suficiente para librarse del solipsismo; ya que también en este plano de un campo trascendental sin sujeto sería preciso «probar que mi conciencia trascendental, en su mismo ser, es afectada por la existencia extramundana de otras conciencias del mismo tipo»²⁵. Ante este nudo gordiano la teoría de Husserl, como hemos vis-

23. EN, 289.

24. EN, 291.

25. EN, 291.

to, ha fracasado en su intento por desatarlo. Veamos ahora si Hegel tiene mejor suerte en esta empresa.

A Hegel, según la estimación de Sartre, corresponde el mérito indiscutible de haber planteado este problema en sus justos términos. Esta apreciación nos parece que explica por qué Sartre, haciendo caso omiso del orden cronológico de las doctrinas, sitúa la concepción hegeliana del ser-otro entre las de Husserl y Heidegger, para poder de esta suerte resaltar mejor el hecho incontestable de que, frente a Husserl, Hegel nos hace avanzar un buen trecho hacia la verdadera comprensión del encuentro con el prójimo. ¿En qué se manifiesta ese importante progreso conseguido por Hegel en esta cuestión? Para Sartre es lo siguiente: «La aparición de los otros no es ya, en efecto, indispensable para la constitución del mundo y de mi 'ego' empírico, sino que lo es para la existencia misma de mi conciencia como conciencia de sí»²⁶. Con ello Hegel ha llegado al verdadero meollo de este problema.

En su interpretación —que, dicho sea en inciso, se basa principalmente en la dialéctica del señorío y de la servidumbre de la *Phänomenologie des Geistes* y de la *Philosophische Propädeutik*— Sartre comienza por poner en relieve aquellos puntos de la doctrina hegeliana que, a su parecer, conforman lo esencial de la intuición genial del gran filósofo idealista alemán. Estos puntos, a los que Sartre se adhiere sin reservas de ningún tipo, son en resumen, primero, la concepción de la relación de la negación interna que va implicada en la determinación dialéctica de la autoconciencia y, segundo, la explícita dependencia de ser esencial que expresa mi ser con respecto del ser del otro. Tratemos de explicar brevemente estas ideas tan importantes.

Para Hegel, en efecto, la igualdad «yo soy yo» no expresa otra cosa que la certeza de sí misma que tiene la conciencia. Es auto-conciencia y, en cuanto tal, está cierta de sí misma en tanto que existencia para-sí; mas esta certeza no tiene todavía el valor de verdad. Por ello la autoconciencia, lejos de reposar tranquilamente sobre su pura existencia para-sí, se ve impulsada a producir su propio ser-para-sí como un objeto independiente, pues sólo así, sólo en cuanto el objeto se le presenta como su misma certeza de sí puede alcanzar la verdad de su ser-para-sí. Pero para poder llevar a cabo esta conversión de la certeza de sí en verdad, para realizar su concepto, la autoconciencia necesita de otra autoconciencia, del otro. Es por mediación del otro, es decir, porque la autoconciencia es mediación consigo misma a través de otra autoconciencia, por lo que la autoconciencia es real y verdaderamente un ser-para-sí. «Así, comenta Sartre, el hecho primero es la pluralidad de las conciencias y esta pluralidad es realizada en forma de una relación de exclusión doble y recíproca. Henos aquí en presencia del vínculo de negación por interioridad...»²⁷. Con lo cual se hace evidente el impor-

26. EN, 291.

27. EN, 291-292.

tante paso hacia adelante que ha dado Hegel en lo concerniente a la cuestión de la existencia de los otros, pues, afirmando que cada autoconciencia es verdadera existencia para-sí sólo en la medida en que se opone a otra autoconciencia, pone en claro que el punto de partida en este problema no puede ser la relación unívoca y unilateral que va de mí, en cuanto cogito, al otro, sino la relación recíproca que se expresa justamente en esa percepción de sí misma de una conciencia en la otra. Desde la perspectiva de esta relación mutua de negación, el cogito aparece como aquello hacia lo cual llego por la mediación del otro. Es, en definitiva, por el reconocimiento de mi ser-para-sí por el otro, por lo que obtengo mi mismidad, mi individualidad.

Estamos, por consiguiente, muy lejos de todo lo que signifique constitución del otro a partir del cogito. «Lejos de que el problema del otro se plantee a partir del cogito, es, por el contrario, la existencia del otro la que hace posible el cogito como el momento abstracto donde el yo se capta como objeto»²⁸.

El camino que conduce hacia mi mismidad pasa, pues, necesariamente por el otro. Mi propio ser depende esencialmente del otro. Sólo a través del otro deviene mi ser un ser-para-sí. Mi ser-para-otro no es, por tanto, algo añadido simplemente a mi ser para-mí, ni mucho menos algo opuesto a éste. El ser-para-otro es más bien una condición necesaria de mi ser-para-mí. Sólo pasando por el otro puedo afirmar de verdad que «yo soy yo». El otro es un momento imprescindible, necesario, para llegar a la explicitación cabal de la verdad ontológica de mi propio ser. El solipsismo, en consecuencia, debe ser declarado como ontológicamente imposible.

Y, sin embargo, a pesar de su grandeza, a pesar de sus aciertos incuestionables, la doctrina hegeliana tampoco satisface a Sartre. En su crítica a la concepción hegeliana del prójimo, que penetra hasta la esencia de la dialéctica de Hegel, Sartre parte de la objeción general de que Hegel ha identificado el ser con el conocimiento, para resumir luego los errores que se derivan de esta identificación en los reproches del optimismo epistemológico y del optimismo ontológico.

Hegel, observa Sartre, ha planteado correctamente el problema de la relación entre mí mismo y el otro como un problema ontológico; pero luego, al pasar al tratamiento de este problema, resulta inconsecuente con el planteamiento que le ha dado, puesto que lo enfoca desde la perspectiva del conocimiento. Y es que lo que mueve a las autoconciencias a entrar en esa lucha a vida o muerte, es el esfuerzo de cada una por transformar su certeza de sí en verdad. Verdad que, por lo demás, no puede ser alcanzada más que en el estadio del reconocimiento recíproco, es decir, cuando mi conciencia sea objeto para la otra y ésta, a su vez, objeto para la mía. Esta mutua objetivación es, para Sartre, un indicio claro de que Hegel no ha logrado

28. EN, 292.

despegarse del punto de vista tradicional del conocimiento. Así escribe: «Si hay un Yo en verdad para el que el *otro* es objeto, es porque hay un *otro* para el que el Yo es objeto. El conocimiento sigue siendo aun aquí medida del ser y Hegel no concibe siquiera que pueda haber un ser-para-otro que no sea finalmente reductible a un 'ser-objeto'»²⁹.

Argumentando desde su propia concepción de la conciencia, Sartre advierte a continuación que con la fórmula abstracta «yo soy yo» Hegel equivoca por completo el hecho original de la conciencia. La conciencia (de) sí, dice Sartre, es primordialmente una ipseidad, un ser concreto, y no una mera relación abstracta de identidad. Subrayando el primado de la existencia concreta —que de ninguna manera puede definirse en términos de conocimientos—, Sartre puede entonces hacer valer contra Hegel que el móvil del combate de las conciencias no radica en el esfuerzo por obtener el reconocimiento de una verdad abstracta y general, sino más bien el reconocimiento del ser concreto e individual. Ciertamente, los derechos que cada individuo concreto reclama del otro son universales, pero es para él, en tanto que ser individual y concreto, que los reclama. En la línea de Kierkegaard, Sartre reclama, contra Hegel, la primacía de la existencia singular frente a la generalidad, a la universalidad³⁰.

Como indicábamos más arriba, Sartre resume las desviaciones resultantes de esta identificación absoluta de ser y conocer en el reproche de que la doctrina hegeliana peca por optimista. Su optimismo es doble. Es, en primer lugar, de orden epistemológico. Hegel piensa, en efecto, que la verdad de la autoconciencia puede manifestarse, que el reconocimiento mutuo y simultáneo de las autoconciencias puede ser realizado. Tal sería lo que se expresaría en el aserto: «Yo sé que otro me sabe como sí mismo». En este reconocimiento mutuo se produciría en verdad la universalidad de la autoconciencia; la instauración de la conciencia de sí general se habría realizado. Es cierto que, como el propio Hegel concede, esto no se logra todavía en el estadio de la relación de señorío y servidumbre —el reconocimiento aquí es sólo unilateral—; la unidad de las conciencias no existe al comienzo, pero sí que ha de poder ser establecida al final del desarrollo dialéctico. Muy acertadamente comenta Sartre este punto al escribir que: «Si, en efecto, el otro debe remitirme mi 'sí-mismo', es necesario que, por lo menos al término de la evolución dialéctica, hubiera una medida común entre lo que yo soy para él, lo que él es para mí, lo que soy para mí y lo que él es para él»³¹.

Pero ¿este tránsito a la universalidad en la que se supera la separación ontológica de las conciencias es lícito? Según Sartre no lo es. Todavía más,

29. EN, 294.

30. Cf. EN, 295-296.

31. EN, 296.

para él, este paso a un conocimiento universal, a una medida común entre mi conciencia y la del otro, es imposible por principio, es decir, impensable en razón de la misma estructura de ser de la conciencia.

Ya sabemos que Sartre, en acuerdo con Heidegger, define el ser de la conciencia o ser-para-sí como ese existente peculiar que en su mismo ser se plantea el problema de su ser. De donde se sigue que el ser de la conciencia debe ser interpretado como interioridad pura. El ser-para-sí persigue continuamente su sí mismo; es su ser en la forma del tener que ser su ser. Lo cual significa que el para-sí «es entonces la exclusión radical de toda objetividad»³².

En virtud de su constitutiva estructura de nihilización, el ser-para-sí no puede aprehenderse como objeto para sí mismo. Sin embargo, es cierto que el para-sí puede aparecer como objeto para otro. Sólo que con ello se ha producido una profunda modificación, pues en cuanto objeto el para-sí no es para-sí, sino justamente para el otro. Mi ser para mí mismo es, en cuanto tal, incognoscible para el otro y, a la inversa, el ser del otro en lo que él es para sí mismo me resulta inaprehensible, «...el *para-sí* es incognoscible por el otro en cuanto para-sí. El objeto que capto bajo el nombre de otro me aparece en forma radicalmente *otra*; el otro no es *para-sí* como él me aparece, yo no me aparezco a mí mismo como soy *para el otro*; soy tan incapaz de percibirme tal como soy para el otro, como de percibir lo que es el otro para sí a partir del objeto-otro que me aparece»³³. De aquí, la imposibilidad de un reconocimiento mutuo, de un conocimiento universal en el que se realizase la unificación de las conciencias.

Contra Hegel, enseña Sartre que la separación de las conciencias es insuperable. La fórmula hegeliana «yo sé que el otro me sabe como sí mismo» expresa, pues, un optimismo desmedido e injustificable. Entre las conciencias no se da reciprocidad, sino exclusión mutua. Con esto llegamos a un punto decisivo para el desarrollo ulterior de la doctrina sartreana sobre el prójimo, pues nos parece que es este convencimiento el que llevará a Sartre a afirmar que las relaciones interhumanas se asientan en el conflicto.

Pero el optimismo de Hegel es también ontológico. Situándose en el plano de la verdad, y puesto que, para él, la verdad es el todo, Hegel considera el problema del otro desde el punto de vista de la totalidad o de lo absoluto. Cuando investiga la relación entre las conciencias, Hegel no se sitúa en ninguna conciencia concreta. Se eleva por encima de las conciencias individuales y las considera como momentos de la totalidad. Por consiguiente, a pesar de advertir expresamente que el todo debe ser interpretado como resultado, es decir, que sólo al final del camino de vuelta sobre sí mismo del espíritu es el todo lo que en verdad es, Hegel se instala desde el comienzo

32. EN, 298.

33. EN, 298.

en el punto de vista de lo absoluto. «De aquí un optimismo ontológico paralelo al optimismo epistemológico: la pluralidad puede y debe ser superada hacia la totalidad. Pero si Hegel puede afirmar la realidad de esta superación es porque se la ha dado ya desde el punto de partida»³⁴.

Asumiendo el punto de vista del todo, piensa Sartre, Hegel se priva a sí mismo de toda posibilidad para describir la relación concreta entre mi conciencia y la del otro, porque, a la manera de un espectador supremo, lo que en realidad investiga es la conexión entre las conciencias de los demás, entre conciencias que son objetos para él y que, desde la perspectiva en que se ha situado, resultan equivalentes entre sí³⁵.

Frente a este punto de vista totalizador, Sartre reclama la necesidad de volver a la interioridad, a mi propio ser concreto, para plantear el problema de la existencia de los otros a partir de mi mismo ser. Y no se piense que con esto se renuncia al progreso establecido por Hegel para recaer de nuevo en la problemática de la constitución del prójimo, tal como se vio en Husserl. De ninguna manera. Sartre precisa que por ese retorno a la interioridad del cogito —la cual es, para él, el único punto de partida seguro— hay que entender «...que cada uno debe poder, partiendo de su propia interioridad, reencontrar el ser del otro como una trascendencia que condiciona el ser mismo de esa interioridad»³⁶.

Heidegger, es cierto, no toma el cogito como punto de partida. Pero en su doctrina parece que se cumple la exigencia sartreana que acabamos de mencionar y que requería la vuelta a mi propio ser concreto, pues el *Dasein* que Heidegger quiere hacer explícito en sus estructuras es ese existente que es siempre y en cada caso el mío propio. Se sabe que, para Heidegger, la constitución fundamental del *Dasein* es el ser-en-el-mundo. Tal es el rasgo esencial con el que se nos manifiesta inmediatamente el *Dasein*. El ser-en-el-mundo es, en lenguaje heideggeriano, el primer existencial. Es preciso notar, empero, que este existencial no mienta la constatación de un simple estado de hecho. Ser-en-el-mundo anuncia más bien que el *Dasein* no puede existir si no se encuentra intrínsecamente vinculado a algo que él no es; o, con otras palabras, que la ligazón al mundo —que es lo otro exterior ya organizado— pertenece constitutivamente al *Dasein*. La analítica del *Dasein* se hace en base a esta constitución fundamental. El ser-en-el-mundo, nos dice Heidegger, es un fenómeno único, unitario, pero complejo en su constitución. En esta estructura fundamental, si bien se impone tener presente siempre que es una unidad, se pueden distinguir los tres elementos o momentos estructurales siguientes:

34. EN, 299.

35. Cf. EN, 300.

36. EN, 300.

1) «En-el-mundo», momento que plantea el problema de la determinación ontológica del mundo y la mundanidad.

2) El «ente» al que conviene esencialmente el ser-en-el-mundo. La cuestión consiste aquí en elucidar el «quién» del *Dasein*.

3) El «ser-en» en cuanto tal. Aquí se trata de explicar el «en» no en el sentido de una relación espacial, categorial, sino en ese sentido existencial que se colige de los verbos latinos como «habito», «diligio».

De estos elementos, que Heidegger presenta sucintamente en la pág. 53 de *Sein und Zeit*³⁷ y que Sartre traduce y ordena de la siguiente manera: «monde», «être-dans» et «être»³⁸, nos interesa resaltar el segundo (en la ordenación de Sartre sería el tercero), ya que es en él donde aflora la pregunta por el otro o, quizá más de acuerdo con el pensamiento de Heidegger, la relación de ser esencial entre las existencias humanas. Según Heidegger, los resultados de la explicación del primer punto, o sea, de la mundanidad del mundo, prohíben recurrir a un sujeto aislado, a un yo puro, para llegar por su análisis a la respuesta de la pregunta planteada en este segundo punto: ¿Quién es el *Dasein* de la vida cotidiana? Pues no hay sujeto sin mundo. Un *Dasein* aislado es, de hecho, impensable. Es por ello que la respuesta a la pregunta por el quién del *Dasein* debe ser obtenida mediante la explicación de la constitución fundamental del *Dasein*, su ser-en-el-mundo. Por razón de los límites de este artículo, tenemos que conformarnos con ofrecer tan sólo algunas observaciones en torno a la doctrina heideggeriana.

La constitución fundamental del *Dasein*, según Heidegger, encierra en sí misma la estructura del *Mitsein* (ser-con o ser-en-común). Y con esto no se mienta solamente la apertura esencial del *Dasein* a las cosas, objetos y utensilios de su mundo circundante. El mundo en el que el *Dasein* «es» en el sentido de «colo», «habito», «diligio», no es únicamente un mundo repleto de cosas y utensilios, sino también y tan originariamente —como me indican ya por los mismos utensilios de los cuales me sirvo— un mundo que comparto con otros existentes que también son un *Dasein*. Así escribe Heidegger: «El mundo del *Dasein* saca, según esto, entes a la luz que no solamente son distintos del útil y de las cosas en general, sino que de acuerdo a su manera de ser en cuanto *Dasein*, son ellos mismos en el modo de ser del ser-en-el-mundo *en* el mundo, en el que al mismo tiempo hacen frente intramundamente. Estos entes no son meramente presentes, ni utilizables, sino que son *tal como* el desembarazante *Dasein* mismo, *son también* y coexistencialmente presentes... El mundo del *Dasein* es un *mundo-compartido*. El ser-en es *ser-con* junto con los otros» (*Sein und Zeit*, 118). El *Mitsein* es, pues, una determinación esencial del *Dasein*. Se trata de una estructura que tiene un

37. Aquí citado según Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 7.ª ed., Halle, Niemeyer 1953.

38. EN, 301.

sentido existencial-ontológico. En mi propio ser, por tanto, soy con otro. Con esto nos encontramos frente a una doctrina que se orienta en nuestro propio ser, como reclamaba Sartre.

Sería erróneo, sin embargo, querer interpretar este orientarse en la existencia peculiar en el sentido de un otorgamiento de primacía a un sujeto aislado. Una interpretación semejante nos conduciría, sin duda alguna, a la problemática de la constitución del otro a partir del yo. Pero con esto estaríamos equivocando por completo la doctrina heideggeriana. Heidegger no concede ningún privilegio al sujeto. No hay ningún primado del yo. La existencia del otro no es deducida de mi existencia. El otro tampoco se desvela primariamente como lo que se opone al yo, pues «los otros son más bien aquellos de los cuales uno mismo comúnmente *no* se distingue, entre los cuales uno también es» (*Sein und Zeit*, 118). El otro es, pues primordialmente aquél que va también conmigo. Un acompañante compartidor, no un oponente; y si lo puedo descubrir o encontrar como aquél que coexiste conmigo, como aquél que está ya ahí con y también (Heidegger advierte que el *Mit* (con) y el *Auch* (también) hay que entenderlos existencialmente, y no categorialmente. Cf. Loc. cit.), es precisamente porque en mi propio ser soy *Mitsein*. «Este ser-coexistente de los otros es abierto sólo intramundana-mente para el *Dasein* y así también para los coexistentes, porque el *Dasein* es esencialmente en sí mismo ser-con» (*Sein und Zeit*, 120).

Nótese la dualidad de momentos, si se nos permite la expresión, que la estructura esencial del *Mitsein* envuelve. En esta estructura —que, dicho sea de paso, es para Heidegger, de igual originalidad que la del ser-en-el-mundo— tenemos, en efecto, dos momentos: el *Mitsein* (ser-con o ser-en-común) y el *Mitdasein* (ser-ahí-con-coexistente). No debemos confundirlos. Estos términos no son idénticos. El *Mitsein* mienta la determinación existencial de mi propio ser; el *Mitdasein* designa el ser del otro, la manera de ser en la que descubro al otro en el mundo (para la diferenciación de estos dos momentos, consúltese *Sein und Zeit*, en especial las páginas 120, 121 y 125).

Sartre resalta el hecho de que Heidegger, al explicar que la característica de ser del existente humano consiste en ser su ser en la forma de ser con otros, considera la relación entre mí mismo y el otro desde un ángulo completamente nuevo. En las doctrinas tradicionales, incluidas las de Husserl y Hegel, la relación al otro se explicaba por lo general bajo el signo del ser-para.

El problema, ya lo sabemos, era entonces el del reconocimiento de esa otra conciencia que se oponía a la mía. Heidegger se aleja profundamente de este punto de vista: «'El ser-con' tiene una significación completamente diferente: "con" no designa la relación recíproca de reconocimiento y de lucha que resultaría de la aparición *en medio* del mundo de una realidad humana otra que la mía. Expresa más bien una suerte de solidaridad ontológica para

la explotación de este mundo»³⁹. No estamos, por tanto, en el plano del enfrentamiento, de la lucha por el reconocimiento, de la exclusión mutua y recíproca, sino en el nivel del ser los unos con los otros, de la solidaridad. Así mismo, subraya Sartre expresamente que en esta relación a mí el otro no se degrada a la categoría de un objeto que aparece en medio del mundo. Si fuese así no se podría hablar de reciprocidad. El otro no es un objeto entre otros, ni tampoco un objeto de tipo particular. En su relación a mí, el otro es también, como yo, un existente humano. Sólo que en esta relación original yo no soy yo, ni el otro un tú.

Desde su personal comprensión del *Mitsein*, Sartre señala que la sustitución del ser-para por el *Mitsein* lleva como consecuencia la transformación de la relación de enfrentamiento frontal en una suerte de interdependencia lateral⁴⁰. Sería un esfuerzo vano querer encontrar en el *Mitsein* una relación clara y distinta entre personas únicas y singulares. El *Mitsein* no nos ofrecerá nunca más que la oscura unidad social de un indeterminado nosotros.

Que con esta interpretación Sartre falsea el genuino sentido del *Mitsein* heideggeriano, se pone de manifiesto muy especialmente cuando el autor de *L'être et le néant* recurre a la imagen del equipo para simbolizar el *Mitsein*. «La imagen empírica que mejor simbolizaría la intuición heideggeriana no es la de la lucha, sino la del *equipo*. La relación original del otro con mi conciencia no es el *tú* y el *yo*, es 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*, es la sorda existencia en común del miembro del equipo con su equipo, esa existencia que el ritmo de los remos o los movimientos regulares del timonel harán sensible a los remeros y que la meta común a alcanzar, la barca o la yola a pasar y el mundo entero (espectadores, rendimiento, etc.) que se perfila en el horizonte, les *manifestarán*»⁴¹.

Aquí se muestra claramente que Sartre confunde lo que Heidegger entiende y pone como condición de la posibilidad de las distintas formas concretas del existir en común con una de estas formas. El *Mitsein* no es ni solidaridad, ni equipo, sino el existencial que hace posible, entre otras, estas dos formas de la coexistencia⁴². Pero continuemos con la crítica de Sartre a Heidegger.

El momento decisivo, el punto central de la crítica sartreana a Heidegger se basa en una distinción radical entre los planos ontológico y óntico. Considerando estos dos planos desde el horizonte conceptual de la metafísica de la edad moderna, Sartre identifica lo ontológico con lo universal, con lo

39. EN, 302.

40. Cf. EN, 302.

41. EN, 303.

42. Para esto consúltese: Walter BIEMEL, *Le concept de monde chez Heidegger*, Paris 1950, 90 y ss.

abstracto, y lo separa así de lo óntico que expresaría, en cambio, el plano de la experiencia empírica, el nivel de lo concreto. Sobre la base de esta distinción señala Sartre entonces que: «Decir que la realidad humana —aun si es *mi* realidad humana— ‘es-con’ por estructura ontológica, es decir que ella es-con por naturaleza, es decir, a título esencial y universal»⁴³. Con esto, sigue argumentando Sartre, Heidegger se sitúa en una estructura formal y de carácter apriorístico, y precisamente por ello desemboca ante la insoluble dificultad de llegar desde esa estructura general al plano óntico del ser-concreto, «...la coexistencia ontológica que aparece como estructura de mi ‘ser-en-el-mundo’ no puede en modo alguno servir de fundamento a un ser-con óntico...»⁴⁴.

