

ARTÍCULOS

Una aproximación a las ideas de proyecto y alteridad en la obra filosófica de Jean-Paul Sartre

An approach to the ideas of project and alterity in the philosophical work of Jean-Paul Sartre

DOI: <https://doi.org/10.63207/caay4r64>

María José Zapata

Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina.

mariajose_z@yahoo.com

Resumen. En el pensamiento sartreano el ser humano es definido como proyecto, es decir que -como consecuencia de una particular posición gnoseológica que reconoce la centralidad del sujeto- el hombre se crea a sí mismo y a los otros, es libre y posee la capacidad y la responsabilidad de construirse a sí mismo. Sin embargo, a lo largo de su obra se puede advertir un cambio radical entre el proyecto originario esbozado en *L' être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique* (1943), el de *Critique de la raison dialectique* (1960) y las ideas que esboza en su obra póstuma *Cahiers pour une morale* (1983). A partir de un enfoque fenomenológico de reconstrucción hermenéutica, describiré el tránsito desde la conflictividad subjetiva a la conflictividad social -en la perspectiva de las relaciones con los otros- en la obra filosófica del autor. En ese recorrido focalizaré mi atención en la idea de proyecto como acción transformadora y creativa del mundo, delimitando algunas rupturas y continuidades a lo largo de su obra.

Palabras clave. Jean-Paul Sartre, alteridad, existencialismo, proyecto, filosofía francesa

Abstract. In Sartrean thought, the human being is defined as a project. This means that—as a consequence of a particular gnoseological position that recognizes the centrality of the subject—man creates himself and others, is free, and possesses the capacity and responsibility to construct himself. However, throughout his work, a radical change can be observed between the original project outlined in *L' être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique* (1943), the one in *Critique de la raison dialectique* (1960), and the ideas he outlines in his posthumous work, *Cahiers pour une morale* (1983). Using a phenomenological approach of hermeneutic reconstruction, I will describe the transition from subjective conflict to social conflict—from the perspective of relationships with others—in the author's philosophical work. In this journey, I will focus my attention on the idea of the project as a transformative and creative action of the world, delineating some ruptures and continuities throughout his work.

Keywords. Jean-Paul Sartre, alterity, existentialism, project, French philosophy

En el pensamiento sartreano el ser humano es definido como proyecto, es decir que -como consecuencia de una particular posición gnoseológica que reconoce la centralidad del sujeto- el hombre se crea a sí mismo y a los otros, es libre y posee la capacidad y la responsabilidad de construirse a sí mismo. Sin embargo, a lo largo de su obra se puede advertir un cambio radical entre el proyecto originario esbozado en *L' être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique* (1943), el de *Critique de la raison dialectique* (1960) y las ideas que esboza en su obra póstuma *Cahiers pour une morale* (1983). A partir de un enfoque fenomenológico de reconstrucción hermeneútica, describiré el tránsito desde la conflictividad subjetiva a la conflictividad social -en la perspectiva de las relaciones con los otros- en la obra filosófica del autor. En ese recorrido focalizaré mi atención en la idea de proyecto como acción transformadora y creativa del mundo, delimitando algunas rupturas y continuidades a lo largo de su obra.

El otro y el conflicto: *L' être et le néant*

En la primera parte de *L' être et le néant* (Sartre, 1997, p. 11) Jean-Paul Sartre (1905-1980) se refiere a cuestiones ontológico-gnoseológicas. El ser de un objeto no se encuentra ni en las cualidades externas del mismo, ni tampoco está velado por aquello que se nos aparece. La conciencia puede conocer y conocerse, pero en sí misma es más que un conocimiento vuelto sobre sí. Nos dice Sartre: toda conciencia es conciencia de algo, es decir, es posicional, una conciencia cognoscente es conciencia de su objeto y es conciencia de sí misma como siendo ese conocimiento. Por lo tanto, el fenómeno y la conciencia no pueden ser diferentes (Sartre, 1997, p. 20).

Para Sartre el ser es *en-sí*, no puede ni ser derivado de lo posible ni reducido a lo necesario, sino que simplemente *es*. “El ser es; es *en-sí*; es lo que es” (Sartre, 1997, p. 33). El ser no es ni pasividad ni actividad y, como también está más allá de la negación o la afirmación, no tiene dentro ni fuera, sino que es macizo: no conoce la alteridad puesto que no puede mantener relación alguna con lo otro. Por otro lado, Sartre explica que el *ser-para-sí* o conciencia humana, trae al mundo la posibilidad, la negación y, en definitiva, la libertad. El *para-sí*, dice el autor, es el *en-sí* que se pierde como *en-sí* para fundarse como conciencia. Para aclarar más específicamente el concepto de *para-sí*, se refiere a éste en relación con el ser de los posibles (Sartre, 1997, p. 132): el posible viene al mundo por medio de la realidad humana, es decir, el hombre trasciende los posibles hacia totalidades; el hombre es el creador de la *falta* en tanto ausencia de completitud: la *falta*, la *nada* y la *posibilidad* vienen con el hombre. El posible es el elemento del *para-sí* que nihiliza al *en-sí*: es la opción del ser dentro de las posibilidades de trascender lo que pura y simplemente soy.

De este razonamiento se deriva que todo aquello que se refleja a la conciencia es presencia, cuya estructura esencial es el *no ser*, es decir, que la presencia implica una negación:

“es imposible construir la noción de objeto si no tenemos originariamente la relación negativa que designe al objeto como aquello que *no es* a la conciencia... [Aquello que se presenta a la conciencia como fenómeno intuitivo, la cosa, es]... lo que está presente a la conciencia como no siendo conciencia” (Sartre, 1997, p. 210).

Esto sólo puede entenderse si se conoce el origen de la interrogación misma. Para Sartre, esta actitud está dotada de significación, puesto que, cuando interrogo, admito por principio la posibilidad de una respuesta negativa, es decir, que existe para el interrogador, la posibilidad permanente y objetiva de una respuesta negativa (Sartre, 1997, p. 39). En este sentido, si toda conciencia es conciencia de algo, el ser del fenómeno depende de la conciencia y se distingue de ella, no por su presencia sino por su ausencia, no por su plenitud sino por su nada. Y ésta es la particularidad de esta concepción: la introducción de la categoría de nada, concepto central en la filosofía sartreana. Esta nada se hace presente al mundo por medio de la interrogación y éste es un proceso humano, es decir, que el

hombre es aquel que hace surgir y desplegarse la nada en el mundo y, a su vez, se afecta a sí mismo de no ser (Sartre, 1997, p. 59). Como consecuencia, la nada entra en el mundo a través del *ser-para-sí*: al no ser nunca lo que es, al estar separado siempre por una región de nada de lo que tiene que ser, el *ser-para-sí* o conciencia humana está lleno de nada, de negación. Aparece aquí un nuevo componente de lo real que es el no-ser. Este no-ser no es anterior a la nada, sino que el ser es anterior y la funda: “La condición necesaria para que sea posible decir no, es que el no ser sea una presencia perfecta, en nosotros y fuera de nosotros; es que la nada infeste al ser” (Sartre, 1997, p. 46). Esta nada está sostenida por el ser, se da en su meollo y habita en él, según las palabras de Sartre, como un gusano (Sartre, 1997, p. 56).

De las consideraciones anteriores se deriva que el conocimiento es para Sartre una forma de intuición fenoménica que se explica a partir de la negación interna del ser. Conocer, para Sartre, es otorgarle ser a las cosas, conocerlas mediante la negación que es condición necesaria del conocimiento. Esta negación totaliza los singulares “algunos” pero no agrega nada al ser, sólo “hace posible que no haya nada fuera del ser” (Sartre, 1997, p. 218). No es una negación de algo concreto, sino la condición necesaria de existencia de ese algo. Podríamos afirmar entonces que la nada surge y es al mismo tiempo que el mundo, ya que esta nada es la realidad humana misma, como la negación radical por la cual el mundo se devela. La nada es límite del ser, *no es nada*, sino la realidad humana captándose a sí misma como excluida del ser. Por otro lado, Sartre considera que el conocimiento resulta ser una forma del tener, una apropiación del objeto, una asimilación, transformación de la cosa en el sujeto. El conocimiento, en este sentido, se cosifica, y por eso es objeto exterior a mí, asimilado, totalizado y significado por mi pensamiento.