La primacía de lo ontológico (lo abstracto) sobre lo óntico (lo concreto) lleva, según Sartre, al aislamiento de mí mismo en mi propio ser. En cuanto estructura ontológica a priori de mi ser, el *Mitsein* no pasa de ser una simple exigencia de mi ser, y en cuanto tal, no encierra la más íntima indicación sobre la existencia del otro en tanto que ser concreto que me determina concretamente en mi existencia real. El *Mitsein* no solamente no facilita una relación concreta y particular entre mí y el otro, sino que incluso hace imposible una relación semejante⁴⁵. Sería ilusorio, pues, querer decir que con el *Mitsein* se logra romper el aislamiento ontológico de la realidad humana. Según Sartre, lo cierto es más bien lo contrario: la posición del *Mitsein* como una estructura a priori condena la realidad humana a un aislamiento tan radical como insuperable. «‘El ser-con’, concebido como estructura de mi ser, me aísla tan seguramente como los argumentos del solipsismo»⁴⁶.

Esta particular comprensión de la estructura del *Mitsein* —que no acierta a reflejar fielmente el sentido existencial-ontológico que Heidegger le concede— lleva a Sartre a dirigir contra Heidegger el reproche de idealismo. Según él, Heidegger, a pesar de su notable esfuerzo por superar la posición idealista, queda prisionero todavía en esta postura. Su doctrina no solamente choca con las mismas dificultades que tenía el idealismo para fundar la existencia concreta de los otros, sino que, además, las hace emerger con mayor fuerza aún⁴⁷.

43. EN, 304.

44. EN, 304. Lo que pone en cuestión la legitimidad de la crítica de Sartre a Heidegger es el hecho de que en Heidegger lo ontológico y lo óntico no se entienden como dos planos distintos e incommunicables entre sí. A propósito de la crítica de Sartre, escribe Walter Biemel —después de haber mostrado que Heidegger no separa lo ontológico de lo óntico— que: «C'est donc à notre avis une erreur de dire que le plan ontologique est un plan abstrait. Cette distinction perd ici tout son sens, puisque l'ontologique est précisément ce qui rend possible le 'concret', il ne peut donc lui être opposé» (O. c., 90).

45. EN, 305.

46. EN, 306.

47. EN, 306-307: «Heidegger n'échappe pas à l'idéalisme: sa fuite hors de soi, comme structure a priori de son être, l'isole aussi sûrement que la réflexion kantienne

Lo curioso en esta acusación de idealismo —que es hija de un malentendido de fondo, sin duda alguna— es que está formulada por un filósofo que sigue aferrándose al cogito como al único punto de partida seguro en filosofía, y que va dirigida contra un filósofo que justamente ha mostrado lo funesto que es para la filosofía partir de ese estrecho, pobre y solitario cogito.

Después de este ajustamiento de cuentas con las doctrinas mencionadas, Sartre resume las condiciones fundamentales que, a su juicio, ha de cumplir una teoría del otro que tenga la pretensión de ser realmente válida. Estas condiciones o requisitos son los siguientes:

1. Rechazar el planteamiento de esta cuestión en términos de un problema de conocimiento; pues no se trata de elaborar una nueva prueba de la existencia del otro. Cualquier intento en esta dirección no conduce más que a conjeturas y probabilidades; y lo que la existencia del otro no debe ser es justamente eso, una probabilidad. La existencia del otro no se demuestra, no se conjetura; se afirma simplemente. En razón de una comprensión preontológica tengo la certeza de la existencia del otro. Por ello, en lugar de procurar establecer una demostración, lo que se requiere es explicitar esa comprensión preontológica del otro en mi propio ser, hacer patente el fundamento de mi certeza⁴⁸.

2. Se debe comenzar, pues, por interrogar el cogito. Es a él a quien corresponde manifestar el ser del otro en la evidencia de una necesidad de hecho. En el cogito, en la inmanencia absoluta de mi ser-para-sí es donde debe revelarse el otro. Mas no en el sentido de una estructura a priori. En mi ser-para-sí debo descubrir la existencia absolutamente cierta, evidente, de tal o tal otro concreto⁴⁹. En mi propio ser debo descubrir el ser-para-otro como una estructura o éxtasis tan esencial como mi mismo ser-para-sí.

3. El otro revelado de esta manera por el cogito no debe ser un objeto para mí, pues entonces quedaría reducido a algo que es sólo probable. El otro no me hace frente como factor coadyuvante ni para la constitución de un mundo (como creía Husserl), ni tampoco para la realización de mi sí mismo (como exponía Hegel). Hay que decir más bien que el otro «interesa» a mi ser concretamente⁵⁰.

4. El otro debe manifestarse al cogito como «no siendo yo». Y esta negación, lejos de expresar una separación entre sustancias ya constituidas,

sur les conditions a priori de notre expérience... Et les difficultés que rencontre l'idéalisme en général lorsqu'il s'agit de fonder l'existence d'êtres concrets semblables à nous et qui échappent en tant que tels à notre expérience, qui ne relèvent pas dans leur constitution même de notre a priori, s'élèvent encore devant la tentation de Heidegger pour faire sortir la 'réalité-humaine' de sa solitude».

48. Cf. EN, 307-308.

49. Cf. EN, 308-309.

50. EN, 309.

representa justamente la relación de ser esencial entre mí y el otro; o sea, una negación en la que sus términos —yo y el otro— se constituyen como tales en cuanto que se niegan mutuamente. De la reciprocidad que se trasluce en esta relación se desprende ciertamente que la pluralidad de los «otros» es una totalidad. Sería erróneo, sin embargo, querer deducir a su vez de esa totalidad algo así como la posibilidad de una síntesis unificadora y conciliadora. Sartre advierte, *expressis verbis*, que no entiende esta totalidad en un sentido hegeliano, sino que la comprende como una «totalidad destotalizada», ya que el ser-para-otro es exclusión radical del otro⁵¹.

Estos cuatro presupuestos, que conforman en realidad los rasgos fundamentales de la teoría sartreana sobre el prójimo, nos permiten ver que la preocupación central de Sartre es la de elaborar una teoría que sea capaz de dar cuenta de mi relación al otro en el sentido de una relación ontológica, es decir, como una relación de ser y, a la vez, de mi encuentro con el otro concreto en el terreno de lo fáctico-óntico. Nótese que para realizar esta empresa Sartre ha repudiado el *Mitsein*, y asume el ser-para como punto de partida. Con esto, nos parece, Sartre imprime a esta cuestión un matiz psicológico que señala de hecho no un progreso sino un retroceso con respecto a la explanación existencial-ontológica que Heidegger había hecho de la misma. Pero no es éste el lugar de decidir sobre este pleito de las doctrinas⁵².

Intentemos ahora ver cómo Sartre quiere ofrecernos una doctrina que sea fiel a esas cuatro condiciones que acaba de plantear como indispensables para toda teoría realmente válida sobre la existencia concreta de los demás.

La idea directora en el cuestionamiento sartreano de la problemática del prójimo se resume en esta frase: «On *rencontre* autrui, on ne le constitue pas»⁵³.

¿Dónde y cómo se produce este encuentro? A esta pregunta responde un análisis fenomenológico del encuentro. Pero con esto no está dicho todo. Lo decisivo radica, según Sartre, en que ese encuentro me remita por sí mismo a la relación original entre mi conciencia y la del otro; relación en la que el otro debe revelarse directa e inmediatamente como un otro sujeto, y no como un simple objeto de mi experiencia o de mi percepción. Veamos cómo es posible una experiencia semejante.

Encuentro al otro primeramente en el campo de mi percepción, y no dudo de que está ahí como un objeto para mí. Ante este acontecimiento no podemos negar que la objetualidad (objectité) es una de las modalidades de

51. Cf. EN, 309-310.

52. Quizá es conveniente dejar constancia de que en el estadio de la *Critique de la raison dialectique*, Sartre se aproxima bastante a las reflexiones heideggerianas en torno del *Mitsein*, como se muestra especialmente en los pasajes en que Sartre explica las relaciones humanas a través de la mediación de la materialidad y del campo práctico-social.

53. EN, 307.

la presencia del otro⁵⁴. Pero, ¿representa esta modalidad mi relación original al otro? Si fuese éste el caso, la existencia del otro no pasaría de ser conjetural. Pero ese mendigo que pasa junto a mí, por ejemplo, es un objeto para mí y no pongo en duda la objetualidad de su presencia. El es, pues, un objeto, y no un sueño o una simple conjetura. Pero, ¿estoy seguro de que ese objeto es realmente el otro, es decir, que el mendigo que veo en la calle entre otros objetos es verdaderamente un hombre y no un robot? De ninguna manera. Porque en cuanto objeto el otro qua otro es sólo y siempre probable. Por tanto, si la relación fundamental entre mí y el otro fuese esa relación de objetualidad, no podría afirmar en modo absolutamente cierto que ese otro que aparece en el campo de mi percepción, como un objeto se distingue realmente de los otros objetos. Para Sartre, sin embargo, el hecho mismo de la probabilidad con que el otro emerge en mi horizonte perceptivo indica ya sobre esa relación original en la que el otro se descubre no como objeto de mi percepción, sino como el sujeto-otro, que «...mi percepción del otro como objeto, sin salir de los límites de la probabilidad y a causa de esta probabilidad misma, remite por esencia a una captación fundamental del otro, en la que el otro no se descubrirá ya a mí como objeto, sino como 'presencia en persona'»⁵⁵.

Si tenemos que la aparición del otro en el horizonte de mi percepción se refiere en sí misma a esa relación original, nuestra tarea ha de consistir entonces en investigar más profundamente esa aparición trivial del otro, para hacer patente desde ella la conexión fundamental a la que dice referencia. Hemos de partir, por consiguiente, de una situación concreta de nuestra vida cotidiana. Sartre toma la siguiente situación:

Estoy sentado en un jardín público y observo las cosas que me rodean, el césped, los bancos, etc.; me vivo como el centro en torno al cual se agrupan y se aglutinan las cosas que observo. Todo ese mundo de objetos está organizado por y desde mí. Pero, he aquí que de pronto aparece otro hombre en el jardín. Lo veo y lo tomo al principio como un objeto que no parece diferenciarse de los otros objetos entre los cuales lo he visto surgir. Al parecer, pues, podría proceder con el objeto-hombre de la misma manera como he procedido con los otros objetos. Es decir, que podría tratar de incorporar este nuevo objeto en la organización tempo-espacial que he realizado al desplegar mis distancias entre las cosas⁵⁶. De este modo el otro-objeto, incluido en mi ordenamiento del mundo de los objetos, aparecería en una pura relación aditiva con las otras cosas. Su desaparición, por consi-

54. Cf. EN, 310.

55. EN, 310.

56. Nótese que en el análisis de la situación que ha tomado como ejemplo, Sartre se orienta en la ideta heideggeriana de que el *Dasein* humano es ese existente peculiar que despliega «distancias».

guiente, no debería comportar una alteración en la ordenación tempo-espacial establecida por mí.

Muy pronto, sin embargo, me doy cuenta de que ese nuevo objeto no se deja situar sin más ni más en el conjunto de mis distancias. Experimento que el objeto-hombre no se deja integrar en el seno de mi ordenación, que se resiste a ser añadido a esa agrupación de las cosas que he realizado en torno a mí. Cuando percibo ese objeto como un hombre, sucede, pues, algo decisivo: «Percibirlo como *hombre*, por el contrario, es captar una relación no aditiva de la silla con él, es registrar una organización *sin distancia* de las cosas de mi universo alrededor de este objeto privilegiado»⁵⁷.

Me encuentro, pues, frente a un objeto privilegiado, y experimento su presencia privilegiada no solamente a través del hecho de que este objeto no se deja integrar en mi organización en los objetos, sino también, y sobre todo, porque compruebo que el objeto-hombre, al igual que yo mismo, es un existente que despliega también sus propias distancias. Este objeto tiene el privilegio de configurar también una organización espacio-temporal. El otro hombre agrupa las cosas en torno a sí. Con la aparición de un hombre en el campo de mi percepción constato entonces la emergencia de una organización del mundo de los objetos que no está centrada en mí, pues veo que «en lugar de ser una agrupación de los objetos *hacia mí*, se trata de una orientación *que huye de mí*»⁵⁸. El otro aparece así como el centro en torno al cual se agrupan las cosas. Desplegando sus propias distancias, el otro hombre anula las distancias que he establecido entre las cosas. Su afloramiento en mi horizonte perceptivo equivale, pues, a la pérdida de mi posición como centro de la agrupación del mundo de los objetos.

Cuando estaba solo en el jardín veía las cosas todas como ordenadas hacia mí, yo era entonces el punto central hacia el cual ellas se referían. Pero ahora, con el afloramiento del otro, veo más bien que los objetos huyen de mí, los veo en escapada hacia el otro. Con su aparición adviene, pues, la desintegración de mi ordenamiento. «Así la aparición entre los objetos de *mi* universo. El otro es primeramente la huida permanente de las cosas hacia un término que yo percibo a la vez como objeto a una cierta distancia de mí, y que me escapa en tanto que despliega alrededor de sí sus distancias propias»⁵⁹.

No creemos interpretar erróneamente el pensamiento de Sartre diciendo que el objeto-hombre, al irrumpir en medio de las cosas que he organizado como mi mundo en calidad de un elemento de desintegración de ese mundo mío, se presenta ante mí, primeramente, como aquél que me aliena mi mundo. Con la aparición del otro se introduce la extrañeza en mi mundo. Las

57. EN, 311.

58. EN, 312.

59. EN, 312-313.

cosas, es cierto, están todavía ahí como objetos para mí; y puedo incluso percibir la relación entre esos objetos y el otro hombre en forma objetiva. Pero experimento a la vez que en esta objetividad hay una cara oculta a mi vista: yo no puedo ver los objetos tal como estos aparecen a la vista del otro. Bajo la mirada del otro mi mundo se torna en un mundo penetrado por el extrañamiento. El mundo de los objetos sigue ahí, pero ya no es mi mundo. Es más bien el mundo del extraño y, por ello, extrañado para mí. El otro, pues, me arrebató el mundo o, para decirlo con las palabras de Sartre, «...de golpe ha aparecido un objeto que me ha robado el mundo»⁶⁰. Vemos que mi aprehensión del otro como un objeto en el mundo me confronta con un tipo particular de objetividad. Una objetividad que tiene la peculiaridad de ver las cosas que yo veo y de ocasionar así la hemorragia de mi mundo.

Pero, ¿este otro revelado en y por mediación del mundo es verdaderamente el otro originario que me sale al encuentro? ¿Su modo original de revelarse a mí consiste en este aparecer como un objeto, si bien privilegiado, en el campo de mi percepción? De ninguna manera. El otro que originariamente me hace frente no es objeto en el mundo, ni tampoco sujeto para el mundo. El otro debe revelarse inmediatamente como un ser extramundano, pues sólo así escapa a la probabilidad.

Pero, ¿cómo encuentro al otro en su presencia original? ¿Cómo lo puedo experimentar en su ser-sujeto? Según Sartre, el sujeto-otro se me descubre en la experiencia del sentirme tocado y penetrado por la mirada del otro. Sartre explica este paso hacia el encuentro directo con el otro como sujeto extramundano en los términos siguientes: «Si el otro-objeto se define en relación con el mundo como el que *ve* lo que yo veo, mi relación fundamental con el otro-sujeto debe poder remontarse a mi posibilidad permanente de *ser visto* por el otro. Es en y por la revelación de mi ser-objeto para otro donde debo poder captar la presencia de su ser-sujeto»⁶¹.

Con la formulación explícita de esta posibilidad constante y permanente de ser-visto-por-otro, llegamos al punto central de la teoría sartreana sobre las relaciones interhumanas. El ser-visto-por-otro constituye la estructura fundamental de mis relaciones con el prójimo. El otro originario que me sale al encuentro no es, por tanto, aquél que yo veo, sino más bien aquél que me ve. Y esta revelación no es constituida por mí, ni deducida de la peculiaridad de la objetividad del otro. La mirada me revela al otro como estando por más allá de toda objetividad. La mirada del otro es experimentada primordialmente como un *factum*: «...esta relación que llamo 'ser-visto-por-otro', lejos de ser una de las relaciones significadas, entre otras, por la palabra *hombre*, representa un hecho irreductible que no se podría deducir ni

60. EN, 313.

61. EN, 314.

de la esencia del otro-objeto ni de mi ser-sujeto»⁶². Lo decisivo en esta posibilidad del ser-visto-por-otro es la revelación de mi ser propio como un objeto para el otro. Y esta experiencia de ser objeto para el otro es justamente la que me anuncia que estoy en presencia de otro sujeto. Lo que significa que, para mí, el otro se descubre como tal otro sólo cuando lo experimento como aquél que me está mirando; es decir, no cuando convierte mi mundo en un objeto para él, sino más bien cuando me convierte a mí mismo en su objeto. Por ello Sartre invierte la relación que resultaba de la aprehensión del otro en el campo de mi percepción y afirma que: «L' 'être-vu-par-autrui' est la *vérité* du 'voir-autrui'»⁶³.

En esta experiencia del encuentro con el otro en cuanto un sujeto-otro que me ve, se manifiesta con mayor claridad que antes el momento de la alienación por mediación del otro: al mirarme, el otro me degrada a la categoría de un objeto. Pero tratemos de esclarecer en primer lugar qué entiende Sartre por la mirada del otro.

¿Cuál es el sentido de esa mirada en la que se me revela el sujeto-otro? Hay que empezar por decir que, para Sartre, la mirada no mienta el simple acontecimiento del ser visto por los ojos del otro. Más aun, Sartre distingue expresamente entre la mirada y el ojo que, percibido por mí como un objeto del mundo, me mira. En cuanto objeto de mi percepción, el ojo es aquello a lo cual estoy presente sin distancia, pero que permanece en una cierta lejanía del lugar donde me encuentro. La mirada del otro, en cambio, reposa sobre mí sin distancia y, al mismo tiempo, me mantiene a distancia, me separa de ella⁶⁴. Sartre profundiza esta distinción entre el ojo que me ve y la mirada, diciendo que, para experimentar como siendo mirado, no se requiere necesariamente la presencia fáctica de ese órgano que percibo como un ojo. Así, el movimiento de unas cortinas, por ejemplo, me puede proporcionar la impresión de que estoy siendo mirado. Lo decisivo en la mirada es, en última instancia, no el ojo del otro o los objetos que pueden remplazarlo, sino la experiencia de sentirme devuelto a mi propio ser. ¿Qué es entonces aprehender una mirada dirigida sobre mí? La respuesta de Sartre, que esclarece todo lo que llevamos dicho hasta ahora, reza: «...captar una mirada no es aprehender un objeto-mirada en el mundo (a menos que esa mirada no esté dirigida hacia nosotros), es tomar conciencia de *ser mirado*. La mirada que manifiestan los *ojos*, de cualquier naturaleza que sean, es pura remisión a mí mismo»⁶⁵.

De esta respuesta nos interesa resaltar el hecho de que la aprehensión de una mirada en lugar de revelarme la presencia de un otro concreto, me

62. EN, 314-315.

63. EN, 315.

64. Cf. EN, 315-316.

65. EN, 316.

facilita propiamente la experiencia de mí mismo. Es decir, que lo que me desvela la mirada no es en realidad ese otro que me mira, sino una indicación sobre mí mismo. Este primer momento del sentido de la mirada lo subraya Sartre con más fuerza todavía, cuando asevera que «...la mirada es primeramente un intermediario, que remite de mí a mí mismo»⁶⁶.

Para determinar con mayor exactitud la naturaleza de este intermediario, Sartre recurre de nuevo a una situación concreta, en la esperanza de que su análisis muestre en forma ejemplar cómo acontece ese reenvío de mí a mí mismo y qué es lo que verdaderamente se hace patente en él. La situación concreta que sirve de ejemplo es ésta:

Supongamos que por celos, curiosidad, simple vicio o por cualquier otra razón, estoy en plan de espiar por el ojo de una cerradura, para enterarme de lo que se está haciendo o hablando en una habitación. Me encuentro solo y toda mi atención se concentra en el fin perseguido por mí, a saber, experimentar lo que está pasando detrás de esa puerta. Estoy entregado totalmente al acto de espiar. Más aun, yo soy ese acto. Es decir, que no soy consciente de mí mismo en cuanto espiador, sino que me vivo más bien como uno-que-está-espiando. Soy completa y totalmente ese acto. Lo vivo sin distanciarme de él, sin la menor vuelta reflexiva sobre mí mismo. Ningún yo habita mi conciencia. Lejos, pues, de toda reflexividad y, por consiguiente, de todo conocimiento también, vivo en las cosas y soy pura conciencia de ellas. Muy plásticamente dibuja Sartre esta situación al presentarla como una «pura manera de perderme en el mundo, de hacerme beber por las cosas como la tinta por un secante...»⁶⁷. Tan es así, que no sólo no puedo conocerme, sino que incluso mi ser mismo como espiador me escapa. Por ello, dice Sartre, no puedo experimentarme ni siquiera como estando en situación⁶⁸.

Pero, de pronto, escucho pasos o aparece alguien en el pasillo. Se me mira y me siento descubierto. ¿Qué ha pasado? ¿Qué significa este saberse visto o descubierto por otro? Nada menos que la revelación de mi objetividad por mediación del otro. En ese momento en que el otro aparece me veo confrontado súbitamente con lo que soy. Por el otro, mi conciencia irreflexiva se ve invadida de repente por el yo. En mi conciencia irreflexiva existo ahora como un espiador.

Pero, ¿no nos ha dicho Sartre repetidas veces que el yo sólo puede darse como objeto para una conciencia reflexiva? ¿Cómo entender entonces esta presencia del yo en la conciencia irreflexiva? Por la mediación del otro, explica Sartre, la conciencia irreflexiva presentiza el yo; pero es importante observar que el yo no es aprehendido por ella en la misma forma en que lo

66. EN, 316.

67. EN, 317.

68. Cf. EN, 318.

hace la conciencia reflexiva. Esta toma el yo directamente como su objeto, mientras que la conciencia irreflexiva lo presentiza sólo en cuanto objeto para otro. De donde se deduce que, a diferencia de lo que ocurría cuando me consideraba en la soledad de mi ser-para-sí, no tengo conciencia de mí como siendo fundamento de mi propia nada sino que «...tomo de golpe conciencia de mí en tanto que me escapo, ...en tanto que tengo mi fundamento fuera de mí. No soy para mí más que como pura remisión al otro»⁶⁹.

El aspecto fundamental en esta experiencia de mí mismo es entonces que aprehendo lo que soy, mi ser como espiador, en tanto que tiene su fundamento fuera de mí; o sea, que lo soy como un objeto que no es para mí, como un objeto que me escapa, que no cae bajo mi dominio. En una palabra, aprehendo lo que soy como un objeto que existe por y para el otro. Al avergonzarme, se me revela, pues, mi yo de espiador como aquello que soy para el otro, viéndome confrontado de este modo con una manera de ser de mi propio ser que no puedo ser para mí mismo, cual es la de ser objeto. Sin embargo, ese objeto es mi yo; yo soy ese objeto. Y no lo rechazo como si se tratase de una imagen fantasmagórica o de una pura construcción extraña a mí. Ese yo, que me aparece como objeto por la mediación del otro, es mío. No lo conozco, es cierto; pero me vivo como siendo ese objeto que es mirado por el otro, puesto que el avergonzarse, como ya se dijo, es reconocimiento de ser ese tipo de ser en el que el otro me ha constituido. Soy ese ser que la vergüenza me descubre. «Así, originalmente, el vínculo de mi conciencia irreflexiva con mi *ego*-mirado es un vínculo no de conocimiento, sino de ser. Soy, por más allá de todo conocimiento que pueda tener, ese yo que el otro conoce»⁷⁰.

Sabemos, pues, que mi relación con ese ser es una relación de ser: yo soy ese ser. Pero, ¿cómo me comporto frente a él? Preguntado de otra forma: ¿cuál es la manera según la cual soy ese ser? En primer lugar, hay que señalar que ese ser va apegado a una cierta inseguridad. Yo lo soy, sin fundarlo en mi ser. No lo experimento ni como aquello que he de ser, ni tampoco como algo que yo era. Ni posible ni pasado; ese ser es lo que yo soy en este momento para el otro y, en cuanto tal, lo vivo en una inquietante indeterminación. Las características de este ser son la indeterminación y la imprevisibilidad, dice Sartre; para añadir enseguida que estas características brotan sobre todo de la libertad del otro. Por ello, lejos de vivir ese mi ser-para-otro como una posibilidad a realizar, lo vivo más bien como una carga insostenible y aplastante que me ha sido impuesta por una libertad extraña. Es cierto que se trata de mi ser, pero tal como ha sido fijado y objetivado por una libertad que no es la mía. «Todo sucede como si tuviese

69. EN, 318.

70. EN, 319.

una dimensión de ser de la que estuviese separado por una nada radical: y esta nada, es la libertad del otro»⁷¹.

La mirada del otro me pega a lo que soy. Su mirada hace desaparecer mis posibilidades y fija mi ser como un objeto entre otros objetos. Me vivo prácticamente como un ser del tipo del ser-en-sí. Mi ser-para-otro es pura factividad, un trozo más de ese mundo que él organiza desplegando sus distancias. Su mirada me despoja de mi trascendencia, pues la mirada del otro cae sobre mí como un juicio definitivo. Para él soy lo que soy en ese momento, sin posibilidad alguna de dejar de serlo. Con la aparición del otro, mi trascendencia se estanca, se entumece, se congela. La mirada del otro trasciende mi trascendencia y me otorga algo así como un exterior, una naturaleza, una esencia. Por todo esto, dice Sartre, la existencia del otro representa en verdad «mi caída original» —*ma chute originelle*—⁷².

El encuentro con el otro no ya como objeto, sino como sujeto libre significa mi «caída original», porque con su aparición experimento la alienación de mis estructuras fundamentales como ser-para-sí. Bajo la mirada del otro no soy un ser-en-el-mundo sino un ser-en-medio-del-mundo; y mi trascendencia deviene una trascendencia constatada, dada. Lo que equivale a decir que ha sido puesta fuera de juego por la trascendencia del otro. Mis posibilidades son, ciertamente, todavía más, pero la mirada del otro las transforma radicalmente. Las experimento en el constante peligro de ser destruidas por el otro. La existencia del otro, mi «caída original», envuelve así una alienación doble, puesto que la mirada del otro, al congelar mi trascendencia y mis posibilidades, objetiva mi ser, lo convierte en algo mundano y, al mismo tiempo, me despoja de mi mundo. El otro, en consecuencia, me aliena a mí mismo, mundanizando mi ser, y aliena mi mundo en cuanto que bajo su mirada mi mundo queda desmundanizado. Tratemos de explicar en forma breve lo esencial de este proceso de doble alienación.

En cuanto ser-para-sí, yo «realizo» mi mundo, lo organizo desplegando mis distancias. Me vivo como centro de la ordenación de los objetos. Soy el punto central de mi mundo, y en mi presencia a él me aprehendo como su realizador y organizador, y no como un trozo más de ese mundo. Pues bien, la mirada del otro me arrebató esta mi posición privilegiada y me arroja en el mundo como un objeto. El otro me integra en su ordenación de las cosas como una cosa más, como un trozo de ese mundo que él agrupa en torno a sí. Caer en medio del mundo como una cosa entre las cosas, tal es esa alienación de mí mismo que se me revela en la vergüenza, por ejemplo. «La vergüenza es sentimiento de *caída original* no por el hecho de que haya cometido tal o cual falta, sino simplemente porque he 'caído' en el mundo,

71. EN, 320.

72. EN, 321.

en el medio de las cosas, y porque tengo necesidad de la mediación del otro para ser lo que soy»⁷³.

Pero esta alienación, esta objetivación de mi ser implica la alienación de mi mundo. Con el encuentro del otro-sujeto se hace explícita aquella alienación de mi mundo que ya se anunciaba en la aparición del otro como un objeto que me robaba el mundo. Pero con esta diferencia esencial: el otro-sujeto me aparecía como un elemento de disgregación de mi universo. Las cosas huían de mí hacia él. Pero, precisamente porque él era todavía un objeto para mí, yo podía mantener el derrame de mi mundo hacia el otro dentro de los límites de mis distancias. Ahora, sin embargo, el derrame, la hemorragia de mi mundo es incontrolable. Tan pronto como el otro-sujeto me hace frente en la mirada, «la huida es sin término, se pierde en el exterior, el mundo se escurre fuera del mundo y yo me escorro fuera de mí»⁷⁴. La mirada del otro me convierte en un objeto y me hace ser mi ser-objeto en un mundo alienado, en un mundo en el cual mis distancias entre las cosas han sido negadas por las distancias desplegadas por el otro.

Desde las reflexiones precedentes es fácil comprender que el «ser-visto-por-otro» me coloca en una situación desesperada, pues al ser visto estoy a merced de la imprevisible e indeterminada libertad de aquél que me ve. Estoy desarmado, indefenso ante el otro. En perfecta lógica con su visión tan pesimista y desconocedora de toda posibilidad de un encuentro dialógico entre el yo y el tú, escribe Sartre: «Así ser visto me constituye como un ser sin defensa para una libertad que no es mi libertad»⁷⁵. La mirada del otro no sólo me juzga, sino que también me esclaviza. Al juzgarme, el otro realiza una valoración de mi ser y, dado que este juicio valorativo es el acto de la subjetividad libre del otro, me encuentro totalmente desamparado ante esa valoración y en una radical impotencia de actuar sobre ella. En cuanto objeto espacio-temporal que el otro aprecia valorativamente desde su libertad inaprehensible, me vivo como dependiendo en mi ser de esa libertad extraña que es esencialmente indeterminable e imprevisible; y en este sentido me encuentro frente a ella en una situación de esclavitud: «Soy esclavo en la medida en que soy dependiente en mi ser en el seno de una libertad que no es la mía y que es condición misma de mi ser»⁷⁶.

Con esto tocamos un problema de muy profunda significación, cual es el de ver en qué medida la libertad que me define a mí como ser-para-sí sigue en pie, a pesar de esta alienación por el otro. Con la aparición del otro, encuentro, en efecto, un límite real de mi libertad. El otro confiere a mi libertad, por decirlo así, una cara exterior. Pero, ¿en qué medida es preciso que mi libertad pueda recuperar ese límite, esa cara exterior? Por

73. EN, 349.

74. EN, 319.

75. EN, 326.

76. EN, 326.

ahora hemos de dejar este problema sólo en su planteamiento; volveremos a él más adelante, cuando investiguemos la concepción sartreana de la facticidad de la libertad.

Intentemos ahora ver en qué medida las descripciones precedentes, que han girado fundamentalmente en torno a la explicitación de mi ser-para-otro, nos pueden ayudar en la tarea de precisar el sentido de ese afloramiento del otro en y por su mirada.

Como resultado principal de todo lo que hemos dicho hasta aquí, podemos retener lo siguiente: la mirada del otro confiere súbitamente a mi ser una nueva dimensión de existencia. Una dimensión que yo, en cuanto ser-para-sí, no podría alcanzar nunca por mis propios recursos o medios; una dimensión que me escapa y que no puedo conocer, pues no se me otorga como una dimensión que es para mí. Esta dimensión no es otra que la de la objetividad. Sobre esta base podemos entonces determinar primeramente al otro como aquel ser que me hace devenir objeto. «Así el otro es primeramente para mí el ser para el que yo soy objeto, es decir, el ser *por el que* obtengo mi objetualidad»⁷⁷. En la mirada, pues, el otro aparece como aquél que me constituye a mí mismo como un ser-no-revelado. Pero, ¿quién es ese otro? Puesto que lo experimento en la vivencia de mi objetividad, ¿podré decir que es un simple elemento constituyente de esa objetividad mía? ¿Se revelará el otro acaso como ligado a mi ser-objeto? ¿Será él el sentido de mi objetividad para mí?

Una respuesta afirmativa a estas cuestiones significaría la destrucción total del otro concreto en cuanto aquél que me sale al encuentro como un existente extramundano; y recaeríamos así en el problema de la constitución del otro a partir de la subjetividad.

¿Tendremos, por tanto, que dar razón a aquellos que derivan la presencia del otro en mí a partir de mi ser? ¿Será deducible el otro a partir de mi ser como un principio regulador o una categoría que me permite unificar y organizar los conocimientos que pueda obtener sobre mí? Si así fuese, el otro no sería más que un simple momento de mi proyecto extático hacia mi mismidad. El otro, en una palabra, no sería aquél que me sale al encuentro, sino más bien aquél que es realizado por mi subjetividad. Con lo cual habríamos caído de nuevo en el solipsismo.

Pero, la verdad es que en la mirada la presencia del otro en mí se me manifiesta de muy distinta manera. Cuando me vivo mirado, experimento al otro como «aquél que me entrega a mí mismo como *no-revelado*, pero sin revelarse él mismo, aquél que está presente a mí en tanto que me divisa y no en cuanto divisado»⁷⁸.

77. EN, 329.

78. EN, 328.

¿Qué quiere decir esto? Según Sartre, que en la vivencia de mi objetividad no-revelada experimento al otro directamente como aquél que viene a colmar mi ser y que transforma radicalmente tanto mi ser como mi mundo. Está, por consiguiente, presente a mí sin intermediario, ni distancia. Pero con la peculiaridad de que no puedo actualizar su presencia. El otro colma mi ser y, sin embargo, no se me da como algo de lo cual yo puedo disponer. Su presencia no es conocida por mí, me escapa; no la puedo fijar. En cuanto aquél que me mira sin ser mirado todavía por mí, el otro es ciertamente aquél que me arroja a esa nueva dimensión del ser-no-revelado. Lo experimento indubitadamente en mi objetividad como la condición posibilitante de la misma. Pero lo decisivo en esta experiencia del otro como condición necesaria de mi ser-no-revelado, es la manifestación del otro como ser-no-revelable. En la vivencia de mi objetividad no-revelada, en la experiencia de la alienación de mí mismo y de mi mundo, el otro se me manifiesta como la trascendencia que congela mi trascendencia, como la subjetividad que me convierte en objeto —no para mí, sino para ella—, como la libertad que supera mis posibilidades. Pero esta manifestación no es autodonación. Es decir, que esa trascendencia, esa subjetividad, esa libertad, en una palabra, el otro no se me revela nunca como algo presente o dado en medio del mundo. Lo experimento como descansando sin distancia sobre mi ser, pero, a la vez, como inaprehensible, como irrevelable a partir del mundo o de mí mismo. Su presencia en mí es trascendente.

En su mirada-mirante el otro es ante todo ese ser que me hace experimentar la destrucción total de toda objetividad para mí; él es aquel ser por quien experimento que hay un más allá del mundo: «...en tanto que me experimento como mirado, se realiza para mí una presencia transmundana del otro: no es en cuanto que está 'en medio' de *mi* mundo que el otro me mira, sino en cuanto que viene hacia el mundo y hacia mí desde su trascendencia toda, en cuanto que no está separado de mí por ninguna distancia, por ningún objeto del mundo, ni real ni ideal, por ningún cuerpo del mundo, sino sólo por su naturaleza de otro. Así la aparición de la mirada del otro no es aparición *en el mundo*: ni en el 'mío' ni en 'aquél del otro'; y la relación que me une al otro no podría ser una relación de exterioridad en el interior del mundo; pero, por la mirada del otro, hago la experiencia concreta de que hay un más allá del mundo»⁷⁹. En virtud de esta ultramundinidad caracterizante de su ser, el otro me sale al encuentro inmediatamente como aquél que sobrepasa ese mundo en medio del cual me arroja como un objeto. Aparece como aquél que, por principio, se encuentra más allá de mis posibilidades; como aquél cuya realidad se me manifiesta como estando radicalmente fuera de mis proyectos, totalmente independiente de ellos.

79. EN, 328-329.

A nuestro modo de ver, estas precisiones de Sartre sobre el sentido del afloramiento del otro en la mirada, se han hecho en vista de un objetivo muy concreto: apuntalar su idea conductora de que no constituimos al otro, sino que lo encontramos. Y lo encontramos no como una categoría resultante de una derivación de mi ser, ni tampoco por un proceso cognoscitivo.

Indeducible desde mí, incognoscible para mí, el otro «es»; y lo encuentro como un hecho incuestionable como un *factum*. «El hecho del otro es incontestable, y me alcanza en pleno corazón. Lo realizo por el *malestar*; por él estoy perpetuamente *en peligro* en un mundo que es *este* mundo y que, sin embargo, no puedo sino presentir; y el otro no me aparece como un ser que estuviese primeramente constituido para encontrarme luego, sino como un ser que surge en una relación original de ser conmigo y cuya indudabilidad y *necesidad de hecho* son las de mi propia conciencia»⁸⁰. La evidencia e indudabilidad de la presencia del otro se nos manifiestan, por tanto, en y a través de ese fenómeno singular que es el aprehenderse como ser-mirado.

Pero si tenemos en cuenta el hecho de que en nuestra vida cotidiana vivimos múltiples situaciones en las que nos podemos creer mirados, sin que otro hombre nos mire realmente, ¿no deviene entonces la mirada algo que es sólo probable? Y esta probabilidad de la mirada, ¿no nos obligará entonces a reconocer que nuestra certeza apodíctica de la existencia del otro ha perdido su fundamento? ¿Tendremos que concluir, por consiguiente, que la presencia del otro, que mi certeza de su presencia tiene un carácter simplemente conjetural, hipotético? Según Sartre, la objeción que expresan estas preguntas procede de la confusión de dos órdenes distintos del conocimiento y de dos tipos de ser que son completamente incomparables entre sí⁸¹.

Ese otro-objeto, es decir, ese otro que percibo en medio del mundo, que emerge dentro de mi horizonte perceptivo, es siempre probable. Y su probabilidad proviene justamente de su carácter de ser-objeto. Que ese que veo pasar junto a mí sea un hombre, es sólo probable y no puedo suprimir esta probabilidad ni siquiera cuando el pasante vuelve sus ojos hacia mí y me experimento como mirado, pues la experiencia del saberme mirado me descubre sola y únicamente la presencia del sujeto-otro. ¿Por qué? Según Sartre, porque la mirada aparece sobre el transfondo de la destrucción del objeto-otro que la manifiesta. Es decir, que la mirada es desaparición de aquél que la sostiene. De aquí, pues, que mi certeza de la presencia del otro-sujeto no me pueda servir para invalidar la probabilidad de la aparición del otro-objeto. La indudabilidad conviene sólo y exclusivamente a la presencia trascendente del sujeto-otro en mí, y nada me autoriza a transferirla a la aparición fáctica del otro como un ser-ahí.

80. EN, 334.

81. Cf. EN, 335.

Por otra parte, esa probabilidad constitucional del objeto-otro, en cuanto existente presente intramundaneamente, no podría en ningún caso disminuir ni poner en cuestión la apodicticidad de mi certeza del sujeto-otro, porque gano esta certeza mediante la vivencia del ser-mirado y este ser mirado es justamente independiente del objeto portador de la mirada. Que la mirada aparezca ligada a tal o cual existente objetivo puede ser probable. Cierto e indudable es, por el contrario, el hecho de mi ser-mirado⁸².

Que la refutación sartreana de esta objeción de que la mirada puede ser un fenómeno simplemente probable, apunta ante todo a poner de manifiesto la radical distinción entre el objeto-otro, es decir, la aparición fáctica del otro como un ser-ahí objetivamente presente que sólo y siempre es probable, y el sujeto-otro, esto es, la realidad del otro mismo como presencia trascendente y ultramundana que es indudablemente cierta, se ve más claramente todavía en el análisis que hace Sartre de una situación concreta en la cual compruebo que, en efecto, me he equivocado y que nadie me ha mirado.

Supongamos que, estando en plan de espiar por el ojo de una cerradura, escucho pasos en el pasillo y me recorre un escalofrío de vergüenza. Me siento mirado. Pero he aquí que levanto mis ojos y recorro el pasillo con mi vista: está desierto. Cuando descubro que se trata de una falsa alarma, ¿qué sucede entonces? ¿Podré equiparar este haberme equivocado, este engaño, con la desaparición de la certeza de mi ser-para-otro? ¿Es mi realidad objetiva como ser-para-otro lo que se me revela como un error? De ninguna manera. La verdad es que lo que sucede es más bien lo contrario. «Lejos de que el otro haya desaparecido con mi primera alarma, está ahora por todas partes, encima de mí, debajo de mí, en las habitaciones vecinas, y continúo sintiendo profundamente mi ser-para-otro»⁸³.

Por esto concluye Sartre que lo que se destruye por sí mismo en esa falsa alarma no es ni el sujeto-otro ni su presencia trascendente en mi ser, sino tan sólo la presencia fáctica del otro. Esto es, que lo que se muestra como erróneo es solamente la aparición objetiva del otro como un ser-ahí intramundano. «Así lo que es dudoso no es el otro mismo, es el *ser-ahí* del otro; es decir, ese acontecimiento histórico y concreto que podemos expresar por las palabras: 'hay alguien en esta habitación'»⁸⁴.

Desde la perspectiva abierta por estas reflexiones resulta evidente entonces que el objeto-otro, entendido como pura facticidad intramundana, se manifiesta dentro del campo de mi percepción, y es siempre probable. Infalible y evidente es, por el contrario, mi certeza de la presencia ultramundana del sujeto-otro. Este otro ultramundano, el otro «mismo», y no el otro fáctico, es al que yo experimento como la condición concreta y trascendente de mi ser-objeto.

82. Cf. EN, 336.

83. EN, 336.

84. EN, 337.

Podemos decir, por tanto, que la aprehensión del sujeto-otro, según Sartre, no solamente precede a la experiencia del otro-objeto que me aparece en el campo de mi percepción, sino que es también la condición de la posibilidad de ésta última. Lo que me enseña que «hay» prójimo no es, pues, la aparición de un hombre como objeto de mi percepción. Es más bien, y sobre todo, la certeza de la omnipresencia del otro-sujeto en mí la que me hace decir «hay» hombres. Independiente de mis experiencias objetivas, la certeza de la presencia fundamental del otro no sufre menoscabo alguno cuando me engaño a propósito de la presencia real fáctica de tal o cual otro. Este engaño mismo sucede sobre el fondo de la indudabilidad de la presencia original y trascendente del otro.

Del mismo modo la ausencia del otro tampoco podría menguar la evidencia de que el otro me está presente, pues la ausencia es en el fondo un modo de esa presencia fundamental del otro en mí. La ausencia de Pablo con respecto a Teresa, por ejemplo, es una especificación de la presencia original y mutua del uno al otro; estar ausente en relación a Teresa es, para Pablo, una manera particular de estar presente a ella. «La ausencia es, pues, un vínculo de ser entre dos o más realidades humanas que necesita una presencia fundamental y mutua de esas realidades y que no es, por otra parte, más que una de las concretizaciones particulares de esta presencia»⁸⁵. La ausencia y la presencia son modos de esa presencia original de cada ser humano a todos los hombres vivientes. La presencia del otro en mí, mi ser-para-otro es un *factum* de mi condición humana. Ser hombre es existir para todos los hombres vivientes, y es esta certeza apodíctica de mi presencia fundamental a todos los hombres, lo que realmente, y en última instancia, experimento en mi ser-mirado. «Cada mirada nos hace experimentar concretamente —y en certeza indubitable del *cogito*— que existimos para todos los hombres vivientes, es decir, que hay conciencias para las que existo»⁸⁶. El original francés dice: «qu'il a (des) consciences...». Y Sartre advierte expresamente que pone ese «des» entre paréntesis para subrayar el hecho de que ese otro-sujeto que está permanentemente presente a mí, no se puede entender en el sentido de una pluralidad, ni tampoco en el de una unidad. Según Sartre el ser-mirado nos abre la presencia del sujeto-otro como una presencia innumerable, indiferenciada, impalpable. En el ser-mirado descubrimos el sujeto-otro como una realidad indiferenciada, como una «presencia prenumérica»⁸⁷.

Esta realidad prenumérica es la que experimento en la mirada como el sujeto-otro omnipresente. Esta presencia prenumérica del otro no se me da nunca como un objeto. Es cierto que, al mirar a aquellos que me miran, cuando leo una conferencia, por ejemplo, la presencia prenumérica del otro

85. EN, 338.

86. EN, 341.

87. EN, 341.

se objetiva en una multiplicidad, se pluraliza y se descompone; y veo entonces cabezas y ojos. Sólo que con este acto de mirarlos, desaparece la mirada mirante de los otros. A esta realidad prenumérica y omnipresente de los otros en la mirada, observa Sartre, conviene mejor el término impersonal del «se» (on, man) que al estado de inautenticidad de la realidad humana⁸⁸. Para Sartre, por consiguiente, el sujeto-otro que me mira es, en última instancia, ese impersonal «se». «Perpetuamente, en cualquier parte en que esté, *se* me mira. Ese *se* no es jamás percibido como objeto, se desagrega enseguida»⁸⁹.

El análisis del fenómeno de la mirada nos ha mostrado el ser-para-otro como un éxtasis de nuestra condición humana y nos ha revelado como un hecho indubitable la existencia de ese otro para el que somos. El sujeto-otro nos acompaña siempre. Pero, ¿cuál es la relación fundamental entre nuestro ser y el otro? Tal es la cuestión que Sartre se propone resolver ahora.

Sabemos ya que, según Sartre, uno de los requisitos que tiene que cumplir una teoría realmente positiva del prójimo consiste en el poder dar cuenta del otro en cuanto aquél que encontramos en lo más profundo de nuestro propio ser-para-sí como no siendo nosotros mismos. Es decir, que el sujeto-otro ha de aparecer con certeza absoluta al cogito como ése que no es yo. A nuestro parecer, la formulación misma de este requisito nos permite vislumbrar que la relación primera entre nuestro ser-para-sí y el otro tiene que ser entendida en el sentido de una conexión unitaria de ser que, como en el caso de la vinculación general entre el ser-para-sí y el ser-en-sí, se nos descubre justamente bajo el signo de una negación interna.

De acuerdo a lo que reclamaba Sartre en sus requisitos segundo y cuarto, podemos anticipar la respuesta o solución a la cuestión aquí planteada: la negación interna es la figura de la estructura de la vinculación original de ser entre el ser-para-sí y el otro. Pero intentemos exponer la tematización sartreana de esta respuesta.

En este contexto Sartre llama nuevamente la atención sobre la estructura de nihilización del ser de la conciencia o ser-para-sí. No necesitamos adentrarnos más en este punto; ya lo hemos visto. Recordemos tan sólo que en razón de la estructura de nihilización, Sartre pudo determinar el ser-para-sí como ese existente peculiar que implica en su propio ser el ser de aquello que él no es, en tanto que él está en cuestión en su ser como no siendo ese ser. Pues bien; Sartre piensa que esas reflexiones sobre la negación interna que el para-sí realiza de cara al ser-en-sí en general, son aplicables, sin cambio esencial, a la relación fundamental entre el para-sí y el otro: «Si existe el Otro en general, es preciso, ante todo, que yo sea aquél que no es el Otro, y es en esta negación misma operada por mí sobre mí donde me hago ser

88. Cf. EN, 342.

89. EN, 342.

y que el Otro surge como Otro»⁹⁰. O, como se dice líneas más abajo, «...el Para-sí, como sí mismo, envuelve el ser del Otro en su ser, en cuanto que está en cuestión en su ser como no siendo el Otro»⁹¹.

Siguiendo la tesis hegeliana según la cual el para-sí gana la mismidad mediante la negación del otro, apunta Sartre que solamente por esta negación interna con respecto del otro se me abre un «yo-mismo»; un «yo-mismo» que soy sobre el plano de la conciencia no-posicional de sí misma. Es en el rechazo del otro donde alcanzo mi mismidad. En cuanto realidad humana, necesito del otro para ser yo mismo. Pero para que esta negación sea verdaderamente constitutiva de la mismidad del para-sí, para que ese «no-ser-el-otro» sea condición del sí-mismo, es preciso que ese «no-ser-el-otro» sea realizado por el para-sí mismo en forma de una elección libre y espontánea o de un acto de autodeterminación, y no que venga al ser-para-sí desde fuera en forma de una constatación hecha por un tercero, por un testigo imparcial. Con otras palabras, ese «no-ser-el-otro» debe acontecer simultáneamente con el afloramiento del ser-para-sí; éste debe ser en su ser ese «no-ser-el-otro». Sartre expresa esta idea de la manera siguiente: «...para que la conciencia pueda no ser el Otro... es necesario que tenga que ser ella misma y espontáneamente ese *no-ser*, es necesario que se desprenda libremente del Otro y que se arranque de él, escogiéndose como una nada que simplemente es Otro que el Otro y que, por ello, se reintegra en el 'sí-mismo'. Y este arrancamiento mismo que hace el ser del Para-sí es el que hace que haya el Otro»⁹².