Ser-en-sí y *ser-para-sí* son las estructuras fundamentales del ser; por ésta última viene al mundo la nada y el no-ser y surge la posibilidad y la falta. Estos elementos determinan el proceso cognitivo y el particular modo de estar del existente en el mundo. Es decir que, la particularidad que Sartre añadió al enfoque gnoseológico fenomenológico fue la introducción de la categoría de nada. Si la estructura del ser es en su constitución *en-sí* y *para-sí*, la posibilidad y la falta acontecen en un fondo de libertad, es decir, en la capacidad de negar lo que es (*en-sí*) admitiendo al no ser como posibilidad siempre presente. Esta condena a la libertad y su toma de conciencia provoca angustia, la cual conduce a la mala fe. Para Sartre, el hombre se encuentra en el mundo inmediato, está siempre en *situación*, en medio de valores triviales y cotidianos:

“hay concretamente despertadores, cartelitos, formularios de impuestos, agentes de policía, otras tantas baranditas para la angustia. Pero... emergo solo y, en la angustia frente al proyecto único y primero que constituye mi ser, todas las barreras, todas las barandillas se derrumban, nihilizadas por la conciencia de mi libertad...” (Sartre, 1997, p. 74).

El hombre es el que hace que la nada surja en el mundo y, esta posibilidad, es la libertad. Esta angustia se distingue del miedo -que es ante algo externo-, angustia ante sí mismo, miedo de tener miedo.

Tanto el *ser-en-sí* como el *ser-para-sí* nos permiten comprender el proceso cognitivo. Sin embargo, para poder entender la particular posición del hombre en el mundo, necesitamos remitirnos a otra estructura del ser que es el *ser-para-otro*. El conocimiento del prójimo aparece como conocimiento-objeto, determinado por las cosas-utensillos que me revelan como objeto y a su vez me revelan al otro como prójimo-objeto, materia o cosa capaz de ser asimilada por mi capacidad de totalización y nihilización. Para Sartre, a las estructuras esenciales del prójimo las encuentro en mí y establezco comunicación con él mediante acciones inmediatas y recíprocas. Este vínculo se establece por medio de mi cuerpo y el del otro. La captación del otro, en una primera instancia, se reduce a una captación pura y simple de exterioridad, pero, al existir la posibilidad de ser visto por el prójimo objeto, este se revela como ser-sujeto, ya que, ese supuesto ser-objeto, me descubre como objeto probable. El prójimo es por principio *aquél que me mira* y la mirada que manifiestan sus ojos es “pura remisión

a mí mismo” (Sartre, 1997, p. 298) pura vulnerabilidad. Soy ese yo que otro conoce, y de ahí los sentimientos de vergüenza u orgullo: reconocimiento de que efectivamente soy ese objeto que otro mira y juzga. Soy este ser captado como *visto en el mundo* por otro (Sartre, 1997, pp. 300-302). La relación con el otro, explica Sartre, implica la existencia del prójimo en tanto cuerpo, exige la facticidad en situación para poder captarme como tal. Mi cuerpo aparece al prójimo y el cuerpo ajeno se me aparece: “el prójimo es el fenómeno fundamental de la objetivación del otro” (Sartre, 1997, p. 379). En este contexto se establecen relaciones concretas entre los individuos, es decir, lazos entre el en-sí y el para-sí en presencia del otro. El *para-sí* se constituye como nihilización del *en-sí* como huida *hacia*, es el fundamento de toda negatividad. Para el prójimo, soy irremediamente lo que soy, quedo fijado en mi en-sí sin poder trascenderlo ni conocerlo. Me conozco por medio del otro; un otro que se refleja en el espejo de mi cotidianeidad, que me mira, me descubre y me hace verme como me ven los otros.

En la obra de teatro *Huis Clos*, Sartre desarrolla desde la ficción literaria el problema de la mirada del otro. La obra transcurre en una habitación cerrada que representa al infierno. En este recinto se encuentran una lesbiana, una infanticida y un desertor. Mediante las acciones que se entablan entre los personajes, se puede observar claramente la problemática de la mirada en tanto categoría antropológica. La reciprocidad de la mirada me sitúa en el extremo de la mirada como siendo frente a otro, y al otro como siendo para mí: “Mírame a los ojos ¿te ves en ellos?” (Sartre, 1989, p. 22). El prójimo y su mirada alienan mis posibilidades: las reacciones subjetivas a la mirada del prójimo como el miedo, el orgullo o la vergüenza no hacen más que explicitar el reconocimiento de que soy esclavo del prójimo, que están todas mis posibilidades alienadas:

“... Todas esas miradas que me devoran... Ah! ¿No sois más que dos? Os creía mucho más numerosas... así que esto es el infierno. Nunca lo hubiera creído... ¿Recordáis?: el azufre, la hoguera, la parrilla... Ah! Qué broma. No hay necesidad de parrillas; el infierno son los Otros” (Sartre, 1989, p. 41).

Más adelante, veremos como la orden y la prohibición exigen que experimentemos la libertad ajena a través de nuestra propia esclavitud. Así, en la mirada, la muerte de mis posibilidades me hace experimentar la libertad ajena; aquella no se realiza sino en el seno de esta libertad y yo soy arrojado, dejado ahí, en el seno de la libertad de otro. Sin embargo, sólo la muerte es la pérdida completa de nuestro para-sí, de nuestro poder ser sujetos: “morir... es... perder toda posibilidad de revelarse como sujeto al prójimo” (Sartre, 1997, p. 336). Precisamente porque la ausencia es necesariamente conexión de dos seres, es ausencia con respecto a otro y no con respecto a un lugar físico: “... morir no es perder la propia objetividad en medio del mundo: todos los muertos están ahí, en el mundo, en torno nuestro; sino que es perder toda posibilidad de revelarse como sujeto a un prójimo” (Sartre, 1997, p. 336). Como expresa el protagonista de *Le Mur* ante su inminente fusilamiento: “veo mi cadáver: eso no es difícil, pero no soy *yo* quien lo ve con *mis ojos*. Es necesario que llegue a pensar... que no veré más, que no escucharé nada más y que el mundo continuará para los otros” (Sartre, 1992, p. 28).

El problema de la conflictividad en las relaciones interpersonales, es un tema central en la obra filosófica y literaria de Jean-Paul Sartre, rastreable en su novela *La Nausée* y en todas sus obras de teatro. En *L'Être et le Néant*, Sartre dedica un capítulo completo a esta cuestión. El conocimiento del prójimo se realiza de acuerdo a la particular situación del otro en mi entorno espaciotemporal. Para el autor, las relaciones con el otro se basan en el conflicto ya que este es “el sentido originario del *ser-para-otro*” (Sartre, 1985, p. 404). Así, las principales formas de relación con el otro que describe Sartre son el amor, el lenguaje y el masoquismo y -en un segundo momento- la indiferencia, el deseo, el odio y el sadismo. Este tipo de relaciones no son unilaterales sino recíprocas, mutables y conflictivas y, en el transcurrir de las mismas, el cuerpo adquiere gran importancia. El cuerpo, en tanto cuerpo en situación, capta al otro como trascendencia trascendida y yo me percibo en mi

propia alineación frente al otro: “soy poseído por otro, la mirada ajena modela mi cuerpo en su desnudez, lo hace nacer, lo esculpe, lo produce como *es*, lo ve como nunca jamás lo veré yo” (Sartre, 1997, p. 404) . De aquí surge el principal problema de las relaciones con el otro: la imposibilidad de asimilar la alteridad, de realizar la unidad con el prójimo, puesto que, la condición para que yo proyecte la identificación del prójimo conmigo es que persista mi negación de ser el otro y esto origina conflicto. La náusea, esa náusea metafísica que describe en su novela como afectando directamente la existencia de su protagonista Antoine de Roquentin, es la captación de la facticidad pura: la pura carne sin conciencia de otro, o la captación de un pasado insoslayable que se convierte también en pura facticidad, en un puro en sí.

La primera forma que describe Sartre es el *amor*. El amor, al estar en conexión directa con la libertad del prójimo, es conflicto, ya que queremos apoderarnos de la libertad del otro en tanto que tal. Pretendemos, de alguna manera, retener su libertad; sin embargo, no se busca simplemente el sometimiento del otro, porque el amante no quiere un autómatas: “llega a suceder que un sometimiento total del ser amado mate al amor del amante... no desea poner al amado como si fuera una cosa, reclama un tipo especial de apropiación: quiere poseer una libertad como libertad” (Sartre, 1985, p. 407). El problema del amor se funda en que, en tanto sujetos libres, cada uno de los amantes intenta captar una libertad que siempre está escapando: el que ama desea la auto-esclavización del otro. El amor, continua Sartre, no se reduce sólo a la posesión física, deseo más allá de un cuerpo una conciencia; no deseo una pasión mecánica sino una libre entrega. El amante desea ser el mundo entero para el ser amado: el amante se diluye en el mundo y acepta hacerse objeto; pero reclama que la libertad del otro acepte perderse en él: no quiere actuar sobre una libertad sino ser límite objetivo de esa libertad. En el amor, deseo envolver al otro con mi propia facticidad, que someta su libertad; quiero abandonar la posibilidad permanente de ser trascendido hacia otra cosa, un medio o un simple instrumento. Si me aman estoy a salvo de la utensilidad: “...si he de ser amado, soy el objeto por intermedio del cual el mundo existirá para el otro, y, en otro sentido, soy el mundo” (Sartre, 1985, p. 409). Según Sartre el ser amado se convertirá en amante cuando proyecte ser amado y, para que esto ocurra, es necesario que me encuentre con el prójimo-sujeto, no con el prójimo-objeto. El amor, continúa Sartre, es alineación y fuga hacia el otro, puesto que, lo que se quiere conquistar no es un cuerpo, sino, la subjetividad del otro en tanto que tal: “Cada uno quiere que el otro lo ame, sin darse cuenta de que amar es querer ser amado y que así, queriendo que el otro lo ame, quiere solamente que el otro quiera que él lo ame” (Sartre, 1985, p. 416).