De este pasaje debemos resaltar todavía que por este desprendimiento o negación del otro, el para-sí ocasiona la aparición del otro; hace que «haya» el otro. Sartre advierte de inmediato, sin embargo, que este ser ocasión del «hay» del otro, no se puede interpretar en el sentido de que el para-sí confiera el ser al otro. Este «hay» significa más bien la aparición de un ser-otro. Que el para-sí hace «existir» el otro, quiere decir entonces que el para-sí le otorga el ser-ajeno⁹³.

Si tenemos en cuenta que en aquella negación que se realizaba a propósito de los objetos intramundanos, el para-sí se determinaba a la existencia negando de sí mismo ser tal o cual en-sí y provocaba así el «hay» ser, podríamos pensar quizá que la negación interna en relación al otro no comporta ninguna diferencia esencial con respecto a esa negación que se realiza de cara a las cosas del mundo. En relación al otro, sin embargo, la negación interna experimenta una modificación esencial que consiste justamente en la reciprocidad con que aparece esta relación negativa, pues ahora, cuando se trata de la negación de otro hombre, comprobamos que el existente que es

90. EN, 343.

91. EN, 343.

92. EN, 343.

93. Cf. EN, 344.

negado es del mismo modo de ser que aquél que niega. En la negación del ser (en-sí), el para-sí o la conciencia se realizaba como no siendo tal o cual objeto en el mundo, se determinaba en y por el objeto a no serlo; pero este objeto, en relación al para-sí trascendente que lo realizaba, permanecía en una «pura exterioridad de indiferencia»⁹⁴, pues conservaba su carácter de en-sí y se revelaba al ser-para-sí justamente como un existente del tipo de ser del ser-en-sí. Pero, cuando se relaciona al otro, la negación interna experimenta un cambio radical en su sentido. El para-sí se encuentra ahora frente a otro hombre que como él mismo, es también para-sí y conciencia.

Por razón de esta igualdad en el modo de ser, la negación no puede expresarse ahora como el simple determinarse del para-sí a no ser el otro; pues el otro se determina a su vez a no ser ese para-sí. La relación negativa es entonces recíproca. Ese otro que niego es un existente que, al mismo tiempo, me niega a mí mismo.

A diferencia del objeto intramundamente realizado, el otro entra en esta relación negativa como un existente que, por su parte, se cualifica como sí mismo por la exclusión del otro. De aquí, pues, que el otro sólo pueda existir para la conciencia como un «sí-mismo rehusado»⁹⁵. Pero precisamente por ello, porque el otro es sí mismo «él no puede ser para mí y por mí sí-mismo rehusado, sino en tanto que es *sí-mismo que me rehúsa*»⁹⁶. Por donde se muestra que, para rechazar, para negar al otro, tengo que reconocerlo o, si se prefiere, que mi negación es necesaria y simultáneamente reconocimiento del otro. Este reconocimiento implica, sin embargo, una consecuencia muy importante: el otro es, entonces, sobre todo aquél «*por quien mi Para-sí es*»⁹⁷. He aquí nuevamente subrayada la primacía del sujeto-otro como aquél por cuya mediación mi para-sí deviene objeto. Pero con esto, ¿no se destruye en cierta forma esa negación doble que va de mí al otro y del otro a mí?

Según Sartre, esta negación doble cae, en efecto, en un dilema. Si yo me determino, en cuanto ser-para-sí, a no ser tal ser, éste se revela entonces como un objeto para mí; y la consecuencia es, ya que no puedo ser objeto para un objeto, la pérdida de mi propia objetividad para él. ¿Qué significa esto aplicado al caso de la negación del otro? Nada menos que la desaparición del otro en cuanto sujeto-otro. El otro no es ya más aquél que me hace objeto. El otro ha cesado de existir como sujeto; ha sido rebajado a un objeto. Pero si el otro es, por el contrario, el «otro mismo», es decir, aquél que, en virtud de su propio proyecto se autodetermina a no ser yo y me convierte en objeto para él, es el otro entonces quien pierde su objetividad.

94. EN, 344.

95. EN, 344.

96. EN, 344.

97. EN, 345.

El otro que me sale al encuentro originariamente es, para Sartre, justamente este sujeto-otro: «...originariamente, el Otro es el No-yo-no-objeto»⁹⁸. Pero, ¿cómo podré yo entonces negarlo? Que el otro es, por principio, el «No-yo-no-objeto» quiere decir que en su afloramiento original el otro no puede revelarse como aquél del cual niego ser él. De donde se sigue entonces que mi negación del otro no puede acontecer en forma directa; o sea, que mi negación no recae directa e inmediatamente sobre el otro. El acceso al otro-sujeto lo consigo más bien a través de un rodeo o camino indirecto: mi negación del otro tiene que pasar por ese yo que el otro me otorga. Mi camino hacia el otro pasa, pues, por esa objetividad en la que el otro me constituye. «Lo que rehúso ser finalmente no puede ser sino ese rechazo de ser Yo por el que el otro me hace objeto; o, si se prefiere, yo rehúso mi Yo-rehusado; me determino como Mí-mismo por rechazo del Yo-rehusado»⁹⁹.

Para poder definirme como no siendo el otro, para desprenderme de él o ser yo-mismo, tengo que reconocer necesariamente, por consiguiente, ese yo-objeto que el otro niega. Es cierto que, al rechazar, por mi parte, ese yo rechazado por el otro, me desprendo de él y lo pongo como un yo alienado que, en cierta medida, abandono a la libertad del otro. Así me evado del otro. Al mismo tiempo, no obstante, reclamo, reconozco y asumo como mío ese yo objetivado y alienado por el otro. Este yo-objeto es, según Sartre, lo que me une al otro y, a la vez, aquello que me permite experimentar mi total separación de él: «...ese Yo alienado y rehusado es a la vez mi vínculo al otro y el símbolo de nuestra separación absoluta»¹⁰⁰.

Basándose en el hecho de que el otro, en cuanto espontaneidad libre como yo mismo, es también responsable de nuestra separación original, Sartre señala que ese yo-objeto producido por la negación del otro representa aquel yo que puedo reivindicar como mío solamente en cuanto yo que me escapa. Ese mi yo-objeto pertenece propiamente al otro, pues es justamente eso que el otro, en su libre proyecto extático, se determina a no ser. Es en cuanto yo que huye de mí que reivindico ese yo como mío. Dicho en otros términos, yo soy mi yo-objeto justo en la medida en que él me escapa¹⁰¹. Pero, precisamente por ello, porque lo soy y lo asumo en negación como mío, ese yo-objeto o mi ser-para-otro, no representa un mero producto de la imaginación del sujeto ajeno, sino que, por el contrario, representa un ser completamente real que es mi propio ser y, por cierto, en el particularísimo sentido de «condición de mi ipseidad frente al otro»¹⁰².

Pero de esta recíproca negación interna, que representa la conexión de ser al otro, no se ha explicitado hasta ahora más que uno de sus momentos.

98. EN, 345.

99. EN, 345.

100. EN, 345.

101. Cf. EN, 346.

102. EN, 346.

Salvo muy escasas indicaciones, la explicación precedente ha tenido como cometido central la presentación de aquella negación que me toca en lo más profundo de mi ser, pero sin tener su origen en mi propio ser; o sea, la negación que va del otro a mí. Desde esta perspectiva, el otro se me manifestaba como el sujeto inobjetivizable que me limitaba y me alienaba. El otro me constituía en un objeto para él; y justo por la asunción de mi ser-objeto se me revelaba la presencia trascendente del otro en mí. Pero en la aprehensión de esa negación de la cual no soy responsable «surge la conciencia (de) mí como mí-mismo, es decir, que puedo tomar conciencia explícita (de) mí en tanto que soy también responsable de una negación del otro que es mi posibilidad»¹⁰³. Con ello, pues, se hace explícita la segunda negación, cual es la que va de mí al otro; y que produce una inversión radical en las posiciones: el otro es ahora aquello que yo me niego a ser, es decir, objeto para mí, y yo he reconquistado mi dignidad de sujeto. Al tomar conciencia de mí mismo, de mi libertad, de mi espontaneidad y de mis posibilidades, al proyectarme hacia la realización de mi mismidad, pongo al otro fuera de juego; me desprendo de él y rompo mi dependencia con respecto de él.

Ahora, por tanto, ya no es más el otro quien es responsable de mi ser, sino yo mismo y con ello, por consiguiente, responsable también de la existencia del otro: «...yo soy el que hace, por la afirmación misma de mi libre espontaneidad, que *haya* un Otro y no sencillamente una remisión infinita de la conciencia a sí misma. El Otro se encuentra, entonces, puesto fuera de juego, como que él depende de mí en cuanto a no ser...»¹⁰⁴.

Pero hemos de tener en cuenta que este proceso de objetivación del otro o, si se prefiere, mi negación del otro, encuentra su motivación en aquella negación que va del otro a mí. Expresado en otros términos, la presencia del otro en mí, el ser-visto-por-otro es la estructura fundamental de mi relación al otro; y es precisamente en esta negación de la cual no soy el responsable, donde encuentro el motivo para llevar a cabo mi negación del otro. Por ello Sartre habla de esta negación que va de mí al otro, o sea, de la objetivación del otro por mí, en el sentido de una reacción de defensa, por la que procuro justamente librarme de mi ser-objeto convirtiendo, a mi vez, a ése que me hace objeto en un objeto para mí. De hecho, pues, la objetivación del otro es posible sólo sobre el fondo de esa otra negación que se me revela en el ser-visto-por-otro. Pero de todas formas yo tengo la posibilidad de mirar al otro, de cambiar el punto de vista y, degradando la presencia del otro a un objeto, recuperar así mi subjetividad, mi sí mismo, mi ser-para-sí.

103. EN, 347.

104. EN, 348.

En cuanto que mi negación del otro oculta la negación que va del otro a mí, el otro me aparece ahora como aquél que es limitado por mí. Yo soy el limitante y él lo limitado. Mi trascendencia trasciende su trascendencia, mi libertad mata sus posibilidades. En una palabra, yo soy ahora aquél que sobrepasa al otro hacia sus propios fines. ¿Quiere decir esto que he conquistado una victoria definitiva sobre el otro? ¿Lo he sometido para siempre a mi poder?

Es cierto que, al objetivar al otro, escapo de él y evado la amenaza que su libertad representa para mí. Pero no es menos cierto que en esta victoria mía sobre el otro experimento una constante desazón, una intranquilidad continua; y es que presiento que ese otro-objeto conserva siempre la posibilidad de revolversse sobre sí mismo y de aparecer como el sujeto-otro. Estrictamente hablando, dice Sartre, esta posibilidad es inconcebible: primero, porque representa una posibilidad que no es mía y, segundo, porque no la puedo comprender como una posibilidad del otro-objeto, ya que las posibilidades de éste son posibilidades muertas.

Sobre este plano, pues, la posibilidad de experimentar-me como objeto, que es en el fondo una posibilidad del sujeto-otro, me aparece como una posibilidad que no puedo atribuir a nadie. Esta posibilidad representa, para Sartre, una «posibilidad absoluta —que tiene su fuente en sí misma— de la emergencia, sobre el fondo de un aniquilamiento total del otro-objeto, de un otro-sujeto que experimentaré a través de mi objetividad-para-él»¹⁰⁵. Así, pues, en mi trato con el otro estoy siempre en peligro y no me puedo desprender de este sentirme amenazado por el otro ni siquiera cuando lo experimento como el otro-objeto, porque, si bien el otro-objeto no es más que objeto y, en cuanto tal, no remite más que a sí mismo, tengo la comprensión de que puedo experimentarlo en otra forma.

¿Cómo hablar entonces de una victoria definitiva sobre el otro? En realidad no hay tal. La verdad es más bien que el otro puede invertir esta relación en cualquier momento, pues «el otro-objeto es un instrumento explosivo que manejo con aprensión, porque presiento alrededor de él la posibilidad permanente de que se le haga estallar y que, con este estallido, experimente inmediatamente la huida fuera de mí del mundo y la alienación de mi ser»¹⁰⁶. De esta suerte, mi victoria sobre el otro está en constante peligro y, consciente de la fragilidad, inestabilidad e inseguridad de mi posición de vencedor, me veo condenado a recurrir continuamente a tretas y artimañas para evitar el estallido del otro-sujeto. «Mi preocupación constante es, pues, la de contener al otro en su objetividad, y mis relaciones con el

105. EN, 358.

106. EN, 358.

otro-objeto están conformadas esencialmente de astucias destinadas a que permanezca como objeto»¹⁰⁷.

En el presente contexto, conviene advertirlo expresamente, Sartre agudiza todavía más la radical diferencia entre el otro-sujeto y el otro-objeto. El sujeto-otro no se revela en el objeto-otro. Entre ambos no se da ninguna mediación. Ambos representan ciertamente las dos formas según las cuales el otro me está presente, pero estas dos formas o modos de ser del otro no pueden ser elevadas a una síntesis que las unifique y las concilie, puesto que cada uno de estos modos no remite más que a sí mismo. Tanto el sujeto-otro como el objeto-otro inciden sobre una negación interna, pero lo peculiar de esta negación interna es que ella misma aparece como desdoblada en dos negaciones que, siendo igualmente indispensables, no pueden ser unificadas en una síntesis. Estas dos negaciones son, por su origen y su sentido, radicalmente opuestas, y, precisamente por esto, no me es posible reunir armoniosamente esas dos formas de manifestación del otro.

A nuestro parecer lo que Sartre rechaza aquí es, en el fondo, la posibilidad del reconocerse en el otro que, para Hegel, representaba justamente la dialéctica de la mediación del sujeto y del objeto. La negación interna, en cuanto figura de la relación de ser al otro, es recíproca; pero no lleva a la síntesis de un reconocimiento mutuo entre mí y el otro. La reciprocidad de esta negación es de carácter alternante —en la que, no lo olvidemos, se le concede una cierta prioridad al sujeto-otro, ya que, para negarlo yo, él tiene que haberme negado— y expresa más bien la exclusión de toda posibilidad de una reconciliación entre ese rechazo recíproco. Lejos de apuntar a una convivencia armónica o a una coexistencia compartidora con el otro, mi ser-para-otro indica, por el contrario, un enfrentamiento conflictual. El otro me acompaña siempre, pero no en el sentido heideggeriano de aquél con quien comparto un mundo, sino en el sentido de aquél con el que, desde un principio, entro en competencia. El otro es un antagonista, y mi relación primordial frente a él, ya que en su afloramiento original es aquél que me aliena y que pone en peligro mi proyecto extático hacia mí mismo, no es el ser-en-común, sino la lucha.

Inspirándose en la dialéctica hegeliana del señorío y de la servidumbre, Sartre ve la esencia de las relaciones entre las conciencias individuales en el conflicto. «L'essence des rapports entre consciences n'est pas le *Mitsein*, c'est le conflit»¹⁰⁸.

Apoyándose en la prioridad del otro-sujeto, Sartre toma la experiencia de la objetivación de nuestro propio ser como punto de partida para la descripción explicitadora de las relaciones concretas con el otro desde la perspectiva del conflicto.

107. EN, 358.

108. EN, 502.

En cuanto aquél que me mira, el otro es aquél que me objetiva, que me fija y que me desvela el ser que soy. Ante esta objetivación que experimento como la alienación de mí mismo, y que no puedo ni trascender ni conocer, pues es el producto de una negación realizada por una libertad otra que la mía, ¿qué actitudes puedo asumir? Según Sartre, puedo tomar dos actitudes fundamentales y opuestas: puedo, en primer lugar, intentar poner en juego aquella reacción de defensa que representaba el segundo momento de mi relación al otro, a saber, mirar al que me mira, para convertirlo de este modo en objeto para mí. Es decir, que puedo intentar negar al otro, trascender su trascendencia, apoderarme de su libertad. O bien, en segundo lugar, mi intento puede orientarse a la asimilación de la libertad del otro, a recuperarla sin despojarla de su carácter de libertad, para devenir así fundamento de mi propio ser. En estas dos actitudes fundamentales frente al objeto que soy para el otro ve Sartre el origen de mis relaciones concretas con el otro. «Tal es el origen de mis relaciones concretas con el otro: están dirigidas enteramente por mis actitudes frente al objeto que soy para el otro»¹⁰⁹.

Mis actitudes originales frente al otro adquieren de este modo la figura de un dilema: o bien me despojo de esa cara exterior, de esa objetividad que el otro me confiere, objetivando por mi parte al otro; o bien intento recuperar mi ser-objeto a través de la asimilación de aquél que funda ese mi ser-objeto, es decir, a través de la asimilación completa al otro, pero sin destruirlo en cuanto sujeto. Y Sartre hace constar expresamente que esas dos actitudes fundamentales no deben ser entendidas como posibilidades que yo «busco». Hay que decir más bien que yo «soy» esas tentativas: «...yo soy, en la raíz misma de mi ser, proyecto de objetivación o de asimilación del otro»¹¹⁰.

Además, conviene mencionar que estas dos actitudes elementales, a pesar de que —como concede Sartre de buen grado— cada una de ellas se enriquece por el fracaso de la otra y de que en cada una está presente la otra, no describen ninguna relación dialéctica, sino un círculo en el que se engendran y destruyen mutuamente. Así escribe Sartre: «Cada una de ellas es la muerte de la otra; es decir, que el fracaso de una motiva la adopción de la otra. Así no hay dialéctica de mis relaciones con el otro, sino círculo...»¹¹¹. Pero este círculo de las relaciones concretas frente al otro es un círculo de fracasos. A excepción del odio, los modos particulares de conducta a que me inducen esas dos actitudes fundamentales frente al otro aspiran principalmente a la realización de un valor supremo o ideal, cual es el de la unificación total o identificación con el otro. Este ideal, que

109. EN, 430.

110. EN, 430.

111. EN, 430.

equivale en el fondo a mi proyecto original como ser-para-sí: devenir fundamento de mí mismo, es en verdad irrealizable. Y, sin embargo, no solamente puedo sino que debo incluso afanarme en su realización, sea ya a través de la incorporación de la libertad del otro, sea ya por medio de su objetivación. Pues, para Sartre, el hombre debe comprometerse en una de estas dos actitudes básicas.

El amor, como modo ejemplar de la actitud que tiende a la asimilación de la libertad del otro a través de mi objetividad para él, es un esfuerzo por lograr al otro en su misma alteridad, por actuar sobre su libertad y llevarla, en cuanto libertad, a que abdique en mi favor. Pero el amor está condenado al fracaso, porque, si el amor —como de hecho lo entiende Sartre— es exclusivamente el fenómeno del querer-ser-amado¹¹², su proyecto fundamental conlleva una contradicción insalvable que consiste en que tanto el amante como el amado desean ser objeto para el otro. Precisamente porque el amor es principalmente proyecto de hacerse amar (lo cual se pone de manifiesto especialmente en la actitud seductora), el otro, al amarme, no me toma como un objeto, sino que quiere a su vez que yo le tome a él como un objeto; con lo cual destroza mi tentativa y me remite a mi injustificada subjetividad. Dicho con las palabras de Sartre: «Exijo que el otro me ame y pongo todo en juego para realizar mi proyecto: pero si el otro me ama, me decepciona radicalmente por su mismo amor: le exigía que funde mi ser como objeto privilegiado, manteniéndose como pura subjetividad frente a mí; y, desde que me ama, me experimenta como sujeto y se abisma en su objetividad frente a mi subjetividad»¹¹³.

Ante este fracaso del amor puedo adoptar la actitud masoquista. El masoquismo, a raíz del fracaso de la absorción del otro en su otredad, representa el intento de despojarme de mi propia y molesta subjetividad, convirtiéndome en un mero objeto para el otro. El masoquista busca, pues, la unificación con el otro a través del perderse a sí mismo como sujeto en la subjetividad del otro, pero esta tentativa también termina en un fracaso rotundo. La subjetividad no se puede perder. De modo que «el masoquista por más que se arrodille, se muestre en posturas ridículas, se haga utilizar como un simple instrumento inanimado, es *para el otro* para quien él será obsceno o simplemente pasivo, para el otro *sufrirá* sus posturas; para sí mismo, está condenado para siempre *a dárselas*. Es en y por su trascendencia que se dispone como ser a trascender; y cuanto más trate de gozar su objetividad, tanto más será sumergido por la conciencia de su subjetividad, hasta la angustia»¹¹⁴.

112. Cf. EN, 444.

113. EN, 444. Nótese que Sartre descarta desde un comienzo la posibilidad del amor como entrega o plenitud de sí mismo.

114. EN, 447.

De la misma manera terminan siendo intentos fallidos e inútiles aquellos modos de conducta por los que pretendo apoderarme de la libertad del otro por un camino inverso, es decir, por medio de su objetivación. Modo ejemplar de esta actitud básica es el deseo sexual que, en resumen, se puede designar como el conato de apoderarse de la libertad y de la trascendencia del otro mediante la posesión de su cuerpo. Pero para apoderarme del cuerpo del otro, tengo que hacerme yo mismo cuerpo, sumergirme en la facticidad de mi ser. Tengo que encarnar mi conciencia, para poder revelar la encarnación del otro. De aquí que Sartre vea en el deseo sexual una modificación radical del ser-para-sí o de la conciencia, ya que el deseo sexual es un intento —vano por lo demás— del para-sí por «hacerse empastar por su facticidad»¹¹⁵.

Lo decisivo en esta encarnación mía y en la encarnación del otro es que el otro exista para sí mismo y para mí como carne. Más aun, que el otro, para sí mismo, no sea más que carne. Con lo cual yo podría entonces entrar en posesión de su libertad a través de su carne. Por donde se evidencia que el propósito central del deseo sexual consiste en reducir al otro ciertamente a su objetividad para mí, pero sin rebajarlo a un simple objeto en medio del mundo. Mi meta es, en verdad, la apropiación de su libertad. Sólo que en el cumplimiento de este intento de apropiación mi propia encarnación me juega una mala pasada, ya que me doy cuenta de que utilizo mi cuerpo devenido carne como un instrumento del cual me sirvo para conseguir un determinado fin. Así, trasciendo mi cuerpo hacia mis propias posibilidades y desaparece la reciprocidad de la encarnación. La consecuencia es entonces la caída del cuerpo del otro en la objetividad pura. El cuerpo del otro «cae del rango de *carne* al rango de puro objeto... el Otro puede seguir turbado; puede permanecer *para él carne*; y yo puedo comprenderlo: pero es una carne que ya no capto por mi carne, una carne que no es más que la *propiedad* de un Otro-objeto y no la encarnación de una Otrac conciencia»¹¹⁶. La subjetividad, la libertad del otro permanecen, por consiguiente, inalcanzables para mí.

La reacción ante el fracaso del deseo sexual puede ser el sadismo que, a su vez, está también condenado a fracasar en su cometido de cautivar la libertad ajena por medio de la carne del otro. Lo único que logra el sádico es dominar el otro-objeto y con ello falla su propia meta, pues la libertad que tiene entre sus manos es una libertad de posibilidades muertas, una libertad que se presenta como una propiedad objetiva, y no la libertad trascendente del sujeto-otro que es la que funda de veras su ser-para-otro.

Después del fracaso de todos estos modos de conducta que se inspiran en esas dos actitudes fundamentales: asimilar la libertad del otro por el

115. EN, 461.

116. EN, 468.

camino de mi ser-objeto para él o apoderarme de ella mediante la objetividad del otro para mí, no queda, pues, más que una posibilidad de comportamiento frente al otro, a saber, pretender su destrucción o, lo que es lo mismo, tratar de desembarazarme de mi ser-para otro. Esta conducta es el odio.