Esta dinámica es consecuencia del ideal contradictorio del *para-sí*, que es lo que no es y no es lo que es, lo que genera una alineación mutua y un esfuerzo inútil. Los amantes luchan constantemente por captar la libertad del otro y en ese esfuerzo se descubren como el objeto que posibilita la existencia como sujeto y la libertad del otro. Sin embargo, dice Sartre, de repente se percatan de que son mirados por un tercero: ocurre que cada uno experimenta la objetivación de sí mismo y del otro, el amor recíproco e intrascendible se transforma en amor-objeto alienado por un tercero. Y este es el problema fundamental en la relación amorosa, puesto que, como consecuencia de la estructura misma de la ausencia, aun cuando los amantes se encuentren en la soledad de un cuarto, aún si nadie los ve, siguen existiendo para todas las conciencias y todas las conciencias existen para ellos: “el amor es un absoluto perpetuamente relativizado por los otros (Sartre, 1985, p. 417), es un ideal inalcanzable: “cuando más se me ama, más pierdo mi *ser*, pues soy devuelto a mis propias responsabilidades, a mi propio poder ser” (Sartre, 1985, p. 417), y, además, siempre es posible el despertar del otro, existe permanentemente la posibilidad de aparecer como objeto.

Otra de las formas de relación concreta con el otro es el *lenguaje*, este es la posibilidad que tiene un *para-sí* de experimentar su *ser-para-otro*. Todas las tentativas de expresión suponen el lenguaje y, el prójimo, es aquel que da al lenguaje su sentido. El sentido de mis expresiones no me pertenece en la medida en que no puedo situarme en el otro y captar lo que quiero significar, es un fenómeno externo a mí; dice Sartre: “La palabra es *sagrada* cuando la utilizo yo, y *mágica* cuando el otro

la oye” (Sartre, 1985, p. 414). Ocurre lo mismo que en la captación del cuerpo, así como me es imposible captar mi cuerpo propio sin la aparición del otro, de la misma manera, no puedo conocer mi lenguaje: “... no puedo oírme hablar ni verme sonreír” (Sartre, 1997, p. 414).

Otra de las actitudes descritas por Sartre, es aquella que surge como fracaso del amor. Si el otro me devuelve a mi injustificable subjetividad proyectaré absorber al otro conservándole su alteridad, sino, por el contrario, hacerme absorber por el otro y perderme en su subjetividad para desembarazarme de la mía, y esta es la actitud masoquista. Proyecto ser un objeto entre otros como un instrumento. El masoquista se hace utilizar como instrumento inanimado, pero en esta misma acción trata al otro como objeto, es decir que, tratando de captar su propia objetividad, encuentra la objetividad del otro, lo que, pese a él, libera su subjetividad. El masoquista no proyecta cautivar una libertad, sino, al contrario, desea que esta libertad sea y se quiera radicalmente libre:

“el masoquismo, como el sadismo, es asunción de culpabilidad. Soy culpable, efectivamente, por el sólo hecho de ser objeto...el masoquismo es una tentativa no de fascinar al otro por mi objetividad, sino de hacerme fascinar yo mismo por mi objetividad-para-otro, es decir, hacerme constituir por otro en objeto, de tal suerte que yo capte no téticamente mi subjetividad como una nada, en presencia del en-sí que represento a los ojos del otro” (Sartre, 1985, p. 418).

El masoquismo es un perpetuo esfuerzo por aniquilar la subjetividad del sujeto haciéndola reasimilar por el otro y ese esfuerzo va acompañado de la conciencia del fracaso, hasta tal punto que el sujeto termina por buscar el fracaso mismo como su objetivo principal (Sartre, 1985, p. 419).

Si fracasa la primera actitud se adopta una segunda y se origina una lucha de libertades: trato de apoderarme de la libertad del prójimo y percibo, de pronto, que no puedo actuar sobre él. Miro su mirada y no veo más que unos ojos, el otro se convierte en un ser que poseo y que reconoce mi libertad. Afirmando mi libertad y aniquilo la del otro, lo convierto en objeto para utilizar, en simple función a favor de mis propios intereses. Construyo mi subjetividad sobre el derrumbe de la ajena, desconozco su subjetividad, el otro me es *indiferente*: “no tengo conciencia alguna de que la mirada del otro puede fijar mis posibilidades y mi cuerpo, estoy en el estado opuesto al que recibe el nombre de timidez” (Sartre, 1985, p. 421). Sin embargo, esta actitud también está condenada al fracaso, puesto que aun cuando de mala fe continúe ignorando al otro, llega un momento en el que no puedo siquiera aprehenderme a mí mismo; esto es, al no captar la mirada del prójimo soy arrojado a mi propia subjetividad, me doy cuenta de mi libertad infinita y de que debo asumir mi propia existencia: ya no hay otro. He mostrado ya que al experimentar al prójimo como mirada me defiende del otro mirándolo y así transformándolo en objeto; pero, si capto al otro-objeto *mientras me mira* me coloco en el mismo plano de objetivación del otro y no puedo concebir su libertad. Esta búsqueda, entonces, por apoderarme de la libertad del prójimo como objeto útil y funcional es contradictoria y sin sentido.

“Mi tentativa original de apoderarme de la libre subjetividad del otro a través de su objetividad-para-mí es el *deseo sexual*” (Sartre, 1997, p. 422). Ser sexuado es existir sexualmente para el prójimo que existe sexualmente para mí: “... deseo a un ser humano, no a un insecto o a un molusco, y lo deseo en tanto que él está y yo estoy en situación en el mundo y en tanto que él es otro para mí y yo soy otro para él” (Sartre, 1997, p. 424). No se trata de un deseo cuyo origen y fin sean fisiológicos, ni tampoco de una práctica amorosa determinada que *hacer*, sino que es deseo de un cuerpo como un todo, deseo de “un cuerpo viviente como totalidad orgánica en la situación con la conciencia en su horizonte” (Sartre, 1997, p. 426). No es solamente deseo de algo externo, de un cuerpo ajeno, sino el develamiento del mío propio; es una conciencia que se hace cuerpo. Al tocar el cuerpo toco la libre subjetividad del otro, al acariciarlo hago nacer su cuerpo por mi caricia: “acariciar con los ojos y desear son una y la misma cosa, el deseo se expresa por la caricia como el pensamiento por el lenguaje” (Sartre, 1997, p. 430). Esta actitud de desear, para Sartre, también está condenada al fracaso, y esto tiene que ver con el placer mismo: “... el placer es la muerte y el fracaso del deseo... es

la muerte del deseo, porque no es sólo su culminación sino también su término y fin” (Sartre, 1997, p. 437). Así, el placer se convierte en conciencia reflexiva: la conciencia se encarna y pierde de vista la encarnación del otro: el placer de acariciar se transforma en placer de ser acariciado; lo que el para-sí pide es sentir su cuerpo expandirse en él hasta la náusea.

Cuando se produce la ruptura de la reciprocidad de encarnación, capto al otro como pura carne, puro objeto frente al cuerpo que yo soy: fracasa el deseo y deviene el *sadismo*. El sadismo es pasión, sequedad y encarnizamiento, es pura apropiación instrumental “su objetivo es, como el del deseo, captar y someter al otro, no sólo en tanto que otro-objeto, sino en tanto que pura trascendencia encarnada” (Sartre, 1997, p. 439). Lo que intenta el sádico es apoderarse de la facticidad ajena, busca la no-reciprocidad de las relaciones sexuales. El sádico busca que el otro adopte actitudes y posiciones en las que su cuerpo aparezca obsceno, es decir, que se muestre como desagraciado, porque el sádico con su actitud destruye la gracia. Mientras que en la gracia el cuerpo es el instrumento que manifiesta la libertad, es lo que cubre la facticidad y la desnudez de la vista ajena; en lo obsceno, el cuerpo adopta posturas que revelan la inercia de su carne, el movimiento mecánico, brusco y violento, la náusea. En definitiva, lo que el sádico busca cuando somete al otro, es poseer la libertad ajena. Sin embargo, no es sólo voluntad de poder o dominación, sino que, como en la actitud de amor, no procuro suprimir la libertad, sino, por el contrario, obligarlo a identificarse libremente con la carne torturada; esto es lo que precisamente le da placer al sádico, que la víctima elija espontáneamente humillarse. Pero, al igual que las demás conductas frente al prójimo, el sadismo está condenado al fracaso en dos sentidos. En primer lugar, porque cuando efectivamente el sádico tiene replegada a su víctima lista para ser utilizada, no puede proyectar sobre ella objetivo alguno, puesto que es absoluta contingencia. En segundo lugar, porque existe siempre la posibilidad de que la víctima lo mire y con su mirada revele la alineación absoluta del sádico en la libertad de la víctima. Es ahí donde descubre que no puede actuar sobre la libertad del otro aun cuando lo obligue a humillarse, descubre que todos sus esfuerzos fueron vanos.

La última actitud que describe Sartre es el *odio*, que surge cuando se abandona el deseo de unión con el otro y se proyecta un mundo en el que el otro no exista. Esto es el odio, odio hacia una existencia en general, odio a los otros en su totalidad. En este sentimiento reconozco la libertad del prójimo, sólo que este reconocimiento es negativo y abstracto, y es ante un reconocimiento del objeto que el otro es. El odio intenta suprimir las otras conciencias, lo cual es imposible, puesto que, la abolición del otro implica el reconocimiento explícito de que el prójimo ha existido: “La muerte del otro me constituye como objeto irremediable... así, el triunfo del odio se transforma, en su propio surgimiento, en fracaso” (Sartre, 1997, p. 453).

Esta dinámica en las relaciones interpersonales empuja al sujeto a adoptar una actitud de huida que lo arroja a una vida inauténtica basada en la *mala fe*. Como señalé anteriormente, el hombre es el que hace que la nada surja en el mundo y, esta posibilidad, es la libertad. Esta libertad produce angustia: angustia que se distingue del miedo -que es ante algo externo-, angustia ante sí mismo, miedo de tener miedo. La angustia es conciencia de libertad y, frente a esta situación puedo adoptar diferentes conductas, principalmente de huida o de excusa, pero “puedo huir para ignorar, pero no puedo ignorar que huyo y la huida de la angustia no es sino un modo de tomar conciencia de la angustia” (Sartre, 1997, p. 79). Esto es lo que se llama *mala fe*.

El hombre, puede tomar actitudes de negación respecto de sí y respecto al prójimo y al mundo que lo rodea. Éstas provienen, precisamente, de que el hombre, así como hace que surja la libertad, también hace surgir la negación y la nada en el mundo y es, a su vez, él mismo esa nada. La mala fe es una actitud esencial a la realidad humana que dirige la negación hacia sí misma. Es una conducta que surge del interior mismo del hombre, es decir, no proviene de afuera, sino que se padece. Además, es una actitud conciente: “aquel que se afecta de mala fe debe tener conciencia (de) su mala fe”

(Sartre, 1997, p. 84). La sinceridad, entonces, es un ideal autocontradictorio, el hombre *no es lo que es y es lo que no es*, por consiguiente, jamás puede coincidir consigo mismo, y la única coincidencia completa con nosotros sería la sinceridad: “el hombre no puede coincidir consigo mismo y por lo tanto es necesariamente incapaz de completa sinceridad. Sólo las cosas coinciden consigo mismas, pero las cosas no pueden ser sinceras porque no tienen conciencia” (Stern, 1962, p. 146). La mala fe se asimila a la mentira, es mentirse a sí mismo, quien practica la mala fe trata de enmascarar una verdad desagradable o de presentar como verdad un error agradable. En la mala fe yo mismo me enmascaro la verdad.

En el relato titulado *La Infancia de un jefe*, obra escrita en sus primeros años de escritor, Sartre describe cómo se va forjando una personalidad autoritaria desde la infancia. La historia de Lucien Fleurier muestra cómo es una vida inauténtica construida sobre la base de la mala fe; relata Sartre:

“Se arrojó con avidez sobre el psicoanálisis porque entendía que era lo que le convenía en el momento actual; se sentía fortalecido, ya no tenía necesidad de hacerse mala sangre y estar siempre buscando en su conciencia las manifestaciones palpables de su carácter. El verdadero Luciano estaba profundamente escondido en lo inconsciente...” (Sartre, 1992, p. 146).

Expresaba: “Tengo miedo de mí mismo” (Sartre, 1992, p. 147) y se proponía sí mismo: “Primera máxima, se dijo Luciano, no tratar de ver dentro de sí; no hay error más peligroso. El verdadero Luciano –ahora lo sabía- había que buscarlo en los ojos de los demás...” (Sartre, 1992, p. 193). Desde sus primeros años hasta la muerte de su padre, circunstancia que marca el abandono de la adolescencia de Lucien, Sartre relata un sinnúmero de acontecimientos que le suceden al personaje bajo la acción de la *razón cómplice* y la mentira a sí mismo.

Este modo de estar del existente en el mundo, conducido por la razón cómplice, encuentra una salida en lo que Sartre llama el psicoanálisis existencial. Puesto que la mala fe y la sinceridad poseen la misma estructura y, finalmente, terminan convirtiéndose en ideales análogos; el hombre puede replantear su vida por medio de la unificación de su proyecto original. Así, el psicoanálisis existencial intenta: “descubrir y extraer el proyecto fundamental común a las diversas tendencias empíricas de un sujeto comparándolas entre sí más bien que sumándolas o recomponiéndolas simplemente: en cada una de ellas está la persona íntegra” (Sartre, 1997, p. 609). Como ya he señalado anteriormente, el para-sí surge como nihilización del en-sí, el para-sí proyecta ser en tanto que para-sí un ser que sea lo que es, proyecta ser lo que es; en tanto que nihilización del en-sí y perpetua evasión da la contingencia y la facticidad, quiere ser su propio fundamento:

“el posible es proyectado en general como aquello que falta al para-sí para convertirse en en-sí-para-sí, es decir, el ideal de una conciencia que sea fundamento de su propio ser-en-sí por la pura conciencia que de sí misma toma. A este ideal puede llamarse Dios... el hombre es fundamentalmente deseo de ser Dios” (Sartre, 1997, p. 612).

Esta idea de que el hombre ansía ser Dios esta desarrollada en la novela corta *Eróstrato*. Allí Sartre relata la historia de un hombre que, cansado de su una vida mediocre de oficinista, decide cometer un crimen múltiple y así pasar a la historia: “... hasta entonces no había oído hablar de Eróstrato... hacía más de dos mil años que había muerto y su acto brillaba todavía como un diamante negro. Comencé a creer que mi destino sería corto y trágico” (Sartre, 1992, p. 76). Relata el personaje: “llevaba encima mi revólver, esa cosa que estalla y que hace ruido. Pero no sacaba de él mi seguridad, sino de mí mismo... también yo un día, al terminar mi sombría vida, estallaría e iluminaría el mundo como una llama violenta y breve como el estallido del magnesio” (Sartre, 1992, p. 76).

El principio de este psicoanálisis es que el hombre es una totalidad y por consiguiente se expresa íntegro en todas sus conductas y por eso éstas son reveladoras. Tiene por objeto descifrar los

comportamientos empíricos del hombre y fijarlos conceptualmente. Su punto de partida es la experiencia y se apoya en la comprensión preontológica y fundamental que tiene el hombre de la persona humana. Su método es comparativo, en tanto que cada conducta humana enmascara una elección fundamental y, esta comparación permite establecer la revelación última y única que las diferentes conductas concretas y empíricas expresan. El psicoanálisis existencial es “un método destinado a sacar a luz, con una forma rigurosamente objetiva, la elección subjetiva por la cual cada persona se hace persona, es decir, se hace anunciar lo que ella misma es” (Sartre, 1997, p. 620). Este intento es para Sartre una de las formas auténticas de realización individual, sin embargo, en esa obra no desarrolla detalladamente su psicoanálisis puesto que, como el autor mismo señala, éste todavía no ha encontrado su Freud (Sartre, 1997, p. 620). Para Sartre la realidad humana se anuncia y se define por los fines que persigue y, por esto, es necesario el estudio y la clasificación de éstos (Sartre, 1997, p. 602). En este sentido, el psicoanálisis existencial considera que es necesario interrogar al fin mismo (Sartre, 1997, p. 11). Para Sartre el hombre intenta proyectarse hacia el fin último de ser *en-sí-para-sí*: “toda realidad humana proyecta perderse para fundar el ser y para constituir al mismo tiempo un en-sí que escape a la contingencia siendo fundamento de sí mismo” (Sartre, 1997, p. 662). Esta pasión del hombre, dice Sartre, es inversa a la de Cristo pues el hombre se pierde en tanto que hombre para que Dios nazca, pero, al ser la idea de Dios contradictoria, el hombre es una pasión inútil (Sartre, 1997, p. 662).