Mientras que en las conductas precedentes el para-sí aspiraba a recuperar su dimensión de objetividad por medio de una unificación con el otro, en el odio renuncia a tal pretensión. Se resigna y aspira, única y exclusivamente, a su libertad ilimitada. «El quiere (el ser-para-sí que odia, R.F.B.), simplemente, encontrar de nuevo una libertad sin límites de hecho; es decir, desembarazarse de su inaprehensible ser-objeto-para-el-otro y abolir su dimensión de alienación. Esto equivale a proyectar realizar un mundo en el que no exista el otro»¹¹⁷. Se trata, por tanto, de eliminar la amenaza constante que, para mi libertad, representa la presencia de otro hombre. Por ello, el odio no se dirige a una propiedad o a una acción del otro, sino al otro entero; y por ello también el odio no persigue la muerte de tal o cual otro determinado, sino que apunta a la destrucción del otro en general.

Pero el odio es una conducta desesperada y trágica; una conducta cuya propia victoria es, en el fondo, su derrota. Pues, además de que el odio implica el reconocimiento de mi ser alienado como una dimensión real de ser que me viene por el otro, incluso la muerte del otro —que significaría ciertamente el triunfo del odio— no logra eliminar mi ser-para-los-demás. Para considerar la supresión del otro como una victoria sobre él, tengo que reconocer que el otro ha existido; y con este haber sido del otro, que no puedo hacer desaparecer, mi propio ser-para-otro se me escapa definitivamente. Con la muerte del otro se pierde irreparablemente la posibilidad de rescatar mi ser-para-otro. «Aquél que, alguna vez, ha sido para otro está contaminado en su ser para el resto de sus días, aunque el otro fuese enteramente suprimido: no cesará de experimentar su dimensión de ser-para-otro como una posibilidad permanente de su ser»¹¹⁸.

La descripción de las conductas anteriores no dejan duda alguna de que Sartre comprende las relaciones interhumanas como relaciones antagónicas. La tesis de que el conflicto es el sentido o esencia de las relaciones con el otro ha sido reforzada justamente por esta explicitación de las vinculaciones concretas con el prójimo. En todas y cada una de estas relaciones se nos ha mostrado el antagonismo radical entre el sujeto y el objeto. Desde la base de este antagonismo se tendría que excluir, al parecer, la posibilidad de una experiencia del «nosotros», de la comunidad. No obstante, es precisamente a la pregunta por la posibilidad de la experiencia del ser-en-común a la que

117. EN, 481.

118. EN, 483.

Sartre dedica las reflexiones finales de este capítulo sobre las relaciones con los demás.

Sartre no pasa por alto que en nuestra vida cotidiana, a pesar del conflicto, encontramos una serie de situaciones en las que nos descubrimos en comunidad con otros. La experiencia del ser-en-común es real e innegable. En múltiples situaciones de nuestra vida diaria hablamos, en efecto, de un «nosotros»; y es indudable que este «nosotros» se refiere a una pluralidad de sujetos que se aprehenden los unos a los otros como sujetos. «El *nosotros* envuelve una pluralidad de subjetividades que se reconocen unas a las otras como subjetividades»¹¹⁹. De acuerdo con esto se podría pensar quizá que la experiencia del «nosotros» nos descubre una relación de ser con el otro de un tipo completamente nuevo y que pone en cuestión toda la explicación precedente del conflicto como estructura fundamental de las relaciones con el prójimo.

Pero, ¿es el «nosotros» un modo nuevo de experimentar nuestro ser-para-otro? De ninguna manera. Para Sartre el «nosotros» representa una simple modificación de nuestra experiencia original del otro a través del ser-para-otro. Es decir, que lejos de aparecer como una estructura ontológica del ser humano o como una suerte de conciencia intersubjetiva, el «nosotros» se basa en la dimensión de ser del ser-para-otro. La experiencia del «nosotros» es realizada por una conciencia particular y, para que esta conciencia pueda llegar a la experiencia del «nosotros», o sea, para aprehenderse comprometida en un «nosotros», es preciso «que las otras conciencias que entran en comunidad con ella, le hayan sido dadas primeramente de alguna otra manera; es decir, a título de trascendencia-trascendente, o de trascendencia-trascendida»¹²⁰. Con lo cual se hace patente que la experiencia de la comunidad no representa ninguna superación del antagonismo del sujeto y del objeto. Permanece más bien sometida totalmente a este antagonismo.

A continuación señala Sartre que la experiencia del «nosotros» se puede realizar de dos maneras: bien como «nosotros-objeto», bien como «nosotros-sujeto». Estas dos formas de la experiencia del «nosotros» muestran una estructura completamente diferente:

a) El «nosotros-objeto» corresponde con exactitud a la experiencia del para-sí que se siente mirado-por-el-otro.

b) El «nosotros-sujeto» corresponde, por el contrario, al momento del ser-mirante.

Por razón de la correspondencia de estos dos modos de la experiencia del «nosotros» con las relaciones fundamentales del para-sí al otro —relaciones que ya hemos estudiado— no nos parece necesario adentrarnos en la

119. EN, 484.

120. EN, 486.

explicación de estas dos formas de experimentar el «nosotros». Dejemos constancia tan sólo de lo siguiente: el «nosotros-objeto» —que aparece cuando, estando yo con otro en una situación conflictual, aflora un «tercero» que nos sorprende y nos mira a los dos— representa principalmente una profundización de mi alienación original por el otro, puesto que, frente a ese «tercero», me veo obligado a asumir no solamente mi «cara exterior», sino también la de aquel otro que conjuntamente conmigo es objeto para ese tercero. Por donde se muestra que esa comunidad del «nosotros-objeto» no se puede considerar como la superación del conflicto en cuanto esencia de las relaciones con el otro. Es, ciertamente, una dimensión real de la existencia, pero que no representa más que un caso especial y algo más complejo del ser-para-otro.

La experiencia del «nosotros-sujeto», en cambio, no pasa de ser una simple experiencia de índole psicológica y que, en cuanto tal, es irrelevante ontológicamente. A diferencia de lo que sucede en el enfrentamiento de las conciencias individuales, Sartre no explica el «nosotros-sujeto» como una reacción ante una objetivación común precedente, sino desde un proceso de interiorización de un mundo poblado de instrumentos y de productos manufacturados. Se trata, por tanto, de una vivencia puramente subjetiva que, en el fondo, no facilita ningún acceso directo al otro ¹²¹.

Permitásenos cerrar este apartado sobre la concepción sartreana del ser-para-otro con una breve observación crítica. Orientándose en su afirmación inicial de que no constituimos al otro, sino que lo encontramos, Sartre ha intentado elaborar una teoría que dé cuenta de la existencia real y absolutamente cierta del otro; una teoría que, superando el punto de vista de la constitución del otro a partir de mi subjetividad, se atenga consecuentemente a la inmediata y extramundana revelación del otro y nos entregue el otro real, concreto, tal o cual otro, y no el principio abstracto del otro. Tal era, en resumen, la intención central de Sartre.

¿Ha sido Sartre fiel a su intención? A nuestro parecer, y apoyándonos en la exposición precedente, la respuesta a esta pregunta debe de rezar: no. Opinamos que la radical distinción entre el otro-objeto (el otro concreto que es siempre dudoso) y el otro-sujeto (el «otro-mismo» al que conviene la indudabilidad y evidencia) muestra que Sartre, en el fondo, y contra su propia tentativa originaria, sigue moviéndose dentro del horizonte de una filosofía trascendental orientada en el sujeto. En realidad, al hacer caer al otro fácticamente presente, al otro singular y concreto en la facticidad intramundana y al reducirlo —precisamente porque aparece en medio del mundo— a un objeto que es siempre probable, Sartre se roba a sí mismo la

121. Para la elucidación sartreana de estos dos modos de la experiencia del «nosotros», cf. EN, 486-502.

posibilidad de cumplir con aquella exigencia fundamental que requería justamente la explicación de la relación con tal o cual otro concreto.

En clara contradicción con su intención primaria (revelarnos la presencia indubitable del otro concreto), Sartre habla de la prioridad y evidencia del sujeto-otro que él entiende en el sentido de una realidad indiferenciada y prenumérica, desembocando de este modo en lo que justo quería evitar: explicar la relación al otro como una relación a priori, independiente de toda experiencia concreta.

La distinción entre otro-objeto y otro-sujeto, a nuestro modo de ver, es una construcción abstracta que conduce en definitiva a la concepción del otro como un principio apriorístico o como una realidad que, dado que experimento la existencia del otro sólo a través de mi objetividad, a lo sumo podría ser postulada. Al para-sí sartreano le queda vedado todo contacto directo con el otro. Al fin de cuentas, el para-sí queda encerrado en su subjetividad y no se ve cómo su dimensión de ser-para-otro le conduce realmente fuera de su proyecto original de ser sí mismo. Con lo cual se hace entonces mucho más que cuestionable la pretendida superación sartreana del solipsismo. Si el otro es por principio inalcanzable, si las subjetividades permanecen separadas por una nada insuperable, ¿no es entonces más consecuente decir que cada para-sí queda encerrado en su absoluta soledad?

Por otra parte, y de cara ya al desarrollo ulterior de la filosofía sartreana, consideramos que la concepción del otro y, en especial, la tesis del conflicto como esencia de las relaciones interhumanas no se presenta precisamente como la mejor base para la elaboración de una filosofía de la acción revolucionaria. En realidad, es difícil concebir un presupuesto más inadecuado que éste para la construcción de una teoría que dé cuenta cabalmente del compromiso político-social. Sin un reconocimiento mutuo de las libertades, no hay posibilidad ninguna de fundar una acción política auténticamente comunitaria y liberadora.

A favor del filósofo de *L'être et le néant* hay que decir, sin embargo, que él mismo parece haber vislumbrado la posibilidad de una salida salvadora de ese círculo absurdo e infernal en el que el hombre se encuentra ante el dilema de tener que decidirse entre la autoalienación de la propia libertad y la enajenación de la libertad de su prójimo. Pues, justo después de la elucidación de las relaciones interhumanas como relaciones antagónicas, Sartre señala en una nota de pie de página que: «Estas consideraciones no excluyen la posibilidad de una moral de la liberación y de la salvación. Pero ésta debe ser alcanzada al término de una conversión radical de la que no podemos hablar aquí»¹²². Con esta observación Sartre parece relativizar y cuestio-

122. EN, 484. Al final del capítulo sobre la «mauvaise foi» Sartre había indicado también la posibilidad de escapar radicalmente a la actitud inauténtica (Cf. EN, 111).

nar incluso la inevitabilidad del conflicto. Si una moral de la salvación es, en efecto, posible, el conflicto entre las conciencias individuales debe entonces poder ser superado. Sólo que, desde los presupuestos de *L'être et le neant*, esta posibilidad no solamente aparece como irrealizable, sino incluso como contradictoria en sí misma.

Cuando se lee, por ejemplo, un pasaje como el siguiente en el que Sartre desde la perspectiva abstracta del antagonismo insuperable del sujeto y del objeto, declara que «nosotros (el otro y yo, R.F.B.) no podemos nunca ponernos concretamente en un plano de igualdad, es decir, en el plano en el que el reconocimiento de la libertad del Otro entrañaría el reconocimiento por el Otro de nuestra libertad. El Otro es por principio inasible: huye de mí cuando lo busco y me posee cuando huyo de él»¹²³, no se acierta a ver cómo Sartre podría dar una forma concreta y plena de sentido a esa moral de la liberación, sin caer en contradicción con la concepción individualista del hombre que tan profundamente presenta en su primera gran obra filosófica.

Sobre la base de *L'être et le neant*, apología glorificadora del hombre solitario, del individuo puro, desvinculado de la sociedad y de la historia, resulta imposible levantar una ética de la praxis política. Que, para el tiempo en que redactaba *L'être et le neant*, Sartre, a pesar de la experiencia de cautividad en el Stalag XII D y de su colaboración en el grupo de resistencia intelectual «Socialisme et liberté», no había comprendido verdaderamente ni el sentido ni el peso de lo social, se muestra muy especialmente en la explicitación de esa dimensión que, según él, es la que constituye la «esencia» de la realidad humana, a saber, la libertad. A su estudio dedicamos el segundo apartado de este artículo.

123. EN, 479. Nos parece importante dejar constancia de que en su segunda gran obra filosófica —*Critique de la raison dialectique*— Sartre ha introducido cambios notables en la que respecta a la concepción del otro y de las relaciones interhumanas que expusiera en su ontología de 1943. Así, por ejemplo, explica Sartre en su *Critique de la raison dialectique* cómo el momento alienante del ser-objeto para un otro-sujeto, no es el producto inmutable de un destino metafísico de la realidad humana, sino, más bien, el resultado histórico de una vida social atomizada y serial; y por eso precisamente puede este momento ser superado por medio de una nueva forma de existencia social en la que los hombres se conviertan en subjetividades transparentes y se vean así afirmados y confirmados en sí mismos como subjetividades libres. Esta nueva forma de existencia social la ve Sartre en el *grupo* que, fundado sobre el *juramento* y entendido como comunidad de acción, suprime el ser-objeto como factor alienante, ya que en y por el *grupo* la objetividad de cada miembro aparece como objetividad para los demás, pero también para sí mismo. La objetividad alienante se ve superada en una praxis plural que se asienta en la experiencia de un nosotros-sujeto que, ganado por el reconocimiento de una meta común, realiza la mediación de las subjetividades individuales.

2. LA LIBERTAD

Para Sartre, negatividad de la conciencia y libertad son dos términos sinónimos. Lo que quiere decir que no hay ninguna diferencia entre el ser-hombre y el ser-libre. El «ser» del hombre es la libertad. Para la realidad humana, ser-libre no significa un estado que ella pueda padecer o no, una cualidad o propiedad que pueda poseer o no. La libertad es más bien la «materia», la «tela», el «elemento» del existente humano ¹²⁴. La libertad y el ser del hombre son una y la misma cosa. Pero si la libertad es el «ser» de la realidad humana, lo es precisamente porque ésta, en su afloramiento originario, es carencia de ser, y no plenitud de ser. O, dicho de otra manera, el hombre es libre en la exacta medida en que es ese existente singular cuyo modo de ser radica justamente en tener que ser su propia nada.

Si, desde la perspectiva de un pensamiento cristiano, sólo Dios es totalmente libre porque solamente El es plenitud de ser, porque únicamente El es plenamente sí-mismo, si Dios es absolutamente libre porque es el *Ipsum Esse*, así el para-sí sartreano es libre por todo lo contrario. Justo porque no es, porque tiene que ser su ser, por ello es el hombre libre ¹²⁵.

Donde hay plenitud de ser, coincidencia o identidad consigo mismo, no hay libertad: «...la libertad coincide en su fondo con la nada que hay en el corazón del hombre. Porque la realidad humana *no es suficientemente*, por eso es libre; porque es arrancada perpetuamente de sí misma y porque lo que ha sido está separado por una nada de lo que ella es y de lo que será» ¹²⁶.

Desde esta perspectiva se explica que aquello que aparentemente podría ser tomado como el signo de la irremediable miseria e indigencia ontológica de la existencia humana: su emerger como carencia de ser, sea de hecho lo que configura su grandeza, pues ese poder de segregar una nada que la separa de la masa del ser y que la hace existir como un perpetuo arrancamiento de sí misma es justamente lo que posibilita la equiparación de su «ser» con la libertad.

Y la consecuencia fundamental de esta equivalencia del «ser» del hombre con la libertad es que el hombre no puede escoger ser libre, es decir, que no es libre para dejar de ser libre. O, como formula Sartre reiteradamente que estamos condenados a la libertad ¹²⁷.

Estas breves consideraciones bastan para poner en claro que la libertad representa, según Sartre, algo así como un *ontologicum*. Pero tratemos de

124. Cf. EN, 514.

125. Cf. E. FREIJO BALSEBRE, *Libertad y personalidad en la antropología contemporánea*, en *Salmanticensis* 8 (1961) 81-134.

126. EN, 516.

127. Cf. EN, 515, 565, 591, 608, 612, 639.

ver más detenidamente la comprensión sartreana de esta original libertad ontológica.

Comencemos por investigar la estructura de la acción humana. El análisis sartreano de la acción, conviene decirlo claramente desde el principio, no apunta al establecimiento de una nueva prueba de la libertad. Para Sartre la libertad es una evidencia; la evidencia de la autodeterminación y autorrealización del ser humano. Lo que quiere mostrar es cómo toda acción es expresión de esa libertad original que se confunde con el «ser» de la realidad humana. O sea, que se trata de mostrar que toda acción implica como su *conditio sine qua non* el acto fundamental y decisivo de la libertad, y que no es otro que el acto de la elección de sí mismo del para-sí.

Sartre parte del convencimiento de que la acción es esencialmente intencional. Con lo cual se descarta de antemano que la acción sea un simple movimiento. Que la acción es fundamentalmente intencional, quiere decir que, para actuar, es indispensable la proposición de un fin a alcanzar. Si no se persigue una meta, no hay acción. Así, para Sartre, el fumador que por mera torpeza y descuido causa una explosión no actúa, pues no tiene conciencia ni de arrojar el cigarrillo ni de la explosión que se sigue de ello. Actúa, por el contrario, el trabajador que cumple la orden de dinamitar una cantera, porque es consciente de ejecutar una tarea determinada¹²⁸.

De acuerdo con esto vemos, pues, que la acción depende de un proyecto; es decir, que el elemento decisivo de la acción es la posición de la meta hacia la cual el hombre se trasciende. Dicho con otras palabras, la acción no está determinada por lo dado, por lo que ya es, sino precisamente por aquello que todavía no es. La condición posibilitante de la acción es la aprehensión de un fin no existente todavía. No lo realizado, sino aquello que está por realizar aún, es lo que determina la acción. Así escribe Sartre: «...la acción implica necesariamente como su condición el reconocimiento de un 'desideratum', es decir, de una falta objetiva o también de una *negatividad*»¹²⁹. Sólo a la luz de ese 'desideratum', sólo desde la proyección de un estado ideal que es justo en la forma de no ser todavía, puede el hombre comprender y juzgar la situación actual de la cual es conciencia como una situación deficiente, insuficiente, insoportable, y convertirla de este modo en motivo de su acción.

Con lo cual resulta evidente que, según Sartre, el estado de cosas presente no es lo que determina al hombre a concebirlo como deficiente o no. La situación actual en la que un hombre vive, es lo que es y, en cuanto tal, por sí misma no indica sobre ninguna situación mejor: no se revela como situación a nihilizar. La situación presente, por muy miserable que sea, aparece como intolerable sólo desde la perspectiva de la proyección del

128. Cf. EN, 508.

129. EN, 508.

hombre hacia sus posibilidades. Para un obrero, por ejemplo, la desgraciada situación de explotación y de opresión a que se encuentra sometido no es, por sí misma, ni motivo ni móvil para una acción revolucionaria contra el sistema económico-social que lo oprime. Su situación de explotado es su mismo ser-obrero, y la sufre sin valorizarla. Sólo cuando el obrero, concibiendo un orden social distinto como posible y deseable, forja el proyecto de cambiar su situación presente, le aparece ésta como una situación insoponible que debe ser suprimida.

En cuanto proyección hacia un orden social posible que no está realizado todavía y en relación al cual la situación presente se revela como carente de algo, la acción revolucionaria del obrero —como toda acción humana, por lo demás— va precedida por una doble nihilización que se expresa justamente en el proyectar un estado de cosas ideal como una nada presente y en el poner la situación actual como una nada en referencia a ese estado de cosas¹³⁰.

Es, por tanto, esa negatividad peculiar del hombre frente al mundo y a sí mismo la que configura el presupuesto primero e indispensable de la acción. Y es precisamente en virtud de este poder negador del hombre para escapar a lo dado trascendiéndose hacia lo todavía no existente, por lo que lo dado puede ganar el valor de motivo o móvil para una acción humana. «Motivos y móviles no tienen sentido sino en el interior de un conjunto proyectado que es justamente un conjunto de no-existentes»¹³¹.

Sobre esta base puede explicar Sartre que, como sostienen los deterministas, no hay, en efecto, acción sin motivo; pero que ello no significa en modo alguno la supresión de la libertad. La misma estructura intencional de la acción impide hablar de un acto sin motivo. Toda acción se proyecta en vistas de un fin, y el fin a su vez se refiere a un motivo. Sería absurdo, pues, querer sostener que el hombre actúa sin motivos o móviles.

Igualmente absurdo sería, sin embargo, deducir de ello que la acción humana está determinada por el motivo o el móvil. La presencia de un motivo no destruye la libertad, pues, cuando se dice que no hay acto sin motivo, esto no quiere decir que el motivo sea causa del acto, como pretenden los deterministas, sino que es un elemento integrante del acto. El motivo sólo puede revelarse como motivo a un para-sí que se trasciende hacia sus posibilidades.

Es a la luz de su proyecto revolucionario por modificar su situación miserable que el obrero confiere a esta su situación presente el valor de un motivo o de un móvil. Lejos, por tanto, de que el motivo sea causa de la acción, aquél no aparece en cuanto motivo más que en y por el proyecto libremente elegido hacia una modificación de lo dado; y, puesto que el

130. Cf. EN, 510.

131. EN, 512-513.

proyecto de actuar no se distingue del acto mismo, «es en una única aparición en que se constituyen el móvil, el acto y el fin»¹³².

Según Sartre, estos tres elementos configuran un complejo estructural indisolublemente uno, una totalidad organizada en la que cada una de las estructuras que la componen remite a las otras dos como a su significación. Pero la totalidad en la que se han organizado no se explica ya por ninguna estructura particular. Ella tiene significación por sí misma, pues no es otra cosa que la expresión del surgimiento del para-sí libre proyectándose hacia sus posibilidades y que, en cuanto tal, está por más allá de los motivos y de los fines: «...el motivo, el móvil y el fin son tres términos indisolubles de la emergencia de una conciencia viva y libre que se proyecta hacia sus posibilidades y que se hace definir por sus posibilidades»¹³³.

En resumen, puede decirse, entonces, que es el ser-para-sí quien descubre los motivos y móviles en tanto que es proyecto libre hacia una meta libremente elegida. Motivos y móviles no pueden así condicionar la libertad. Es más bien la libertad del para-sí la que les confiere su fuerza y su valor como motivos y móviles, en tanto que, a la luz del fin proyectado, los aprecia como medios para obtener este fin propuesto.

Con esto nos parece haber llegado al verdadero núcleo de la teoría sartreana de la libertad. El acto decisivo de libertad, el acto de libertad en el que se funda toda acción, es el proyectarse o el elegirse del para-sí en el mundo. Es la elección original y autónoma de mí mismo la que decide sobre los motivos, móviles y fines de mi acción. Esta elección fundamental de sí mismo o proyecto primigenio de ser, que representa el acto originario de la libertad humana, no es el resultado de una deliberación. Es más bien a partir de esa elección original que se hace comprensible toda decisión voluntaria. El proyecto fundamental de nosotros mismos precede y funda toda deliberación.

Que nuestra elección primaria no es deliberada, no significa, sin embargo, que se efectúe en forma inconsciente. La elección del para-sí no puede ser inconsciente, porque ella representa justamente la forma de ser del para-sí. El para-sí se elige en su espontaneidad original. Elegirse y ser conciencia (de) sí mismo es, para él, una y la misma cosa. Para nosotros hombres, la elección es la conciencia no-posicional que tenemos de nosotros mismos. «Y como nuestro ser es precisamente nuestra elección original, la conciencia (de) elección es idéntica a la conciencia que tenemos (de) nosotros. Es necesario ser consciente para elegir y es necesario elegir para ser consciente. Elección y conciencia son una sola y misma cosa»¹³⁴.

132. EN, 513.

133. EN, 525-526.

134. EN, 539.

De esta equiparación del ser humano con la elección de sí mismo, resulta evidente que el hombre es siempre conciencia de la elección que él es. Es decir, que en cuanto que su ser no se distingue de la elección fundamental de sí mismo, el hombre está siempre presente enteramente a sí mismo. Sería erróneo, sin embargo, pretender deducir de esto que el hombre tiene una conciencia analítica y detallada de su proyecto fundamental. Por el contrario, porque esta elección original y global no es una decisión voluntaria que se concibe primero para ser realizada luego, sino que el hombre mismo es esta elección, por esto precisamente no puede tener una conciencia diferenciada de ella ¹³⁵.