En resumen, de la estructura misma del ser se origina la *mala fe* y la *vida inauténtica* y con ello surge la posibilidad de un *psicoanálisis existencial*. Las relaciones concretas que establezco con el prójimo como el amor, el lenguaje, el masoquismo, el deseo, el sadismo, la indiferencia y el odio están basadas en el conflicto originario con el otro, condicionadas por la *mirada* como categoría antropológica, que aliena todas mis posibilidades y solidifica mi libertad y, por la *náusea*, en tanto captación pura de la contingencia en y por la aparición del otro como cuerpo. Hasta aquí he realizado un breve recorrido por lo que podríamos denominar la primera etapa del pensamiento sartreano. A continuación, haré referencia al nuevo proyecto moral esbozado años más tarde en *Cahiers pour une morale* y que constituye la transición hacia su obra *Critique de la Raison Dialectique*.

La posibilidad del encuentro con el otro: *Cahiers pour une morale*

En una pequeña nota al pie de página de *L'être et le néant*, Sartre anuncia la posibilidad de una moral de *salut* (*salvación*) que desarrollará en una obra posterior (Sartre, 1997, p. 453). Allí Sartre considera la posibilidad de escapar radicalmente a la *mala fe*, lo que supone una reasunción del ser que denomina autenticidad y cuya descripción no desarrolla en esa obra. Si bien la obra *Cahiers pour une morale* no se editó hasta después de la muerte de Sartre, por la fecha en la que fue escrita, podría decirse que es parte de la transición hacia la *Critique de la Raison Dialectique*.

En la obra *Cahiers pour une morale* Sartre desarrolla el problema de la violencia. Este concepto generalmente se asocia a la idea fuerza, lo que le otorga cierto carácter negativo. Así, ejercer violencia sobre otro es, por un lado, reconocer su libertad y, por otro, implica como posibilidad, la destrucción misma del otro. Sartre considera que existen muchas maneras diferentes de ejercer violencia sobre el prójimo: el violento exige ser reconocido a través de tres sentimientos: la estima, la cólera y el miedo. Estima y cólera no son más que uno, porque es en el desafío y la cólera que acepta la estima, puesto que estimarlo es rendirse con él y, el miedo, es la aceptación de la jerarquía que él impone (Sartre, 1983, p. 197). Por medio de un imperativo somete una libertad a declararse ella misma inesencial en nombre de la libertad de otro: “el imperativo es presencia de la libertad del otro como trascendencia interiorizada en mi propia libertad” (Sartre, 1983, p. 197). Así, la mirada es una forma de violencia:

“en la mirada yo estoy en comunicación con la libertad el otro... y me capto como trascendencia trascendida y.... si [el otro se manifiesta] como mirando y jamás [como] mirado...si su mirada se define...en su propia libertad...la mirada se interioriza en mí como orden” (Sartre, 1983, p. 199).

Sartre sostiene que tan pronto como el hombre surge en el mundo aparece la violencia y, es necesario “describir las verdaderas relaciones de uno con otro... colocar de nuevo la violencia en su nivel ontológico no como pecado o crimen sino como tipo de relación con el otro” (Sartre, 1983, p. 224) por esto es necesario estudiar las diferentes formas de llamado al otro.

A partir del desarrollo de la cuestión de la libertad y el poder, aparecen descritas en esta obra otras actitudes para con el prójimo, como el ruego, la exigencia o el llamado. Una de las actitudes que puedo tener frente al prójimo es el ruego. Esta actitud, que se establece ya sea hacia dios o a los hombres está íntimamente ligada a la mirada en tanto categoría antropológica tal como anteriormente la he descrito, ya que la mirada implica cierto tipo de pasividad frente al otro. Tal como lo describe Sartre, en el ruego “soy medio... [puesto que éste] implica aceptación... hay un reconocimiento *a priori* de una libertad operante y de su operación...” (Sartre, 1983, p. 224). Esta actitud nace, entonces, tanto del sentimiento de impotencia propia, como del infinito poder del otro. No es una relación de simetría, sino que es súplica sin derecho y, por otro lado, aceptación de la voluntad del otro: “en el ruego, yo me ofrezco como trascendencia trascendida, es decir como puro objeto” (Sartre, 1983, p. 228). Este sentimiento de ser un puro objeto sin libertad e impotente frente al otro, me coloca en un nivel ontológico inferior, ya que no soy visto como un existente sino, por el contrario, como un puro ser e, incluso, mis súplicas tienen la característica de no decir nada sino solamente transmitir mi deseo y mi aceptación a su voluntad. Contrario a esto es la actitud de *deseo* que ya he analizado: si suplico no veo al otro como cuerpo, como pura trascendencia, no intento apropiarme de su libertad sino todo lo contrario; en el ruego me doy al otro como vasallo, es por eso que se pasa fácilmente del ruego al llamado a la piedad porque, en los dos casos, la sumisión y la impotencia son absolutas (Sartre, 1983, p. 244). El ruego comprende toda una dialéctica de la libertad, puesto que, reconozco la libertad del otro para salvar mi libertad, pero no reconozco al mismo tiempo la una y la otra, hay siempre una que yo velo, ya sea por astucia o por mala fe. Puedo ocultar esa libertad, pero la mala fe evidencia que la oculto para evitar reconocerla lo que es reconocerla todavía. Además, se establece una dialéctica de poder que delimita una jerarquía de la cual no puedo salir más que en el reconocimiento de mi propia libertad. Por otro lado, si mi impotencia es sólo relativa, el rechazo del otro frente a mi súplica produce la ruptura del ruego, puesto que, el otro me empuja a abandonarlo como posibilidad ya que se convierte en un medio ineficaz para concretar mis fines.

Así, si mi deseo es muy fuerte, descubro “la libertad de mi deseo, y si se quiere, mi libertad *en* mi deseo” (Sartre, 1983, p. 247). Me encuentro, entonces, como hombre libre con un libre deseo frente a una libertad incondicionada que rechaza ese deseo. En ese momento nace la *exigencia*: “Sólo una libertad puede concebir una exigencia... la exigencia prueba que el orden del mundo está sumido a la libertad”(Sartre, 1983, p. 249) e implica la confianza del hombre en la libertad incondicionada. Por otra parte, la exigencia y todas las formas obligativas, implican relaciones de persona a persona; son una de las formas posibles de mi relación con otro. La exigencia no es solamente una actitud, es una operación de dos: por la exigencia yo me hago devolver mi libertad condicionada bajo la forma y en la imagen de una libertad incondicionada” (Sartre, 1983, p. 273). Su forma original es la orden, ésta es el acto de una libertad incondicionada dirigiéndose a una libertad condicionada por su situación; la afirmación de una libertad absoluta por el reconocimiento de una libertad que se hace dependiente (Sartre, 1983, p. 276). En el caso de la exigencia, la categoría de la mirada -mencionada anteriormente como una de las primeras formas de violencia establecidas entre los hombres- adquiere una particularidad interesante: es una mirada acompañada de palabras que definen su sentido mismo: “no es pura objetivación del otro, [la mirada] instala en este objeto *mi* voluntad.... las palabras dan un sentido a la mirada, la mirada da eficacia a las palabras” (Sartre, 1983, p. 278).

Es decir, la mirada fija mi libertad, la cosifica y la convierte en trascendencia trascendida mientras que, las palabras se dirigen a una libertad. Esta contradicción es precisamente la exigencia: una libertad *bajo mirada*.

He mostrado hasta aquí algunas de las formas de relación con el otro desde la perspectiva de una violencia ontológica originaria. Lo importante de esta obra, es que Sartre considera que existe una forma de encuentro con el otro que es auténtica: el llamado, ya sea aceptado o rechazado. El llamado, en tanto reconocimiento de libertad recíproco, es uno de los aspectos fundamentales de la nueva moral, esbozada sobre la base de tres elementos fundamentales, a saber: la *creación* o momento de lo imaginario, la *acción* transformadora y el rechazo a la alienación existencial del hombre. Con respecto a los dos primeros Sartre remarca el valor de la acción por medio del trabajo y la lucha y no como un concepto o idea abstracto. La acción es interiorización de la exterioridad y exteriorización de la interioridad, significa obrar sobre lo pasivo introduciendo la unidad en la multiplicidad (Sartre, 1983, p. 31). Es importante remarcar que también hace mención a la idea de afirmación, concepto que no está desarrollado en su primera obra filosófica. Dice respecto de esto que *L'être et le néant* no habla explícitamente de afirmación porque la definición de cualquier objeto debe hacerse sobre el fondo infinito de lo que no es. La determinación por las causas -el ser por el ser- conduce a la permanencia de la inercia, no de la afirmación. Y la creación es afirmación de ese momento reflexivo en el cual el sujeto se proyecta hacia algo que no es todavía, por tal motivo, la realidad humana es nihilización creadora (Sartre, 1983, p. 156).

Este sujeto, en vista de la imposibilidad de desarrollarse moralmente solo, recurre al prójimo por medio del llamado. La estructura del llamado es la misma que el de la exigencia: “es reconocimiento de una libertad personal en situación por una libertad personal en situación” (Sartre, 1983, p. 285); es reconocimiento de la diversidad, de los fines del otro, es “respeto *a priori* [de] la voluntad individual y personal del otro” (Sartre, 1983, p. 286). Este tipo de comunicación que se establece por medio del llamado al otro es una forma de encuentro, de “... reconocimiento de la ambigüedad, porque reconoce a la vez el ser en situación de la libertad del otro, el carácter condicionado de sus fines y la incondicionalidad de su libertad... el llamado es en él mismo desde su surgimiento *reciprocidad*” (Sartre, 1983, p. 297). Es decir que, según esta perspectiva, es posible establecer una relación sincera con el prójimo, despojada de la *mala fe* y de la *reflexión cómplice*, puesto que “... en la captación del fin del otro, hay comprensión preontológica de la libertad del otro por mi libertad” (Sartre, 1983, p. 288). Pero puede suceder que el llamado sea rechazado. En el caso del llamado, el que rechaza da sus razones porque éste, siendo él mismo comprensión, esboza ya razones y motivos alrededor de la libertad condicionada que llama. Si se le demanda una explicación, el rechazo la da. El rechazo al llamado no se dirige a mí mismo, ni a mi libertad, ni al fin en sí mismo sino, solamente, a ciertas acciones concretas. Puede, asimismo, estar acompañado de una declaración de estima o de comprensión para sus fines (Sartre, 1983, pp. 201-302).

En esta argumentación subyace la diferenciación entre dos formas de estar en el mundo. Sartre explica que la *reflexión cómplice* es el medio por el que el *para-sí* trata de hacerse *en-sí-para-sí* y, la *reflexión pura* es, precisamente, la toma de conciencia de ese fracaso fundamental. El abandono de la razón cómplice, es decir, del proyecto de ser *en-sí-para-sí*, conduce a un replanteamiento del proyecto fundamental del hombre: “la moral tiene lugar en una atmósfera de huida... debe escapar porque es siempre demasiado tarde o demasiado pronto para ella... pero es en y por esta huida que cada uno de nosotros debe tomar sus responsabilidades morales” (Sartre, 1983, p. 19). El hombre puede obrar de diferentes maneras, frente a determinada situación puedo condenarla o apoyarla, pero mi rechazo no puede ser huida, puesto que, como ya he descripto más arriba, en la huida misma el hombre debe asumir sus responsabilidades. “*Yo soy en*” la historia y cada uno de mis actos provocará una modificación del curso del mundo o al contrario expresará su curso: “mi futuro está determinado en el futuro de la sociedad que me rodea y recíprocamente el futuro de esta sociedad [lo está en el mío]”. Soy una conciencia libre en una época y debo contribuir a hacerla, lo que significa

que no hay ningún principio de universalidad ética a priori en nombre del cual se pueda juzgar un acontecimiento de la época (esto equivaldría a introducir el juicio del pasado o del futuro). Es decir, plantea una nueva manera *auténtica* de ser sí mismo y para sí mismo, que trasciende la dialéctica de la sinceridad-mala fe (Sartre, 1983, p. 491).

El hombre posee un nuevo modo de existir su existencia, entonces, es posible afirmar que uno de los motivos por los cuales surge la posibilidad de una conversión moral es la huida de la reflexión cómplice. Además de éste, Sartre, considera también dos aspectos fundamentales que son: la estructura misma de la alineación y la huida de la tentativa del *para-sí* para ser *en-sí-para-sí*. De ahí surge el esfuerzo de la conciencia pura para recuperarse y emprender un proyecto de vida auténtico: “... en la autenticidad yo elijo develar al otro... [y eso] no puede hacerse más que sobre el fundamento del reconocimiento del otro como libertad absoluta” (Sartre, 1983, p. 516). Para poder captar al otro como libertad, trascendiendo la mirada primera, debe existir la posibilidad de captar al otro como creación finita y contingente *en-medio-del-mundo* asumiendo yo mi propia finitud subjetiva y renunciando a ser *todo*. La autenticidad consiste en renunciar a todo proyecto de ser abstracto, ya que éstos son irrealizables y conducen a la alineación. Sólo el proyecto de *hacer* y no de *ser* es viable, puesto que trata acerca de una situación concreta e intenta, en algún sentido, modificarla (Sartre, 1983, p. 491). Tiene que ver con el *hacer* y no tanto con el *querer* y “la conversión consiste en renunciar a la categoría de apropiación, que no puede regir las relaciones del para-sí con las cosas, para introducir en la relación interna de la persona la relación de solidaridad con los otros” (Sartre, 1983, p. 496). La autenticidad se refiere a eso que cada uno quiere y la sinceridad, se daría como contemplación y anunciación de eso que soy. Por otro lado, la huida de la razón cómplice da lugar a la razón pura. Esta posibilidad de realizar un nuevo proyecto auténtico tiene que ver con “el rechazo de definirme por eso que soy (ego) [para hacerlo] por eso que quiero (es decir por mi proyecto mismo no en tanto aparece al otro –objetivo- sino en tanto que gira hacia mí su fase subjetiva)” (Sartre, 1983, p. 496). En el plano de la reflexión pura desaparece la mediación alienante del yo y, con esto, adviene la superación de la mala fe. Esta moral de *salut* acentúa el valor del sujeto: “es un proyecto individual, subjetivo e histórico” (Sartre, 1983, p. 14), se trata de una moral concreta y no abstracta cuyos valores primordiales resalten el papel fundamental de la libertad y en la cual está contenida la razón pura que es buena fe y a la vez el llamado al otro.

En este sentido Sartre plantea que, si Dios no existe, nosotros tenemos que decidir solos el sentido del ser y, este, no se develará dotado de sentido en la contemplación sino, por el contrario, en el esfuerzo mismo por hallarlo, es decir, en la acción. Obrar es establecer que el fin es realizable, es proponer que el ser tiene un sentido y es a través de la instrumentalidad de la acción que el ser se devela dotado de sentido: si la acción tiene éxito, el sentido será inscripto. Dar sentido al ser por medio de la acción es el fin de todos los fines, puesto que se obra para que el hombre tenga un sentido; por eso la acción es revelante-unificante (Sartre, 1983, pp. 502-503). En la conversión se establece una nueva relación del hombre con su proyecto: está dentro y fuera a la vez. En el mundo de la alineación, el hecho de tener un yo entraña, en efecto, el deseo de que ese yo sea todo, pero, el hombre auténtico, trasciende perpetuamente esa tentación. La autenticidad consistiría en develar el ser bajo el modo del no ser, en renunciar a todo proyecto de ser valiente (cobarde), noble (vil), etc. porque son irrealizables y conducen de todas maneras a la alineación: “Lo que se llama sinceridad consiste en asumir ese acto y en juzgarlo como otro lo juzgaría: yo soy cobarde.... yo debo, si he huido, asumir mi huida y así mismo aceptar que la característica cobarde me viene a partir del otro y como un destino” (Sartre, 1983, p. 491). La autenticidad tiene que ver con el hacer y no con el querer. En la relación amorosa entre dos amantes, por ejemplo, lo que definiría al verdadero amor, es el sacrificio concreto que [se] hace hoy y no lo que [se] piensa o lo que [se] siente (Sartre, 1983, p. 494).

Para Sartre, todo proyecto de acción es proyecto de creación. Las tres direcciones en las cuales el hombre se manifiesta en su humanidad: afirmación, acción, creación no son más que una. El hombre es creador y, la alineación, oculta y enmascara este carácter: “La conciencia auténtica... se

capta ella misma en su estructura más profunda como creadora. Hace que haya un mundo por su surgimiento mismo, no puede ver sin develar y, nosotros lo hemos visto, develar es crear eso que es” (Sartre, 1983, p. 530). Así, la autenticidad nos develará que nosotros estamos condenados a crear y, al mismo tiempo, que nosotros tenemos que ser esta creación a la cual estamos condenados.