Por otra parte, la elección de nosotros mismos es, simultáneamente, descubrimiento del mundo. Al escogernos, al proyectarnos hacia un fin libremente elegido, escogemos también y al mismo tiempo el modo en el que el mundo se nos manifiesta. «Elegimos el mundo —no en su contextura de en-sí, pero sí en su significación— al elegirnos» ¹³⁶.

No es cuestión, pues, de hacer depender la realidad del mundo en su consistencia de en-sí del autoproyecto de la existencia humana. Las cosas del mundo, en su indiferencia de en-sí, son lo que son, y esto con total independencia de la apreciación que el hombre pueda hacer de ellas a partir de su proyecto. En su ser son, pues, independientes de todo proyecto humano, pero no así en la valoración de su ser. Que una montaña, por ejemplo, aparezca o no como un impedimento, esto es algo que depende del proyecto que yo haya trazado. El hombre no confiere el ser a las cosas, no crea el mundo, pero lo constituye en cuanto conjunto de significaciones y significados. Es el hombre quien, al proyectarse hacia un fin, rompe la indiferencia de en-sí de las cosas del mundo y les acuña un sentido. Por ello el hombre experimenta la elección de sí mismo como el fundamento de ese conjunto de significaciones que constituyen el mundo. Pero esta elección del para-sí, por la que la cuestión del fundamento viene al ser en general, es ella misma infundamentada e injustificable, como se muestra muy especialmente en el fenómeno de la angustia.

Según Sartre, la angustia es el «sentimiento» que traduce la conciencia del elegirse. En la angustia el para-sí experimenta no solamente que los posibles hacia los cuales se trasciende están continuamente amenazados por su libertad futura, sino que aprehende incluso su elección misma como injustificable y absurda, como no derivable de ninguna realidad anterior. Su elección es absoluta, en el sentido de que es siempre incondicionada; y precisamente en esta su absolutez radica su fragilidad, su radical infundamentada. «Por el solo hecho de que nuestra elección es absoluta, es *frágil*; es decir, que al poner por ella nuestra libertad, ponemos al mismo tiempo

135. Cf. EN, 540.

136. EN, 541.

su posibilidad perpetua de devenir un *más acá* preterizado para un *más allá* que seré»¹³⁷.

Porque se elige en absoluta libertad, porque es absolutamente responsable de su elección, el para-sí es siempre consciente de que su elección es revocable en cualquier momento. Nuestra elección no es una decisión definitiva, un proyecto que valga como inmodificable, como fijo para toda nuestra vida. Por el contrario, vivimos nuestra elección como algo perpetuamente modificable; es decir, que somos conscientes de que nuestra elección está constantemente amenazada por nuestra libertad, que podemos nihilizarla en cualquier momento; o, expresado con otras palabras, que podemos preterizar nuestra elección actual eligiéndonos otro distinto del que somos. Así, por consiguiente, nuestra elección es roída por la libertad que somos. «Ma liberté ronge ma liberté»¹³⁸, afirma Sartre, y nos parece que con esta fórmula quiere resumir la idea de que la libertad humana implica la necesidad de renovar continuamente su elección, de elegirse constantemente de nuevo.

Por las reflexiones precedentes Sartre ha pretendido mostrarnos que ser libre, para la realidad humana, significa principalmente elegirse a sí misma. O sea, que el hombre es absoluta autodeterminación, que se realiza a sí mismo en y por su autónomo elegirse.

Pero, ¿nuestra misma experiencia cotidiana no parece levantar una fuerte objeción contra esta tesis? ¿En nuestra vida diaria no parece, en efecto, que son las realidades dadas, las circunstancias, el mundo en suma, lo que determina nuestra elección, y no a la inversa? Mi nacionalidad, mi pertenencia a una determinada familia y clase social, mi posición en la sociedad y las obligaciones que de ahí se derivan, los imperativos con los que tropiezo día tras día: «entre por aquí», «salida aquí», «prohibido aparcar», «prohibido fumar», etc., todos estos factores, ¿no son condicionamientos a los que me encuentro sometido y que aplastan mi libertad? ¿Cómo hablar de libertad, de autodeterminación, de elección autónoma en medio de tantas y tan variadas limitaciones?

Estas cuestiones llevan a Sartre a examinar la relación de la libertad con la facticidad, o, lo que es lo mismo, a determinar el sentido del ser-ensituación de la libertad. Intentemos, pues, explicitar este punto.

Sartre comienza con el argumento que, al parecer, refuta definitivamente la tesis de que el hombre es absoluta autodeterminación: las cosas oponen resistencia. Y este coeficiente de adversidad de las cosas puede ser tan fuerte que, bajo su presión, el hombre puede verse obligado a modificar o a desistir incluso de su cometido. Para aquél que desea escalar una montaña, por ejemplo, el calor, la contextura abrupta de la montaña, la cons-

137. EN, 543.

138. EN, 560.

titución física de su propio cuerpo, etc., son dificultades que él no ha creado, impedimentos con los que tropieza y ante los cuales se ve obligado a renunciar a su meta. ¿No se manifiesta acaso en este ejemplo la radical impotencia del ser humano? ¿No resulta casi ridículo hablar en este contexto de la libertad del hombre para superar esos impedimentos o dejarse aplastar por ellos? ¿Mucho más que parecer que el hombre elige lo dado en su significación, no parece que son las circunstancias las que determinan su elección, su conducta? Pero consideremos más de cerca este argumento.

En primer lugar, hay que señalar que la expresión: las cosas nos oponen resistencia, es una forma de hablar impropia. En sentido estricto no podemos decir que las cosas nos opongan resistencia. Las cosas son simplemente tal y como son. Por tanto, consideradas en sí mismas, no son ni resistentes ni propicias. Cuando decimos que la roca que encontramos en nuestro camino hacia la cima de una montaña, nos ofrece resistencia, estamos, de hecho, valorándola, apreciándola a la luz del proyecto que queremos realizar, cual es el de conquistar la cima. Lo que quiere decir que somos nosotros, el proyecto que hemos elegido, lo que hace que esa roca aparezca o se revele como un impedimento. Si nos hubiésemos elegido como simples paseantes cuyo fin es la contemplación estética del paisaje, no hubiésemos considerado la roca ni como escalable ni como no escalable. La apreciaríamos más bien como bella o fea. Así, si las cosas pueden experimentarse como resistentes o propicias, como bellas o feas, esto acontece en razón del libre proyecto en el que las inscribimos y a cuya luz las contemplamos.

Es nuestra libertad, pues, la que, esclareciendo las cosas a partir de un fin propuesto, les otorga su significación. Nuestra libertad no crea las cosas, pero determina el aspecto bajo el cual las cosas han de revelarse.

De lo anteriormente dicho se desprende que, al contrario de lo que supone el sentido común, el coeficiente de adversidad que constatamos en las cosas no suprime la libertad, sino que es más bien la expresión de la libertad misma. La aparición de las cosas como resistencias, impedimentos, peligros o como motivos, ayudas, etc., supone nuestro proyecto libre en el mundo. En cuanto consecuencia de una libertad que se proyecta, el coeficiente de adversidad de las cosas habla, en verdad, a favor, y no en contra de la libertad. De esta suerte Sartre ha invertido la objeción del sentido común. Si para la opinión corriente la resistencia que nos oponen las cosas es una prueba de nuestra no-libertad, de nuestro irremediable estar sometidos y determinados por las cosas, para Sartre, en cambio, esas resistencias son la expresión de nuestro libre proyectarnos, es decir, testimonio de que son las cosas las que dependen, en su manera de aparecer, de un proyecto humano que busca su realización.

Sería un malentendido, sin embargo, pensar que con esto Sartre quiere afirmar que la libertad consiste en suprimir el peso de lo dado, esto es,

en poner lo dado fuera de juego. De ninguna manera, Sartre no invierte simplemente la objeción del sentido común. La libertad, tal como pretende Sartre entenderla, no es ningún poder indeterminado al que las cosas estén entregadas completa y absolutamente. Ser libre no significa eliminar lo dado. Una libertad que se quisiese afirmar sin tener en consideración lo dado, no pasaría de ser una simple ficción. La libertad no es deseo, sino proyecto hacia una meta libremente escogida y que debe ser realizada. Y esta realización no puede prescindir de lo dado. Por el contrario, el fin, precisamente porque por su posición planteamos lo dado en un orden no existente todavía, reclama la modificación de lo dado como la condición indispensable para su cumplimiento.

Vemos, pues, que la libertad, en lugar de anular la resistencia de las cosas, requiere más bien esta resistencia como el fondo —revelado por ella misma, naturalmente— sobre y a partir del cual se hace posible su realización. Ahora podemos quizá comprender cabalmente el sentido de esta afirmación de Sartre: «...las resistencias que la libertad descubre en lo existente, lejos de ser un peligro para la libertad, no hacen sino permitirle surgir como libertad. No puede haber para-sí libre sino como comprometido en un mundo resistente»¹³⁹.

En cuanto que la libertad, mediante la proyección de una meta, esclarece lo existente desde la perspectiva de lo todavía no existente, y promueve así una nueva conexión entre lo existente, es claro que su realización no se podría consumir si faltase lo existente. Podemos decir, por tanto, que la libertad para emerger y experimentarse como libertad, supone lo dado, lo existente. Sin embargo, esta afirmación debe ser precisada, pues no debemos entenderla en el sentido de que lo dado sea la causa de la libertad. Una interpretación semejante sería un error monumental, puesto que en el terreno de lo dado, del ser repleto de sí mismo no hay libertad, sino causalidad. Lo dado tampoco podría ser interpretado como razón de la libertad, pues la libertad está más allá de toda razón y de todo fundamento. Es por ella, por el hombre que se proyecta, por lo que hay razones y fundamentos. Igualmente insensato sería considerar lo dado como la condición necesaria de la libertad, pues el mismo existente en-sí es contingencia pura¹⁴⁰.

¿En qué sentido tendremos que interpretar entonces la afirmación de que la libertad, en su mismo afloramiento originario, es relación a la plenitud del ser? ¿En qué sentido podremos decir que la existencia de la libertad supone lo dado con su coeficiente de adversidad? Exactamente en aquel mismo sentido en el que el para-sí suponía el ser entero para emerger en medio de la masividad del en-sí como una nada de ser. La libertad, que

139. EN, 563.

140. Cf. EN, 567.

no es otra cosa sino el «ser» del para-sí, es evasión del ser y, en cuanto tal, supone el ser completo como aquello de lo cual ella se substraer.

¿Qué es, pues, lo dado? El en-sí, la contingencia pura que la libertad no ha elegido, que le es pre-dada, pero que revela como el ser que ella tiene que ser en la forma de ser nihilización de ese ser. Sartre define lo dado en los términos siguientes: «...es la pura contingencia que la libertad se ejercita en negar al hacerse elección, es la plenitud de ser que la libertad colora de insuficiencia y de negatividad al esclarecerla a la luz de un fin que no existe, es la *libertad misma* en cuanto que *existe* —y que, haga lo que haga, no puede escapar a su existencia»¹⁴¹. Por este ser que le es dado y del cual no se puede desentender, la libertad participa de la contingencia y absurdidad del ser en general.

Pero esta relación originaria a lo dado o pre-dado no es el único aspecto de la facticidad de la libertad. Otro momento de la facticidad lo configura la derelicción y el desamparo en que la libertad se experimenta. El abandono, un concepto acuñado por Heidegger para designar el hecho de que el *Dasein* no es fundamento de sí mismo, constituye, para Sartre, la esencia de la libertad.

La libertad humana es, ciertamente, elección de su ser, pero no fundamento de su ser. ¿Qué significa esto? Que la libertad es elección, sin ser dueña, sin poder ser libre para disponer o decidir sobre el hecho de su existencia como elección. La libertad no es libre para no elegir. El hombre está arrojado a la libertad, como el *Dasein* heideggeriano está arrojado en el mundo. El para-sí sartreano está condenado a ser libre. Sobre su existencia como ser libre, el hombre no puede decidir. Su ser libre es un *factum* que él tiene que asumir; el *factum* de tener que existir como un arrancamiento de lo dado y de sí mismo. Este *datum* que la libertad tiene que ser es su facticidad.

La libertad humana no es, pues, un poder puro, inmaculado. En su mismo surgir original la libertad está cargada de facticidad. Sólo que si es cierto que la libertad es inconcebible sin la facticidad, es verdad también que la facticidad no se revela más que por la libertad. Es decir, que aparece a la libertad como esclarecida ya por el proyecto elegido por ella. Entre la libertad y lo dado no hay por tanto exclusión mutua. Entre ambos se da más bien algo así como una dialéctica de dependencia recíproca. «Lo dado, como muy bien dice Walter Biemel, depende del proyecto, para entrar en una situación; la libertad depende de lo dado, para poder realizarse»¹⁴². En este juego combinatorio de la facticidad y de la libertad, del cual brota la

141. EN, 567.

142. *Jean-Paul Sartre in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburg 1964, 118. Advertimos que nuestra exposición del concepto sartreano de libertad se orienta, en algunos aspectos, en la presentación dada por Biemel en esta obra.

situación como un fenómeno ambiguo que no permite un discernimiento a priori de lo que es aportado por una u otra, ve Sartre la paradoja de la libertad: «il n'y a de liberté qu'en *situation* et il n'y a de situation que par la liberté»¹⁴³.

A continuación, emprende Sartre un análisis detenido de los diferentes momentos o estructuras contingentes que la situación envuelve. Se trata de mi lugar, mi cuerpo, mi pasado, mi mundo entorno, mi prójimo, mi muerte. Por el análisis de estos momentos, que la opinión corriente considera como determinaciones del ser humano dadas con anterioridad a toda posibilidad de elección, Sartre pretende precisar y fortalecer la tesis de que la comprobación de momentos fácticos en la existencia humana no presenta, hablando propiamente, ninguna objeción contra el hecho de que el hombre es un existente libre, pues es en y por la proyección libre hacia un fin por lo que todas esas determinaciones fácticas se hacen accesibles al hombre. No se trata, por tanto, de mostrar que la libertad existe sin determinaciones fácticas, sino, y más bien, de esclarecer el hecho de que es la libertad misma, por su autónoma elección de sí, la que concede a todas esas determinaciones fácticas su significación propia.

Mi sitio original es ante todo el lugar donde he nacido; un lugar que no escojo, sino que recibo. Y este mi primer puesto es aquél a partir del cual ocuparé todos los otros lugares. Al parecer, pues, este sitio original que me asigna el nacimiento plantea una restricción esencial e innegable a mi libertad. De hecho, sin embargo, esta determinación de lugar, que es, sin duda alguna, un momento fáctico que pertenece a mi existencia, nos confronta con un acontecimiento curioso y, en cierto sentido, antinómico. ¿Por qué? Porque el hombre recibe originariamente su lugar entre los existentes, o sea, se encuentra ocupando un sitio que no ha solicitado, ni sobre el cual ha podido decidir. Y, sin embargo, el hombre es ese existente privilegiado por mediación del cual algo así como la espacialidad comienza a existir entre los existentes del mundo.

Apoyado en esta idea —que, dicho sea de paso, retoma de Heidegger— puede Sartre explicar entonces que el lugar que el hombre ocupa no puede ser considerado como una limitación de su libertad, pues es el hombre quien, al proyectarse libremente hacia una meta, aprecia su lugar actual como ayuda o impedimento. El hecho de vivir en una pequeña ciudad provinciana es, en y por sí mismo, insignificante; es una contingencia de suyo neutral, indiferente. Sólo cuando lo aprecio a la luz de un proyecto futuro, seguir cursos de música en un famoso conservatorio, por ejemplo, se me revela el vivir en esa pequeña ciudad como un obstáculo.

El lugar se me descubre, pues, con un determinado valor, sólo cuando lo contemplo a la luz de la meta que libremente he trazado. Lo que un

143. EN, 569.

lugar es para mí, lo que significa para mí, esto depende única y exclusivamente de mi proyecto. Con otras palabras, es en y por mi proyecto por lo que el lugar obtiene su significación determinada. «Es a la luz del fin que mi puesto adquiere su significación. ...Con relación a lo que proyecto hacer —con relación al mundo en totalidad y, por tanto, a todo mi ser-en-el-mundo—, se me aparece mi puesto como un auxiliar o un impedimento»¹⁴⁴. Vemos, por tanto, que, lejos de que el lugar sea simplemente una limitación de la libertad, es más bien nuestra libertad la que, al trazar sus proyectos, hace que este momento fáctico de nuestra existencia se nos revele como una resistencia o no. «Así la libertad misma crea los obstáculos que sufrimos»¹⁴⁵.

La libertad humana es, pues, total. Y de acuerdo a todo lo que llevamos dicho hasta ahora sobre ese lazo inextricable que se da entre la libertad y la facticidad, es evidente que esta afirmación no quiere decir que el hombre sea absolutamente libre en el sentido de que no tenga límites. Por el hecho mismo de existir su libertad en la figura originaria de la elección, el hombre es ya, y siempre, libertad limitada. En el cumplimiento realizador de sí misma, la libertad es limitación. Sólo que esta limitación no le viene desde fuera, desde lo dado. La limitación es puesta por la libertad misma; y, por cierto, en el acto mismo de su propio cumplimiento como libertad. El hombre es, pues, real y enteramente libre, no porque no tenga límites, sino porque los límites con los que tropieza son aquellos que su misma libertad constituye: «...la libertad no podía ser verdaderamente libre sino constituyendo la facticidad como su propia restricción»¹⁴⁶.

Pero, ¿qué sucede con nuestro pasado? Frente a este momento fáctico de nuestra existencia, ¿no se desenmascara acaso la afirmación, según la cual nuestra libertad constituye su propia facticidad, como una ilusión vana y engañosa? Pues nuestro pasado es, ciertamente, eso que en nosotros ha devenido rígido, fijo; y que, en cuanto tal, nos persigue irremediamente sin que podamos cambiarlo. Nuestro pasado no determina nuestras acciones como la causa determina su efecto, pero a la vez no podemos emprender ninguna acción sin contar con él, sin estar comprometidos en él. Sin relacionarnos a nuestro pasado no podemos concebirnos, pues, para nosotros, ser es haber sido. Así, la libertad tiene que contar con el pasado, asumirlo y aguantarlo. Parece, pues, como si nuestra libertad fuese impotente ante este momento fáctico.

Sartre formula esta dificultad de la siguiente manera: «...la libertad que se escapa hacia el futuro no podría darse un pasado al antojo de sus caprichos, ni tampoco, con mayor razón, engendrarse a sí misma sin pasado.

144. EN, 573.

145. EN, 576.

146. EN, 576.

Ella tiene que ser su propio pasado y este pasado es irremediamente; parece incluso, a primera vista, que no puede modificarlo de ningún modo: el pasado es aquello que está fuera de alcance y que nos atormenta a distancia, sin que podamos siquiera colocarnos delante para considerarlo»¹⁴⁷.

Estamos, por tanto, vinculados a nuestro pasado; y esta vinculación a él es una vinculación insuperable. Sartre no discute este hecho. Lo que cuestiona y refuta es, no obstante, el carácter determinante y limitatorio con que aparece el pasado en esta primera aproximación. Unido a esto va naturalmente la puesta en cuestión del pasado como algo que no es susceptible de ser modificado en ninguna forma. Y conviene hacer notar que este cuestionario del pasado en tanto que marco fijo, dado de antemano y determinante de la elección de nuestras posibilidades, no apunta a la eliminación de la consistencia independiente de nuestros caprichos de este momento de la facticidad, ni menos todavía a la negación de la función de plataforma y punto de vista indispensables que el pasado desempeña en nuestra vida. Esto nos permite vislumbrar que, para Sartre, se trata de dar cuenta de la existencia del pasado en toda su importancia y peso, y, a la vez, de mostrar que con esto no se suprime la libertad. Sigamos su razonamiento.

Sartre señala primeramente que también aquí tropezamos con una paradoja. Por una parte la realidad humana no podría concebirse sin pasado. Mucho menos podría el hombre pensar sobre él mismo sin relacionarse a su pasado; pues piensa en lo que es y esto es justo lo que él ha sido. Pero, por otro lado, el hombre es precisamente ese existente peculiar por quien el pasado viene a sí mismo, provocando así que la dimensión de la preteridad aflore en el mundo¹⁴⁸. Mas esta paradoja no es ningún misterio inexplicable. Si la examinamos más de cerca, nos dice Sartre, veremos que bajo esta fachada antinómica no se esconde sino una relación dialéctica entre el pasado y la libertad, igual a aquélla que se evidenció en el análisis del lugar entre el sitio y el proyecto.

Para sacar a plena luz la dialéctica escondida en esta paradoja aparente, Sartre se apoya en la tesis, ya conocida por nosotros, de que la libertad se define por la meta hacia la cual se lanza, o sea, por el futuro hacia el que se trasciende. Este futuro no es, sin embargo, una mera representación subjetiva, una pura invención concebida sin vinculación alguna con lo dado o ya existente. Por el contrario, el futuro es «*el estado-que-no-es-todavía de lo que es*»¹⁴⁹. Y precisamente por esto no se puede concebir más que a partir de lo que ya es. Nos proyectamos, temporalizamos el futuro partiendo de lo ya existente, es decir, de nuestro pasado. Con lo cual no se opina, sin embargo, que lo que es o, en el caso que nos ocupa, el pasado sea lo que

147. EN, 577.

148. Cf. EN, 577.

149. EN, 578.

esclarezca el futuro. Lo cierto es, según Sartre, justamente lo contrario. ¿Por qué? Para nuestro filósofo, porque «lo que es, es *carencia* y, por consiguiente, no puede ser conocido como tal sino a partir de aquello de lo que carece»¹⁵⁰.

Para que un prisionero pueda experimentar su situación dada de estar en la cárcel como carencia de libertad de movimiento, por ejemplo, es preciso que se haya anticipado hacia lo que todavía no es, que se haya aprehendido como hombre moviéndose libremente por las calles de la ciudad. Sin esta posibilidad de separarse, de ponerse más allá de su ser-cautivo, no podría constatar la falta de libertad de movimiento en su situación actual. Por el sobrepasamiento de la situación dada es por lo que ésta se revela al prisionero como lo que es, a saber, como carencia de.

Pero, por otra parte, este sobrepasamiento necesita, para realizarse, de lo ya existente como de aquello que debe ser sobrepasado. Así puede afirmar Sartre que: «Se ve cómo, a la vez, el pasado es indispensable para la elección del porvenir, a título de 'aquello que debe ser cambiado', cómo, por consiguiente, ningún sobrepasamiento libre se podría hacer sino a partir de un pasado —y cómo, por otra parte, esta naturaleza misma de pasado llega al pasado por la elección de un futuro»¹⁵¹.

En cuanto que es indispensable al futuro como 'aquello que debe ser cambiado', resulta relativamente fácil de comprender que el pasado es incorporado en nuestro proyecto. El pasado no es simplemente lo que ya no existe. Nuestro pasado nos acompaña siempre, nos persigue; permanece presente en nosotros, y, por cierto, en el sentido de aquello que tenemos que ser. Pero, a la vez, para que podamos comprender el pasado como eso que tenemos que ser, es preciso que nos hayamos proyectado hacia una meta. O sea, que nuestro pasado nos aparece sólo a la luz de nuestro proyecto. Y se comprende por sí mismo que, justo en razón de este no poder prescindir del proyecto para aparecer en cuanto tal, el pasado se nos manifestará en esta o aquella otra forma, según sea la meta trazada a cuya luz lo consideramos. El pasado recibe así su significación en y por el proyecto.

Sobre la base de lo anteriormente dicho, podemos intentar precisar la esencia del pasado. Es cierto que el pasado, en cuanto *datum* o *factum*, es inmodificable. La enfermedad que he padecido en mi niñez es, en cuanto tal, un hecho inmutable. Pero el sentido, la significación de esa enfermedad pasada para mí y los demás no está prefijada de antemano. Por el contrario, la significación de mi pasado depende únicamente de la elección de mí mismo: «...el proyecto fundamental que soy decide absolutamente de la significación que puede tener para mí y para los otros el pasado que tengo

150. EN, 578.

151. EN, 578.

que ser»¹⁵². ¿Cómo entonces podría el pasado suprimir la libertad, cuando es la libertad precisamente la que le confiere sentido?