Así, podemos concluir que en esta obra el concepto de alineación originaria complementa la mirada descrita en *L'être et le néant*. Con motivo de esta conversión moral y, con la aparición del llamado como vínculo de reciprocidad, la mala fe y la sinceridad no tienen ya la misma estructura, sino que pertenecen a modos de vida inauténtico y auténtico respectivamente. En consecuencia, también la relación del existente consigo mismo, con los otros -aunque en presencia de un tercero y bajo el signo de cierta opresión- y con el mundo, se torna mucho más abierta. El hombre renuncia a su deseo de ser *en-sí-para-sí* y se proyecta hacia la realización de su proyecto individual concreto, por medio de la acción transformadora y creativa del mundo. Las categorías de ser, hacer y tener no se reducen a esta última, sino que, la apropiación misma desaparece y el hombre se proyecta hacia el obrar mismo. Esta obra póstuma del autor, escrita en 1948 constituye la transición entre *L'être et le néant* y *Critique de la Raison Dialectique*, obra en la que intentará crear un pensamiento colectivo acotando la libertad absoluta del para-sí expuesta en su primera obra. En el siguiente apartado, me referiré a este límite fáctico de la libertad que se experimenta en la interacción grupal, en la cual es posible realizar el proyecto individual a pesar de las limitaciones empíricas propias del campo práctico-inerte, como lo son la estructura del *colectivo* y la relación intersubjetiva basada en la *serie*.

La realización del proyecto colectivo: *Critique de la raison dialectique*

En *Critique de la raison dialectique*, Sartre define una nueva forma de proyecto humano colectivo. Mientras que en sus primeros escritos el autor desarrolla el problema de la alteridad escindido del ámbito social, más tarde -y como consecuencia de la adhesión crítica al marxismo- comienza a pensar la relación intersubjetiva como reciprocidad mediada. Escritos de corte político, artículos publicados en la prensa, prólogos, intervenciones públicas, entre otros; evidencian un marcado interés por tópicos como la discriminación, la desigualdad, la explotación, la dominación cultural, etc.

En esta obra, el autor desarrolla un tipo de relación intersubjetiva mediada por un tercero y por la materialidad del mundo en la que el sujeto vive. Para Sartre, el hombre y las actividades que éste realiza son determinaciones dialécticas históricas y sociales. Las relaciones entre los hombres son a cada instante la consecuencia dialéctica de su actividad, en la medida misma en que se establecen como trascendencia de relaciones humanas sufridas e institucionalizadas: “el hombre no existe para el hombre más que en circunstancias y en condiciones sociales dadas, en las que toda relación humana es histórica” (Sartre, 1985, p. 210). Estas relaciones históricas son humanas en la medida en que ellas son la consecuencia dialéctica inmediata de la praxis, es decir, de la pluralidad de las actividades en el interior de un mismo campo práctico. Las relaciones humanas, que se establecen como producto de esta determinación dialéctica, son estructuras individuales en las que el lenguaje es el vínculo común recíproco histórico (Sartre, 1985, pp. 210-212).

Tal como desarrollé al comienzo de este escrito, la negación en tanto categoría cognoscitiva, adquiere gran relevancia en el modo de percibir al otro y al mundo. En este sentido, Sartre destaca la importancia de la negación como la primera relación de reciprocidad que establezco con el prójimo: “cada negación es una relación de interioridad... la realidad del otro me afecta en lo más profundo de mi existencia, en tanto que no es mi realidad” (Sartre, 1985, p. 214). Esta negación primera que me determina como otro –en el mismo sentido descrito en *L'être et le néant*-, es una determinación objetiva de los otros: “objetivamente designado...como otro (otra clase, otra profesión) hasta en mi

subjetividad, interiorizando esta designación yo me hago el medio objetivo donde sus dos personas realizan su dependencia mutua *fuera de mí*” (Sartre, 1985, p. 215) . Así, la verdadera relación o lazo con los otros es la negación.

Las relaciones intersubjetivas, según la particular perspectiva de *Critique de la Raison Dialectique*, se establecen en relación a un tercero. La formación binaria, como relación inmediata de hombre a hombre, es fundamento necesario de toda relación ternaria; pero inversamente a eso, como mediación del hombre entre los hombres, es el fondo sobre el cual la reciprocidad se reconoce ella misma como vínculo recíproco: “... la reciprocidad no es la tesis ni la trinidad la síntesis (o inversamente): se trata de relaciones vividas en las que el contenido está determinado en una sociedad ya existente, que están condicionadas por la materialidad y que no puede modificarse más que por la acción” (Sartre, 1985, p. 221). La reciprocidad es siempre concreta: no puede tratarse ni de un lazo universal y abstracto –como la caridad de los cristianos- ni de una voluntad a priori de tratar la persona humana en mí mismo y en el otro como fin absoluto, ni de una intuición puramente contemplativa que liberaría a cada uno “la humanidad” como la esencia de su prójimo. Es la praxis, en tanto que realización del proyecto, la que determina los lazos de reciprocidad con cada uno: “el solo uso de la palabra, el gesto más simple, la estructura elemental de la percepción implican el reconocimiento mutuo” (Sartre, 1985, p. 222). El hombre no deviene cosa para el otro y para él mismo sino en la medida en que es primeramente puesto por la praxis misma como una libertad humana. Esta reciprocidad mediada no significa que cada uno reconoce al otro como fin absoluto, puesto que eso sería formalmente posible en la medida en que cada uno tratara al otro o a él mismo como fin incondicionado y, esta hipótesis, nos remitiría al idealismo absoluto. Pero, el hombre es un ser material en medio de un mundo material que quiere cambiar, obra sobre el orden de la materialidad para cambiar él mismo. La reciprocidad implica, entonces,

- que el otro sea medio en la exacta medida en que yo soy medio, es decir, que sea medio de un fin trascendente y no *mi* medio,
- que yo reconozca al otro como praxis, es decir, como totalización en curso al mismo tiempo que lo integro como objeto a mi proyecto totalizador,
- que yo reconozca su movimiento hacia sus propios fines en el movimiento mismo por el cual yo me proyecto hacia los míos,
- que yo me descubra como objeto y como instrumento de sus fines por el acto mismo que lo constituye para mis fines como instrumento objetivo.

Esto significa que:

“...cada uno se hace medio del otro para que sus esfuerzos conjugados realicen su necesidad única y trascendente. La reciprocidad mediada en un grupo es, por consiguiente, un tipo de relación humana de tercero a tercero, pasando por todos los miembros del grupo que se hace medio de esa relación. Y la relación de tercero a tercero no tiene nada que ver con la alteridad ...se trata de una relación humana... que llamaremos *reciprocidad mediada*... y esta mediación es doble ya que es mediación del grupo entre los terceros y mediación de cada tercero entre el grupo y los otros terceros”(Sartre, 1985, p. 476).

Para Sartre, el hombre puede realizar su libertad en la praxis histórica. El conflicto es, desde esta perspectiva, el motor de la historia y, la interacción grupal, la alternativa de realización para los hombres. Lo que le interesa a Sartre, en esta última obra, y a propósito de esta cuestión, es mostrar el pasaje de las clases oprimidas del estado colectivo a la praxis revolucionaria del grupo. Este análisis lo realiza comenzando con la descripción de grupos efímeros y de superficie, rápidamente formados y disgregados, para arribar progresivamente a los grupos fundamentales de la sociedad.

Para Sartre el acontecimiento-motor en la formación del grupo es el *peligro* o la *necesidad* y éstos se definen por el objetivo común que determina a su vez su praxis. No obstante, el reagrupamiento o comunidad no se origina por una necesidad externa solamente, sino que es necesario la representación del grupo a sí mismo, es decir, que éste reaccione de una manera nueva “ni en tanto que individuo ni en tanto que otro sino como encarnación singular de la persona común... esta nueva reacción... traduce... la reinteriorización de una reciprocidad” (Sartre, 1985, p. 461). Este grupo, todavía amorfo y no estructurado, no posee acción común, ni diferenciación de funciones. Es lo que denomina *grupo en fusión*, es decir, aquel en vías de constitución por disolución de la serialidad – a veces de forma violenta- bajo la presión de una praxis adversa. En este sentido, la estructura serial hace referencia a un tipo de relación interna-externa (la serie) fundamento de una estructura falsamente recíproca de interioridad, es decir, en tanto materialidad inorgánica devenida en objeto inerte. El ejemplo que recoge Sartre es el de una fila de personas que esperan el autobús:

“Estas personas –de edad, sexo, clase, medios muy diferentes- realizan en la banalidad cotidiana la relación de soledad, de reciprocidad y de unificación por el exterior (y de masificación por el exterior) que caracteriza, por ejemplo, los ciudadanos de una gran ciudad en tanto que ellos se encuentran reunidos, sin estar integrados por el trabajo, la lucha o toda otra actividad en un grupo organizado que les sea común. Es necesario remarcar primeramente, en efecto, que se trata de una pluralidad de soledades: estas personas no se preocupan los unos de los otros, no se dirigen la palabra y, en general, no se observan; existen uno al lado del otro alrededor de un poste de señalización” (Sartre, 1985, p. 363)

La serialidad es el modo de coexistencia, en el medio práctico-inerte, de una multiplicidad humana en la que cada uno de sus miembros es a la vez intercambiable y otro para los otros y para él mismo. El peligro de caer en lo inercial puede ejemplificarse en la disolución, en muchos casos, del individuo en el colectivo. Para Sartre el colectivo podría definirse como una estructura de interpenetración totalizante o pseudo-totalizante:

“Para comprender el colectivo, es necesario comprender que este objeto material realiza la unidad de interpenetración de los individuos en tanto que seres-en-el-mundo-fuera-de-sí en la medida donde estructura sus relaciones de organismos prácticos según la regla nueva de la serie” (Sartre, 1985, p. 364).