Por economía de espacio dejamos sin considerar los momentos fácticos representados por mi mundo entorno y mi muerte, para dedicar nuestra atención ahora a la cuestión que se plantea a la libertad del para-sí con la existencia del otro. Y si preferimos el análisis de este momento de nuestra facticidad, ello se debe a que, como el propio Sartre afirma, el verdadero límite de la libertad viene de la posibilidad de que el otro me puede objetivar, es decir, enajenarme y contemplarme como algo simplemente dado. Tratemos, pues, de ver en qué consiste esta limitación y si es, en verdad, un límite irrecuperable de nuestra libertad. En la elucidación de este punto encontraremos (así esperamos), la respuesta al problema que se nos planteaba con la experiencia de la enajenación de nuestro propio ser por una libertad que no era la nuestra, y que, no pudiendo decidirlo entonces, nos limitamos a formularlo por estas preguntas: ¿La limitación real de nuestro ser por el otro sofoca nuestra libertad? O ¿será acaso posible mostrar que nuestra libertad puede y debe recuperar esta limitación, y que es ella la que también en este caso constituye la facticidad como su propia limitación?

Las investigaciones del apartado precedente nos enseñaron que el otro es aquél que, como yo, confiere también un sentido al mundo. Vengo a un mundo que ya está acuñado por una serie de significaciones que no provienen de mí. Los edificios públicos, las calles, las líneas de autobuses, el reglamento de tráfico, etc.; todo esto está determinado ya por las significaciones de los otros. Pero todas esas significaciones que los otros dan al mundo y que experimento como un momento de lo que me es pre-dado, no representan una verdadera limitación de mi libertad, pues, si bien es cierto que tengo que contar con ellas, es mi libertad la que, al proyectarse, tiene que dar cuenta de todas ellas. Es decir, que el mundo en que vivo es siempre un mundo ya visto, trabajado, investigado, en suma, un mundo ya significado por los otros. Pero este mundo no sofoca mi libertad. Por el contrario, es precisamente en este mundo humanizado donde mi libertad está en juego, en el que tengo que ser libre. «Pues ser libre no es elegir el mundo histórico en el que se surge —lo que no tendría ningún sentido— sino elegirse en el mundo, cualquiera que sea»¹⁵³.

Pero el otro no es solamente aquél que confiere una significación a las cosas del mundo. Es, también y al mismo tiempo, aquél que confiere un sentido preciso a mi ser. Por la mirada enjuiciante del otro llega a mi ser una nueva dimensión que experimento como un modo de ser que se me impone, que percibo y sufro como aquello que en cada caso soy yo

152. EN, 579.

153. EN, 604. Y en el mismo sentido se declara en *Situations II*: «Il ne s'agit pas de choisir son époque mais de se choisir en elle» (Paris, Gallimard 1948, 265).

mismo, pero sin ser existido por mí. Desde el momento en que el otro me hace frente, desde el instante en que me siento mirado por él, experimento que soy en una manera de ser que no he escogido; o sea, que existo en una dimensión de ser cuyo fundamento no es mi libertad.

Vemos así que el hecho de mi pertenencia a un mundo en el que también «hay» otros, no significa únicamente existir en un mundo cuyo sentido me es enajenado, sino, a la vez, surgir en un mundo en el que corro el peligro constante de ser alienado en mi propia persona. Y esta posibilidad concreta y permanente del extrañamiento de mí mismo es justo esa nueva dimensión de mi ser que soy por y para los otros; y que, por consiguiente, sólo puedo experimentar como mía a través de las relaciones que mantengo con ellos. Es en y por las conductas de los otros frente a mí donde percibo mi ser blanco o negro, bello o feo, judío o ario. Todo esto yo lo soy, pero no para mí sino para los demás; justamente por ello lo soy sin la menor esperanza de poder penetrar en la significación que tengo en esa dimensión de ser, ni mucho menos de cambiarla. Por su mirada enjuiciadora el otro me fija, me objetiva, me hace existir a la manera de algo dado, como una simple cosa fijada de una vez por todas.

¿Qué resulta de este mi devenir en objeto por mediación del otro para eso que en el juego combinatorio del proyecto y de la facticidad brota como mi situación? Que, para el otro, mi situación no es tal. La situación por la que me defino es, a su vez, alienada y objetivada por el otro; de suerte que la considera como una forma puramente objetiva, ya fijada.

Ante estos hechos —que, para Sartre, están fuera de toda duda— sería verdaderamente ingenuo querer negar que la presencia del prójimo no plantea limitaciones reales a nuestra libertad. Nada, sin embargo, está más lejos de la intención de Sartre. De muy buen grado reconoce que en estos hechos, que de suyo no son otra cosa que la expresión de la libertad de los demás, encontramos un límite efectivo e innegable de nuestra libertad.

Sartre resume este estado de cosas en la declaración siguiente: «El verdadero límite de mi libertad está pura y simplemente en el hecho mismo de que algún otro me aprehenda como otro-objeto, y en este otro hecho corolario de que mi situación deje de ser situación para el otro y devenga una forma objetiva en la que existo a título de estructura objetiva. Esta objetivación alienante de mi situación es el límite constante y específico de mi situación»¹⁵⁴.

Nuestra libertad encuentra, pues, su limitación en la libertad del otro. Y esta limitación no es impuesta a nuestra libertad primariamente por la acción del prójimo sobre nosotros. Este límite aparece más bien como la expresión de ese hecho original y contingente que consiste justamente en que existimos en presencia de los otros. O, lo que equivale a lo mismo,

154. EN, 608.

que somos una trascendencia que existe para otra trascendencia y que, por consiguiente, puede ser degradada en cualquier momento a una simple trascendencia trascendida. Nuestro sobrepasamiento puede ser a su vez sobrepasado por la libre trascendencia del otro. En este sentido, podemos decir entonces que, por y para el proyecto libre de nuestros semejantes, nuestro ser-en-situación es recelado como una parte de la facticidad que ellos sobrepasan libremente hacia sus fines propios. Esto significa, además, que, para nosotros, el aflorar como libertad en un mundo habitado por los otros que también son su libertad es, en primera línea, existir como una libertad que es alienable.

La posibilidad de la alienación es así una característica esencial de nuestro ser-libre-en-situación. Y no somos libres para despojarnos de esta característica, pues somos nuestra libertad en una situación que necesariamente es también para y frente a otras libertades. En este hecho de que la libertad es siempre libertad frente a otras libertades que la aprehenden libremente a la luz de sus propios proyectos, radica lo que en el lenguaje sartreano se denomina como la finitud externa de la libertad del hombre, y que se diferencia de la finitud interna de la misma, o sea, del hecho de su no poder no ser libre, en que no representa, como ésta última, una determinación de la libertad por sí misma, sino una limitación que no está en la libertad misma. Y precisamente por esta razón, nuestra libertad no sucumbe ante la alienación de la situación. Pero tratemos de explicitar más detenidamente este último punto.

Conviene, en primer lugar, precisar la significación de la alienación de la situación. Según Sartre, la alienación representa una característica esencial de toda situación, y ya sabemos que esta característica no puede ser borrada, pues se funda en la constitución ontológica de nuestra existencia. En cuanto que no somos una subjetividad sin mundo, sino que, por el contrario, somos un ser-en-el-mundo, existimos nuestra libertad en una situación en la que siempre y necesariamente tenemos que contar con el otro. Por ello, la alienación es una dimensión que no podemos quitarle a nuestro ser-libre-en-situación; a no ser que nos pudiésemos concebir como no siendo en situación, lo cual es, en la filosofía de Sartre, sencillamente imposible.

Pero, ¿cuál es el sentido justo de la alienación de la situación? Su designación como característica esencial, ¿nos autorizará quizá a interpretarla como una propiedad o cualidad perteneciente, por así decirlo, a la naturaleza del ser-en-situación de la libertad? De ninguna manera. Sartre, que considera, por lo demás, inadmisibles el hablar de naturaleza en la esfera de la libertad, advierte expresamente que la peculiaridad de la alienación de la situación reside en que «no aparece en el curso de la temporalización; no la encuentro jamás *en* la situación y no es, por consiguiente, dada jamás a

mi intuición. Sino que, por principio, me escapa; es la exterioridad misma de la situación, es decir, su ser-exterior-para-el-otro»¹⁵⁵.

De aquí que, para Sartre, la alienación no represente una suerte de resistencia frontal que la libertad encontrase en la situación tal como es vivida por ella. La alienación debe ser entendida más bien como aquella dimensión de ser que la libertad, aun cuando no la encuentra en sí misma ni puede tampoco deducirla de sí, posibilita sin embargo en y por la realización misma de la situación, en tanto que esta situación, como toda situación en general, comporta necesariamente una exterioridad, una cara externa; es decir, que existe para el otro como una forma objetiva. Haciendo surgir la situación que lo expresa, nuestro libre proyecto posibilita algo que se le escapa: una manera de ser que él no ha escogido, cual es la de su ser-para-el-otro. Esta es la pasión de la libertad humana: elegirse como tal en presencia de los otros. Y, según Sartre, quien se quiere libre «querrá también la *pasión* de su libertad»¹⁵⁶.

Que la libertad humana, al quererse como libertad, no puede menos que querer también y a la vez la característica de la alienación, nos permite vislumbrar ya que la libertad, lejos de encontrar en la alienación de la situación un obstáculo verdadero ante el que tropieza de frente y ante el cual sucumbe irremediamente, es, en definitiva, la condición imprescindible para la aparición de la alienación como limitación objetiva de su ser-en-situación.

La alienación, tal como nos la ha presentado Sartre aquí, designa en primera línea el hecho existencial de que el ser humano vive siempre en un mundo en el que también «hay» los otros que son igualmente su libertad. Pero este hecho, que es un momento perteneciente a nuestra facticidad, no suprime nuestra libertad, puesto que la experiencia de la limitación de la libertad por el prójimo se consuma precisamente en el horizonte de nuestra libre elección de ser. El sentido de la objetivación o alienación de mi situación y de mi ser mismo es, para mí, determinado y decidido por un acto de mi propia libertad. Y este acto de libertad, según Sartre, no es otro que el del libre reconocimiento del otro en cuanto otro mediante la experiencia de la alienación.

Este acto de libertad entraña, sin embargo, un curioso proceso que despierta la sospecha de que se trata en ello de un círculo. Pues, dado que mi situación alienada y mi ser cosificado representan esa cara exterior que soy, pero que no es dada a mi intuición sino que está presente justamente en aquellos que no la son, es decir, los otros, no puedo experimentar como alienado sin reconocer al otro, sin provocar que el otro exista para mí como trascendencia. Pero, por otra parte, no puedo hacer que el

155. EN, 608.

156. EN, 609.

otro exista para mí como subjetividad reconocida si no asumo libremente mi ser cosificado o ser-objeto para el otro. No obstante, Sartre, que parece haber presentido que la figura de su argumentación puede muy bien ser ocasión para levantar tal sospecha, se defiende contra ella y dice expresamente que «no hay círculo: sino que por la libre asunción de ese ser-alienado que experimento, hago repentinamente que la trascendencia del otro exista para mí en cuanto tal»¹⁵⁷.

Y es que, para Sartre, lo que no podemos hacer es trazar una distinción entre el proyecto libre de reconocer al otro y la libre asunción de nuestro ser cosificado por los otros. En su opinión, hay que decir más bien que el reconocimiento del otro es, al mismo tiempo, asunción libre de nuestro ser-para-otro. O también, a la inversa, que asumiendo mi ser-alienado por los otros, experimento simultáneamente que el otro existe para mí como trascendencia. Así pues, mi reconocimiento del otro no se puede separar del acto por el cual asumo libremente mi ser para el otro.

Vemos, por tanto, que la argumentación de Sartre apunta, en último término, a mostrar que la ley de la libertad humana, o sea, el hecho de que no puede existir sino eligiéndose, sigue siendo válida frente a este momento de la facticidad de nuestra existencia en el mundo, y que, por consiguiente, puede ser aplicada también en este contexto.

La aplicación de la ley de la libertad a este momento fáctico no puede entenderse, sin embargo, como si se tratase ahora de hacer valer que el ser humano pudiese elegir ser para los otros. De ninguna manera. Investigaciones precedentes sobre esta problemática nos enseñaron que el ser-para-otro es esa dimensión de ser que somos sin haber escogido. El ser humano tiene que contar con este momento fáctico, pero él es, a la vez, quien tiene que dar cuenta de este momento. Con otras palabras, al hombre no le es dado el elegir ser frente y entre los otros, pero él no puede experimentarse como siendo eso que él es para los demás sino escogiéndose tal como aparece a los otros: «...no elijo ser para el otro lo que soy, pero no puedo intentar ser para mí lo que soy para el otro sino eligiéndome tal comoarezca al otro, es decir, por una asunción electiva»¹⁵⁸.

A la luz de las consideraciones anteriores resulta evidente que las determinaciones que se me imponen por mediación de los otros, aparecen para mí como una limitación objetiva de mi situación sólo cuando las asumo libremente, o sea, sólo cuando las inserto en el cuadro de mi libre elección de ser. Lo cual no quiere decir otra cosa sino que estas determinaciones se me revelan con la significación que mi libertad les confiere, al considerarlas a la luz de las metas libremente esbozadas por ella misma. Que con ello estas determinaciones o características no pierden su carácter de limitaciones,

157. EN, 609-610.

158. EN, 612.

es algo que debe ser subrayado en forma expresa. Ciertamente, esas características existen para mí sólo en tanto que son asumidas en y por mi libre proyecto. Pero esto no significa que devengan algo así como un instrumento que puedo manejar caprichosamente, a mi antojo, pues también es verdad que ellas me aparecen a la vez como el límite objetivo y externo de mi situación y que, en consecuencia, están ahí como existentes sin haber sido solicitadas a la existencia por mí. Esas características se presentan a mi libertad justamente como limitaciones objetivas y externas que ella tiene que interiorizar, y en este sentido son descubiertas con un claro carácter obligatorio. Pues, «aunque dispongo de infinidad de maneras de asumir mi ser-para-otro, *no puedo no asumirlo*»¹⁵⁹.

Mi libertad es así proyecto de realización de esa cara externa que tiene para los otros.

Sin embargo, en y por este mismo proyecto de realización, esa cara externa mía se descubre a mi libertad como un irrealizable. Por esto afirma Sartre que esa cara externa que tenemos para los otros se manifiesta a nuestra libertad como un «*irrealizable a realizar*»¹⁶⁰. Irrealizable, porque esas características que me imprimen los otros guardan su carácter de exterioridad en el seno mismo de la tentativa de mi libertad por interiorizarlas: y justo por eso son la cara externa que tengo para los otros y no un mero movimiento hacia mi libre proyecto. Pero, por otra parte, sin este proceso de interiorización esas determinaciones serían un simple dato sin significación alguna para mí, y no mi exterioridad. Por donde se ve, pues, que mi cara externa es interiorizada a título de un irrealizable. Justo en esto, opina Sartre, encontramos el testimonio último de que nuestro ser alienado no puede representar jamás un impedimento real para el proyecto libre que somos para nosotros mismos. ¿Por qué? Según Sartre, porque las determinaciones que nos imponen los otros son, en verdad, límites externos; y precisamente por ello, porque son límites externos y porque, en consecuencia, nuestra libertad no los interioriza sino como irrealizables, no pueden ser nunca un obstáculo real a encontrar por nuestra libertad, ni tampoco un límite que deba sufrir.

¿Habría que decir entonces, a pesar de todo lo expuesto sobre el juego de remisión mutua entre el proyecto y la facticidad, que la libertad humana se manifiesta, en última instancia, como una libertad absolutamente ilimitada? Nada está más lejos del espíritu de la doctrina de Sartre. La libertad humana está cargada de facticidad, y en este sentido es una libertad que ciertamente tiene límites. Una de esas limitaciones es, justo, su ser-para-otro. Nuestra

159. EN, 612.

160. EN, 612 y ss. Conviene notar que estas características que los otros imponen al para-sí son declaradas como irrealizables en razón de la tesis, fundamental en la filosofía de Sartre, según la cual el para-sí, en cuanto continua huida de ser, no coincide nunca con lo que es.

libertad es, en efecto, libertad limitada por el prójimo. Sólo que esta limitación, que no representa ninguna limitación interna, no suprime nuestra libertad, puesto que somos nosotros mismos los que, al querernos libres en un mundo habitado originariamente por los otros, nos escogemos como libertad limitada por la libertad de nuestro prójimo.

La libertad humana tiene, pues, límites. Y, no obstante, es libertad absoluta, en el sentido de que no «encuentra» nunca sus límites, sino que los elige. En cuanto autoelección de finitud, nuestra libertad es absoluta y finitud al mismo tiempo. Así puede escribir Sartre que: «La libertad es total e infinita, lo que no quiere decir que *no tenga* límites, sino que *no los encuentra* nunca. Los únicos límites con los que la libertad tropieza a cada instante son aquellos que se impone a sí misma»¹⁶¹.

Como resultado central de las consideraciones precedentes, que han apuntado principalmente a pensar de manera conjunta la absoluta y la finitud de la libertad humana, es decir, a poner de manifiesto el juego combinatorio entre el proyecto libre y la facticidad, podemos retener lo siguiente: las determinaciones, cualesquiera que sean, no sofocan nuestra libertad. Ni ese lugar determinado en el que afloramos en el mundo, ni el pasado, ni nuestro mundo entorno, ni tampoco, como acabamos de ver, la existencia del prójimo, pueden suprimir nuestra libertad. Pues, aun cuando es cierto que la libertad no crea estas determinaciones, es ella la que las «realiza», incorporándolas libremente a su proyecto o, si se prefiere, dándolas un sentido a la luz de las metas libremente trazadas.

Con lo cual cree Sartre haber dado cuenta, por una parte, del peso propio de la facticidad, pues ésta ha sido explicada como esa contingencia de la cual la libertad no puede prescindir para realizarse como tal; y al mismo tiempo, por otra parte, de la absoluta de la libertad humana, ya que ésta se nos ha manifestado como aquello que hace que «haya» para nosotros esa facticidad.

Libertad y facticidad, tales son los elementos constituyentes de toda situación, y es por ello que Sartre entiende la situación como esa totalidad organizada que define al ser humano «dando cuenta a la vez de su *ser-ahí* y de su *ser-más- allá*. La realidad humana es, en efecto, el *ser que es siempre más allá de su ser-ahí*. Y la situación es la totalidad organizada del ser-ahí interpretado y vivido en y por el ser-más-allá»¹⁶².

Sartre es totalmente consecuente con esta concepción de la situación cuando declara que no hay situación privilegiada. No hay situación, por muy miserable y agobiante que sea, en la que la libertad pudiera ser aplastada por el peso sojuzgante de la facticidad que ella constituye en cuanto tal. Ni tampoco situación «favorable» en la que el hombre se experimentase

161. EN, 614-615.

162. EN, 634.

más libre que en otras situaciones. Ningún poder del mundo puede arrebatarse al hombre su libertad, ni facilitársela tampoco. Para Sartre, el hombre, si es libre, lo es entonces siempre y enteramente, sin más ni menos. Lo que quiere decir que, para él, no hay niveles o grados de libertad. La libertad es absoluta —en el sentido ya indicado—, y la contingencia de tener que ser libertad-en-situación no representa en sí misma ni un impedimento ni una ayuda. Pues es la libertad misma la que realiza la situación como su situación; o sea, que la situación cobra su sentido propiamente sólo en tanto que es esclarecida a la luz del proyecto libremente esbozado. Precisamente, por esto, porque la contingencia situacional no se revela a la libertad más que como iluminada ya por el fin elegido por ella misma, las situaciones son, en el fondo, equivalentes. Lo que las cualifica es mi manera de vivirlas y esta manera de vivirlas es algo que depende única y exclusivamente de mí, de la meta que libremente haya trazado. Así se explica que Sartre pueda llegar a afirmar que: «...ni siquiera las tenazas del verdugo nos dispensan de ser libres»¹⁶³. O, como se dice en otro pasaje, que «...el esclavo en medio de sus cadenas es tan libre como su amo...»¹⁶⁴.

La consecuencia de esta libertad irrenunciable, indestructible e insuprimible, es la absoluta y abrumadora responsabilidad del hombre. Para el ser humano, ser siempre y enteramente libre, significa ser siempre y enteramente responsable, ser absolutamente responsable de su propia manera de ser y del mundo todo. Así escribe Sartre: «La consecuencia esencial de nuestras observaciones anteriores es que el hombre, estando condenado a ser libre, lleva el peso del mundo todo entero sobre sus espaldas: es responsable del mundo y de sí mismo como manera de ser»¹⁶⁵. Por ello, la libertad, si bien representa la fuente de la grandeza humana, aparece no como un premio o un don sino como una maldición y condenación. El hombre, justo porque es libre, está condenado a existir en un mundo en el cual ningún acontecimiento, por horrible que sea, ninguna situación, por cruel e insostenible que sea, le son extraños o indiferentes.

Ciertamente, el hombre no es fundamento de su propio ser, ni del ser de su prójimo, ni del ser de las cosas del mundo, pues todo esto es la contingencia imprescindible en la que está involucrado y con la que tropieza por doquier. Pero esta facticidad, que él no ha creado, no representa en modo alguno una razón a la que pueda recurrir el hombre para librarse, para despojarse de su responsabilidad total, o para aligerar siquiera su agobiante peso. Porque el hombre no encuentra nunca esa facticidad en estado bruto, sino que la facticidad se desvela más bien como asumida ya en el

163. EN, 587.

164. EN, 634.

165. EN, 639.

proyecto humano. Esto es, que aparece propiamente sólo cuando el hombre la sobrepasa hacia sus propios fines.

En el fondo, pues, lo que el hombre realmente experimenta no es otra cosa que su responsabilidad absoluta. En vano, por tanto, intentará el hombre eludir su responsabilidad apelando a su derelicción y desamparo, a su facticidad, puesto que éste su estar-arrojado-en-el-mundo, sin apoyo ni recurso de ningún tipo, no expresa finalmente sino la obligación irrenunciable e insoslayable que implica para el hombre su ser-hombre, a saber, el estar obligado a decidir sobre el sentido de su propio ser, del ser de los existentes en-sí que conforman el mundo y del ser de sus semejantes.

Nada hay en el mundo que exceda el ámbito o campo de la responsabilidad del hombre. Ni siquiera aquellos acontecimientos que, sin haberlos querido, llegan hasta nosotros y nos envuelven, como una guerra, por ejemplo, escapan a nuestra responsabilidad. Pues, según Sartre, tenemos siempre la posibilidad extrema de eludir esa guerra por medio del suicidio o de la desertión; pero en cuanto que no hacemos tal cosa, y preferimos la guerra a la muerte y al deshonor, la convertimos en nuestra guerra; una guerra que nos la apropiamos cada día con nuestras conductas, y así somos enteramente responsables de ella. En la vida del hombre no hay «sucesos fatales», ni un destino que lo disculpe. Su destino no se distingue de la elección de sí mismo que el hombre realiza en completa autonomía y radical abandono. Así, sin remordimientos ni excusas, tiene el hombre que asumir las situaciones, por crueles e insoportables que puedan ser, como un producto de su libre auto-elección.

A la luz de estas consideraciones sobre la libertad y la responsabilidad se puede comprender quizá mejor por qué, para Sartre, el «lugar» originario de la experiencia de la libertad es la angustia. El sentimiento de la angustia es la figura del descubrimiento de nuestra libertad y, por consiguiente, también de nuestra total responsabilidad. Y la actitud natural del hombre es el huir de la angustia en la inautenticidad. Pero esta huida es un intento vano; no descarga al hombre del peso de su responsabilidad, pues incluso esta huida es escogida. El hombre debe elegir siempre, y elige incluso cuando busca escapar de su libertad en la inautenticidad.

En realidad las consideraciones de Sartre sobre la libertad y la responsabilidad apuntan, en última instancia, a arrancar al hombre de eso que hemos llamado su actitud natural frente a su propia libertad, a saber, la huida en la inautenticidad; y a llamarlo así a asumir con orgullo su responsabilidad integral, pues el hombre es ese existente peculiar que tiene que ser su propio ser; es decir, que su ser es tarea a realizar, y en esta su realización compromete a la humanidad entera. Así, Sartre no pretende aliviar el peso de esta responsabilidad abrumadora que el hombre está obligado a cargar sobre sus espaldas, ya que brota como una consecuencia directa de su

vivir como hombre en el mundo. Ni enmascararlo tampoco con vanos halagos y falsas esperanzas. Por el contrario, Sartre quiere enseñar al hombre a mirar su libertad cara a cara, y a aceptar la responsabilidad absoluta que ella implica.

Sartre, abogado defensor de una libertad humana que es intrínsecamente irreconciliable e incompatible con la noción de una naturaleza humana y con la existencia de Dios, no recuerda a los hombres, como el apóstol Pablo a sus hermanos en la fe cristiana, «estáis llamados a la libertad», sino que les grita: sois vuestra libertad y precisamente por ello no hay destino, ni fatum, ni casualidades que os disculpen. Ser libre, en el sentido de ser su propia libertad —afirmación que es insostenible desde la perspectiva de una filosofía cristiana—, quiere decir ser absolutamente responsable.

Tal es la experiencia fundamental que la realidad humana realiza en el fenómeno de la angustia. Y según Sartre, conviene advertirlo expresamente, la experiencia de la angustia no debe de empalmarse, de ninguna manera, con un pesimismo desolador que conduzca al hombre al quietismo, a la inacción, a la resignación. Lo cierto es más bien lo contrario, pues la angustia, justo porque es debelación de la libertad y de la responsabilidad humanas, pone al desnudo las mentiras y falsas promesas que, como drogas, adormecen la conciencia del hombre. Este mundo de ilusiones en el que el hombre espera vanamente y en el que, justo porque espera, se comporta pasivamente, es derrumbado en la angustia. En y por la experiencia de la angustia el hombre descubre que no puede esperar nada, que está sólo y abandonado en un mundo del cual es responsable. Se trata, por tanto, de una angustia «salvífica», de una angustia que, desengañando al hombre de las falsas esperanzas, aparece no como un impedimento para la acción en el mundo, sino, al contrario, como su verdadera condición posibilitante. La angustia, en cuanto que en y por ella el hombre comprende que no puede contar más que consigo mismo, abre las puertas, según Sartre, a un optimismo fundado y libre de mixtificaciones.

Nos parece oportuno concluir este artículo volviendo brevemente sobre la doctrina de la libertad que Sartre nos ha expuesto en *L'être et le néant*, para intentar hacer algunas observaciones críticas. Con esto no deseamos, sin embargo, elaborar una refutación de la concepción de la libertad expuesta por Sartre en su primera gran obra de sistematización filosófica. Y no es que pensemos que la doctrina de la libertad contenida en *L'être et le néant* sea irrefutable, sino que una refutación de la misma es una tarea que, en nuestra opinión, tiene poco sentido en nuestros días. Pues hoy sabemos que, sobre todo, después de 1951 y 1952, o sea, después del estreno de *Le diable et le bon dieu* en el teatro Antoine de París y de la publicación de

*Saint Genet, comédien et martyr*¹⁶⁶, respectivamente, no se puede considerar la concepción de la libertad que nos presenta *L'être et le néant* como la doctrina sartreana de la libertad humana. En las obras posteriores de Sartre se muestra, en efecto, lo que resumidamente podríamos designar aquí como el paso de la libertad que, cualesquiera que sean las circunstancias en las que pueda encontrarse, permanece inquebrantable en su soberana absolutez a la libertad histórica, quebrantada y alienada en y por la situación.

De acuerdo con lo antediormente dicho nos parece que podemos arriesgar la afirmación de que las obras posteriores de Sartre representan, en cierta forma, un arreglo de cuentas, una especie de auto-refutación de la comprensión de la libertad que había elaborado y defendido durante los años de la segunda guerra mundial, y cuya sistematización filosófica encontramos justamente en *L'être et le néant*.

De esto no debe deducirse, sin embargo, como creemos haber mostrado en otro lugar, que Sartre desmienta la validez de los elementos fundamentales de la libertad humana (la negatividad, la espontaneidad, la trascendencia, la responsabilidad), que había establecido en su obra filosófica de 1943. Por esta razón nuestras observaciones críticas pretenden destacar principalmente aquellos aspectos que Sartre mismo, mediante una progresiva toma de conciencia, motivada no en último término por un compromiso político-social que se irá concretizando y radicalizando de año en año, descubrirá y denunciará como elementos mixtificadores de la libertad concreta, provenientes del individualismo idealista en el que se hallaba enclaustrado en la época de la guerra.

Nuestras anotaciones críticas quieren, pues, en último término, servir de ayuda al lector interesado en la tarea de calibrar el grado de radicalidad de esa «conversión» de Sartre que, en lo concerniente a la comprensión de la libertad, se expresa en el ya mencionado tránsito de la libertad ontológica del para-sí a la libertad alienada del hombre concreto; una tarea que nosotros en este artículo sólo podemos apuntar y proponer como tema a investigar.

Hagamos notar, en primer lugar, que en el largo y detallado análisis sartreano de las estructuras contingentes de la situación, cuyo objeto principal era el de hacer patente la original *Geworfenheit* del para-sí en la contingencia de lo pre-dado, se muestra, paradójicamente, la soberana insensibilidad de la libertad del para-sí frente a todo aquello que la pueda condicionar o limitar.

En realidad, y a pesar del propósito inicial de Sartre de dar cuenta de forma equitativa de la absolutez y finitud de la libertad humana, al final

166. Precisamente sobre esta obra dijo Sartre en 1969, en una entrevista a la *New Left Review*, que es quizá el libro en el que mejor ha explicado lo que él entiende por libertad humana. Cf. *Situations IX*, Paris, Gallimard 1972, 102.

de su descripción de la situación se tiene la impresión de que la balanza se inclina claramente a favor de la absolutez de la libertad. De tal suerte que nos podríamos preguntar, con toda justicia además, si Sartre, en contra de su intención misma de pensar la trascendencia y la facticidad en una unidad equilibrada que diese cuenta de estos dos aspectos fundamentales del ser humano más allá de los planteamientos del realismo y del idealismo, no cae de hecho en una posición idealista, cuando afirma que la libertad, cualesquiera que sean las condiciones materiales y sociales en las que se encuentre el hombre, no varía, no aumenta ni disminuye. La libertad permanece toda entera, intacta, inalterada e inalterable.

Para Sartre, en efecto, al nivel de *L'être et le néant*, no hay situación en la que la facticidad presente una configuración tal que pueda sofocar la libertad ontológica del para-sí. Por desfavorables que sean las circunstancias, por aplastantes que sean los condicionamientos, al hombre le queda siempre abierta la posibilidad de una elección libre. Tan impermeable aparece esta libertad ontológica a las vicisitudes y desasosiegos del hombre en el mundo, que incluso el esclavo encadenado es declarado libre, pues el sentido de sus cadenas depende única y exclusivamente del proyecto que escoja: seguir siendo esclavo o arriesgar la vida para liberarse de la esclavitud.

Cuando se consideran estas afirmaciones resulta muy difícil, por no decir imposible, no llegar a la conclusión de que Sartre, cuya intención —insistimos en ello— era la de exponernos la libertad concreta en situación, no hace sino exaltar desmesuradamente una libertad abstracta e indestructible que, a la verdad, está muy lejos de representar la auténtica figura de la libertad concreta del hombre en el mundo, de esa libertad «simplemente» humana que, como experimentamos en nuestra vida cotidiana, es frágil y sumamente sensible a los fenómenos alienantes de una sociedad deshumanizada.

Es curioso que un filósofo, que quiere ofrecer una explicación dialéctica del juego combinatorio e interrelacional entre esos dos elementos fundamentales de la realidad humana, cuales son la trascendencia y la facticidad, prive a ésta última de su peso propio, reduciéndola en el fondo a ser sencillamente aquello que la primera sobrepasa. (La razón última de esta reducción, dicho sea entre paréntesis, debe buscarse quizá en esa antidialéctica concepción sartreana del ser-en-sí, según la cual este tipo de ser no es más que una masa inerte).

Los momentos fácticos están ahí, y es cierto que Sartre insiste en que no son creados por el hombre, sino que éste los «encuentra». Pero, dado que son continuamente reabsorbidos por la fuerza del proyecto, no pueden nunca robar al hombre su trascendencia.

Esta clara dislocación de peso a favor de la trascendencia impide a Sartre ver que ésta, a su vez, puede ser efectivamente mermada por la facticidad.

Con otras palabras, acentuando desmesuradamente la fuerza trascendente del para-sí, Sartre desconoce el hecho de que la facticidad puede, por su parte, determinar el grado de manifestación real de la libertad del individuo. Sólo desde este desconocimiento se explica que Sartre haya podido aseverar que el hombre, cualquiera que sea la configuración de la facticidad de la situación que vive, conserva siempre la posibilidad de trascenderla.

Una afirmación ésta que evidencia cuán distante se encuentra la descripción sartreana de la realidad del hombre concreto que, en muchas ocasiones, vive situaciones que merman su trascendencia hasta el punto de reducirla a un mínimo irrelevante, y en las cuales, por consiguiente, no hay prácticamente margen ninguno para una elección libre. En resumen, podemos decir, pues, que en la teoría sartreana no se hace justicia al peso propio de la facticidad de la situación.

Se insiste, es cierto, en el abandono radical del hombre en la contingencia. Pero esta *Geworfenheit*, esta ligazón del hombre a lo pre-dado, sea en el sentido de condicionamientos materiales o en el de circunstancias histórico-sociales, es interpretada de tal manera que la absolutez de la libertad humana no se ve alcanzada por ella. En el fondo, la facticidad no hace mella, no menoscaba la absolutez de la libertad.

Cuán irrelevantes consideraba Sartre en esta época las determinaciones del mundo, se puede ver claramente en esta afirmación, con la que da comienzo a su breve artículo titulado: *La République du Silence*. «Jamás fuimos tan libres como bajo la ocupación alemana. Habíamos perdido todos nuestros derechos y, en primer lugar, el de hablar; se nos insultaba a la cara cada día y teníamos que callarnos; se nos deportaba en masa, como trabajadores, como judíos, como prisioneros políticos; por todas partes, en las paredes, en los diarios, en la pantalla, encontrábamos aquel inmundo y mustio rostro que nuestro opresores querían darnos de nosotros mismos: a causa de todo esto éramos libres»¹⁶⁷.

Igualmente ilustrativas de la concepción de la libertad en el estadio de *L'être et le néant* son las líneas siguientes, escritas en 1947 para presentar el volumen *Théâtre* aparecido ese mismo año en Gallimard y que reunía estas piezas: *Les Mouches*, *Huis clos*, *Morts sans sépulture* y *La Putain respectueuse*. En su prefacio escribía Sartre entonces: «En no importa qué circunstancia, en no importa qué tiempo y en no importa qué lugar, el hombre es libre de elegirse traidor o héroe, cobarde o vencedor. Elijiendo para

167. *Situations III*, Paris, Gallimard 1949, 11. Sobre esta afirmación escribiría Sartre años más tarde: «La phrase: Nous n'avons jamais été plus libres que sous l'occupation, s'oppose au personnage d'Heinrich, traître objectif qui devient traître subjectif, puis fou. Entre les deux, sept ans, et le divorce de la résistance». Notas inéditas, citadas por Simone DE BEAUVOIR en *La force des choses*, Paris 1963, 261. Y Simone de Beauvoir comenta a continuación: «En 44, il pensait que toute situation pouvait être transcendée par un mouvement subjectif; il savait en 51 que les circonstances parfois nous volent notre transcendance».

sí mismo la esclavitud o la libertad, eligirá al mismo tiempo un mundo en el que el hombre es libre o esclavo —y el drama nacerá de sus esfuerzos para justificar esta elección. Frente a los dioses, frente a la muerte o a los tiranos, nos queda una misma certeza, triunfante o angustiada: la de nuestra libertad»¹⁶⁸.

Esta libertad ontológica indestructible contra la cual nada pueden ni los dioses ni los tiranos, esta libertad que ningún poder nos puede arrebatarnos, es la libertad que Sartre ha procurado justificar filosóficamente en *L'être et le néant*. Una libertad que permanece soberbiamente en pie en toda circunstancia y en todo tiempo, pues ella es un «pilier d'airain», una «colonne inflexible»¹⁶⁹, para decirlo con las mismas figuras literarias empleadas por Sartre en su primera obra de teatro.

Por otra parte, cabe destacar también que esta libertad «absoluta», que en *L'être et le néant* se equipara al ser del hombre, no escapa a la sospecha de representar una nueva versión de esa «liberté intérieure» que el propio Sartre, e incluso en este mismo estadio de su pensamiento, denuncia como un mito, como una ilusión engañosa. Esa libertad, que según Sartre el esclavo conserva aun en sus cadenas, puede muy bien manifestarse al esclavo como un último consuelo, y operar de este modo sobre él no precisamente como la condición posibilitadora de una acción libertadora, sino, al contrario, como una razón ilusoria para resignarse frente a su situación real de esclavitud. Pues, si es interiormente libre, ¿por qué ha de preferir entonces el arriesgar la vida en una empresa sin perspectivas de éxito al disfrute resignado de su libertad interna?

Quizá se nos pudiese objetar aquí que ignoramos o que, por lo menos, no consideramos suficientemente el hecho de que Sartre ha advertido, *expressis verbis*, que su doctrina de la libertad no debe ser interpretada como exponente de una libertad meramente interior. En efecto, después de haber afirmado que no hay situación privilegiada, nuestro filósofo precisa que: «Esto no debe de entenderse en el sentido de esa 'libertad interior' ... que llegaba simplemente a reconocer al esclavo la independencia de la vida íntima y del corazón en las cadenas»¹⁷⁰. Y en el mismo sentido, pero después de haber declarado que el esclavo encadenado es tan libre como su señor, hace notar que: «...nosotros no queremos hablar de una libertad que permaneciese indeterminada»¹⁷¹.

168. *Un théâtre de situations* (textes choisis et présentés par Michel Contat et Michel Rybalka), Paris 1973, 244-245. En 1969, en la entrevista ya mencionada a la *New Left Review*, Sartre se distanciará de esta afirmación con el breve, pero elocuente comentario: "C'est incroyable: je le pensais vraiment!". *Situations IX*, ed. cit., 100.

169. *Bariona, ou le Fils du tonnerre*, 599. Citado según el texto publicado en *Les écrits de Sartre*, Paris, Gallimard 1970, 567-633.

170. EN, 634.

171. EN, 634-635.

Igualmente cierto es, sin embargo, que Sartre, entendiendo la libertad exclusivamente en el sentido de autonomía de elección, ha pasado por alto el momento de la consideración de la realización práctica de la libertad en el mundo. Por eso, creemos que las precisiones que acabamos de citar deben ser valoradas simplemente como expresiones del propósito de Sartre, y no como indicadoras de un paso efectivo hacia la concretización de la libertad. En *L'être et le néant* este paso no se cumple. O, quizá mejor, se ha intentado, pero ha fracasado.

Con razón, según nos parece, ha señalado Simone de Beauvoir que la solución sartreana de esta época estaba muy cerca del estoicismo¹⁷². Podemos decir, pues, que, a pesar de la intención de Sartre, la libertad, tal como es entendida en *L'être et le néant*, no llega a encarnarse realmente en el mundo. Libertad que es seductora por su absolutez, pero engañosa a la vez, puesto que en su misma soberbia absolutez se atestigua cuán ajena permanece al mundo y cuán lejos está de ser representación verdadera de la libertad práctica del hombre concreto.

Desde esta perspectiva, y aun a riesgo de que resulte un tanto paradójico, pensamos que de la concepción de la libertad elaborada en *L'être et le néant* se puede decir lo mismo que Sartre decía en 1943 a propósito de la «liberté intérieure»: «Una libertad semejante permanece siempre teórica y espiritual. No resiste a los hechos»¹⁷³.

Por último, queremos señalar todavía lo siguiente. Inscribiéndose en el marco general de la teoría del «homme seul», de la existencia individual solitaria, cuya acabada expresión literaria se había conseguido ya en 1938 con la publicación de la novela *La Nausée*, la doctrina de la libertad expuesta en *L'être et le néant* sistematiza un punto de vista que, en nuestra opinión, resulta bastante difícil de empalmar con las enseñanzas que Sartre, según confesión propia reciente, pretende haber obtenido en base a las experiencias histórico-sociales que le tocara vivir en carne propia; y que, como es sabido, son anteriores a la redacción de su primera gran obra filosófica. Nos referimos, en general, al drama de la segunda guerra mundial y, particularmente, a estos dos acontecimientos que le advienen desde «fuera» y que tan profunda huella dejarán en él: la orden de movilización de septiembre de 1939 y el cautiverio de junio de 1940 a marzo de 1941.

En mirada retrospectiva, concede Sartre una importancia extraordinaria a estos acontecimientos. Tan significativos los considera, tan claramente formula lo que aprendió en ellos, que muy mal podríamos decir que no los aprecia como el verdadero punto de arranque de ese gran «tournant» en su

172. Cf. *La force des choses*, ed. cit., 15.

173. 'Entrevista a Yvon Novy sobre *Les Mouches*' (publicada en *Comoedia* del 24 de abril de 1943). (Citamos según *Un théâtre de situations*, ed. cit., 224).

pensamiento que paulatinamente le llevará a las posiciones de la *Critique de la raison dialectique*.

Considerando la teoría de la libertad de *L'être et le néant* a la luz de lo que Sartre cree haber descubierto en y por dichos acontecimientos, pensamos que bien se podría aventurar la suposición de que este concepto de la libertad va un tanto retrasado con respecto a las experiencias ya vividas por su autor. Para apoyar nuestra suposición, permítasenos exponer brevemente la interpretación actual que Sartre hace de estas experiencias.

En una entrevista a Michel Contat con motivo del cumplimiento de sus setenta años, Sartre recuerda, efectivamente, que: «Antes de la guerra yo me consideraba simplemente como un individuo, no veía en absoluto el vínculo que había entre mi existencia individual y la sociedad en la que vivía. Al salir de la Escuela Normal había construido toda una teoría sobre esto: yo era el hombre solo, es decir, el individuo que se opone a la sociedad por la independencia de su pensamiento, pero que no debe nada a la sociedad y contra el cual ésta no puede nada porque él es libre. Tal era la evidencia sobre la que fundé todo lo que pensaba, todo lo que escribía y todo lo que vivía antes de 1939»¹⁷⁴.

Hemos comenzado ofreciendo este pasaje porque en él se plasma claramente la posición sartreana anterior a 1939; posición que puede ser definida, en forma breve, como un individualismo contestatario de cuño antiburgués. Pero, ¿por qué se traza una clara línea de demarcación y se precisa que esa posición correspondía a la actitud intelectual y vital de antes de 1939? ¿por qué se coloca la línea divisoria justo en 1939? ¿cuál es el acontecimiento que convierte dicho año, para Sartre, en el año de su radical viraje?

Ese acontecimiento, ya lo hemos mencionado, es la movilización. Dejemos que sea Sartre quien nos explique la influencia y consecuencias de este acontecimiento. «Lo que hizo estallar todo eso (se refiere a su bastante apacible situación de escritor antiburgués e individualista, mencionada en el párrafo que precede a las líneas que citamos, R.F.B.) fue que un día de septiembre de 1939 recibí una orden de movilización y me vi obligado a ir al cuartel de Nancy para reunirme con jóvenes que no conocía y que habían sido movilizados como yo. Esto fue lo que hizo entrar lo social en mi cabeza: comprendí inmediatamente que era un ser social cuando me ví arrancado del medio donde estaba... Hasta ese momento me creía soberano y fue necesario que encontrase por la movilización la negación de mi propia libertad, para que tomase conciencia del peso del mundo y de mis vínculos con todos los otros y de todos los otros conmigo»¹⁷⁵.

De cara a la problemática de la libertad, nos interesa resaltar de este pasaje la afirmación de que la experiencia de la movilización significa, para

174. *Situations X*, Paris, Gallimard 1976, 176.

175. *Situations X*, ed. cit., 179-180.

Sartre, la experiencia de la negación de su propia libertad; y, en consecuencia, también el descubrimiento del peso real del mundo.

Si hemos de dar fe a estas declaraciones de Sartre, es evidente entonces que para el tiempo en que redactaba *L'être et le néant*, él había vivido ya la fragilidad de su propia libertad. Esto, por lo demás, no es discutido por Sartre. Por el contrario, lo concede de buen grado cuando afirma que: «Efectivamente, hubiera debido de comenzar a descubrir esta fuerza de las cosas desde *L'être et le néant*, porque, para esa época, ya se me había hecho soldado, siendo que no quería serlo. Ya había hecho, pues, la experiencia de algo que no era mi libertad y que me gobernaba desde fuera»¹⁷⁶.

Sólo que ni esta experiencia de la negación de la libertad individual por un poder político-social, ni aquella otra del hombre como existente social encuentran resonancia alguna en el tratado de la libertad que nos ofrece *L'être et le néant*. La experiencia del hombre como ser-social no aparece por ninguna parte; y por lo que toca a la toma de conciencia del peso del mundo como verdadero límite de la libertad humana, ya hemos indicado que ese peso del mundo es contrarrestado y absorbido por la fuerza trascendente del para-sí; de forma que, en el fondo, no llega nunca a ahogar la libertad del individuo. Esto, y dando por supuesta la sinceridad de las recientes declaraciones de Sartre, nos parece que habla a favor de nuestra suposición, según la cual la doctrina de la libertad de *L'être et le néant*, para el tiempo mismo en que se redactaba, en cierta medida se quedaba atrás con respecto a las experiencias sociales que Sartre había vivido. Y puntualizamos, sólo en cierta medida. Porque no podemos ignorar que Sartre rememora estos acontecimientos desde la perspectiva de 1975. Con esto no deseamos cuestionar la veracidad de sus declaraciones, sino señalar tan sólo que nos encontramos ante declaraciones que nos ofrecen, en verdad, una interpretación. Y es bien posible que esta interpretación venga matizada por una comprensión teórica de esas experiencias que estaba ausente en la época en que fueron vividas.

De acuerdo con esto podríamos decir entonces que el hecho de que las experiencias de estos años no hayan encontrado un eco efectivo en la teoría de la libertad de *L'être et le néant* no se debe remontar, para expresarlo con un término sartreano, a un proceder de «mauvaise foi» de parte del autor, sino sencillamente a la ausencia de una comprensión teórica cabal de esas experiencias que sacase a plena luz las implicaciones que comportaban. Que esta explicación no es una mera hipótesis, que Sartre no logrará la comprensión teórica de las enseñanzas que se desprendían de esas experiencias sino en los años de la segunda postguerra, es confirmado por él mismo, cuando señala: «Todo hombre es político. Pero esto no lo descubrí para

176. *Situations IX*, ed. cit., 99.

mí mismo sino con la guerra, y no lo comprendí verdaderamente sino a partir de 1945»¹⁷⁷.

Sobre la base de las observaciones precedentes permítasenos terminar este estudio indicando que en el pensamiento de Sartre se opera a partir de 1945, sobre todo, un profundo viraje, un radical cambio de rumbo que, en lo referente a la temática que aquí nos ocupa, se expresa en un paulatino, pero hondo proceso de concretización historizante de la libertad humana. Y es que Sartre, ciertamente, irá aprendiendo a calibrar y comprender mejor el peso propio del mundo histórico, la realidad agobiante de la *force des choses*; pero sin renunciar por ello al intento que ha distinguido siempre su obra, a saber, el intento de comprender al hombre desde su libertad. A pesar de todos los cambios que puedan constatarse en su obra, hay que decir que la libertad es y permanece el concepto central que atraviesa la obra toda de Sartre.

RAÚL FORNET BETANCOURT

177. *Situations X*, ed. cit., 176. Sobre esto puede consultarse también: *Situations IX*, ed. cit., 100-101.