Como ya he analizado en el apartado precedente, para que exista un primer lazo de reciprocidad es necesario la aparición de un tercero. El tercero, estructuralmente, es la mediación humana por la cual la multiplicidad de los fines, se organiza como determinada por un objeto sintético: “yo capto al grupo como realidad común y, simultáneamente, como mediación entre mí y cada otro tercero” (Sartre, 1985, p. 476) (Sartre, 1985, p. 476). Los miembros del grupo son los terceros, es decir, cada uno como totalizando las reciprocidades del otro. Por otro lado, el grupo se determina a sí mismo en función de una *unificación futura* y de una *unidad trascendida*.

Por medio de la reflexión en el sentido estrictamente práctico arriba al grupo la conciencia de grupo, es decir, se conforma una aprehensión común que determina la estructura de éste. La unificación que determina el ser del grupo en principio es externa y material, es el objeto producido o destruido. De la existencia de estos factores de unificación externos y materiales, surge el peligro de resumirse en una síntesis pasiva del campo práctico inerte. Éste es, según Sartre, el ámbito de la materialidad inorgánica en el cual existen los objetos sociales, los cuales poseen esta misma estructura fundamental (Sartre, 1985, p. 361). Los objetos práctico-inertes producen según su estructura propia y su acción pasiva, el reagrupamiento como relación directa, es decir, fundada en la presencia inmediata recíproca; o indirecta, definida por una ausencia que imposibilita a los miembros de la multiplicidad establecer lazos de reciprocidad o praxis común (Sartre, 1983, pp. 377-378).

Ahora bien, en el interior del grupo ya conformado, la organización es fundamental, al igual que la división de tareas las que, según el autor, son una determinación de la praxis individual. En el

transcurso del ejercicio normal de la actividad organizada, la función es una definición positiva del individuo, puesto que implica un acto creativo. Para Sartre toda acción es creación, creación del mundo, de mí mismo y del hombre y, por esto, la función aparece como la posibilidad creativa de un cambio: “la acción es humanización creadora de los elementos inhumanos y por consiguiente apropiación por el hombre de un sector del mundo”. Esta división genera un tipo nuevo de relación con la naturaleza, ya que la acción del hombre por medio de la aplicación de la técnica, modifica su relación con el mundo (Sartre, 1983, p. 129). A propósito de esto es necesario remarcar que para Sartre el momento de la creación es el momento de lo imaginario, de la invención. Así, la acción es un irreducible: no se puede comprenderla más que si se conoce las *reglas del juego*, es decir, la organización del grupo a partir de su objetivo. Así, la praxis individual trascendiendo por su temporalización concreta el individuo común, se encuentra retrospectivamente modificada por cada otra praxis en tanto que se integran todas al desarrollo de la acción como proceso común.

La función es la relación entre cada individuo común y todos los otros: la división de tareas es, en este tipo de grupo organizado, derecho de cada uno y derecho de todos. Al existir una reciprocidad mediada por un tercero y un vínculo juramentado, la tarea individual es derecho y deber a la vez con respecto a mí, al otro y al grupo: la reciprocidad del derecho y del deber contiene implícitamente una trama compleja en la cual el poder se convierte en realidad vivida en y por la praxis. En este sentido, también puede generarse lo que Sartre llama fraternidad-terror, es decir, un vínculo con los otros que intenta controlar las fugas o desviaciones del grupo o el peligro de disolución. Ante esta posibilidad surge la necesidad de un juramento y el origen de éste es el miedo a la dispersión progresiva del interés común y de la reaparición de los antagonismos individuales o de la impotencia serial. Por medio del juramento cada individuo logra relajar el temor a la disolución, por medio de un compromiso interno con los otros. El objetivo común y final es salvar la permanencia del grupo (Sartre, 1985, pp. 529-530). Surge así la fraternidad-terror o “lazo estatuario entre los miembros del grupo juramentado en tanto que su nuevo nacimiento como individuos comunes otorga a cada uno derecho de violencia sobre la libertad de todos los otros, contra la disolución del grupo (Sartre, 1985, p. 527).

Así, el grupo es, a la vez, el medio más eficaz de gobernar la materialidad en el orden de la escasez y, a la vez, el fin absoluto como pura libertad que libera a los hombres de la alteridad (Sartre, 1985, pp. 755-756). En ese marco -y siempre que la libertad del grupo no opaque la libertad individual y que no se institucionalicen quedando diluidos en el campo práctico inerte, ni en tanto reaparezca la serialidad- el grupo seguirá siendo el motor del devenir histórico, generando movimientos y posibilitando la materialización de un proyecto de cambio. Es decir, mientras el grupo sea la “perpetua reorganización del campo” (Sartre, 1985, p. 556) siempre imprevisible -como lo señala en el análisis del equipo de fútbol- el devenir histórico avanzará movido por la capacidad creativa del sujeto en marcos estructurales diversos y cambiantes.

A modo de conclusión

He realizado un recorrido desde la conflictividad subjetiva expresada en *L' être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique* (1943) hacia la conflictividad social desarrollada en la obra *Critique de la raison dialectique* (1960) y el tránsito que esboza en su obra póstuma *Cahiers pour une morale* (1983). Para Sartre, el hombre no sólo está condenado a ser libre sino condenado a crear, a inventar e inventarse, a “esclarecer lo que es a la luz de lo que no es” (Sartre, 1983, p. 480), a elegirse en situación y en el horizonte de la constante posibilidad de negar lo dado, de decir no y rebelarse. El acto de imaginar e incluso el momento de creación empírica, dependen de esta particular manera de

conocer que se caracteriza por la introducción de la nada y el no-ser como categorías gnoseológicas y antropológicas. Para concretar tal proyecto Sartre propone reemplazar la pseudo-objetividad “los hombres” por una verdadera subjetividad colectiva, no descubrir al hombre sino inventarlo (Sartre, 1983, p. 23). Este proyecto de acción es proyecto de creación. Las tres direcciones en las cuales el hombre se manifiesta en su humanidad: la afirmación, la acción y la creación no son más que una. El hombre es creador: “la conciencia auténtica... se capta ella misma en su estructura más profunda como creadora. Hace que haya un mundo por su surgimiento mismo, no puede ver sin develar y, nosotros lo hemos visto, develar es crear eso que es” (Sartre, 1983, p. 530). La creación es afirmación de ese momento reflexivo en el cual el sujeto se proyecta hacia algo que no es todavía, por tal motivo, la realidad humana es nihilización creadora.

El proyecto sartreano entonces incluye al psicoanálisis existencial, es decir, un modo de definir el proyecto individual partiendo de la particular situación personal y de las posibilidades de cada uno y en el horizonte de sus deseos fundamentales. Por otro lado, deberá tener en cuenta los supuestos principales del existencialismo, es decir, otorgarle un valor fundamental a la libertad individual y la responsabilidad que ella implica. Para Sartre, en esta acción transformadora el hombre podría cambiar la realidad histórica y social, redefiniendo la alteridad en una nueva reciprocidad colectiva y dialéctica materializada en grupos. Así como lo hace el esquiador sobre la nieve (Sartre, 1997, pp. 629-630), el fumador al encender su cigarrillo (Sartre, 1997, pp. 644-645) o el equipo en un partido de fútbol, los sujetos somos un para-sí que se proyecta hacia un futuro y hacia un propósito: somos conciencias libres que otorgamos sentido y valor al mundo a través de nuestras elecciones y proyectos.

Referencias bibliográficas

- Sartre, J.-P. (1983). *Cahiers pour une morale*. París: Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1985). *Critique de la Raison Dialectique Tome I*. París: Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1989). *A puerta cerrada*. Buenos Aires: Losada.
- Sartre, J.-P. (1992). *El Muro*. Buenos Aires: Losada.
- Sartre, J.-P. (1997). *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*. París.
- Stern, A. (1962). *Sartre y el psicoanálisis existencial*. Buenos Aires: Compañía Fabril Editora.