

CAPÍTULO SEXTO. SARTRE

II. *El ser y la nada*

3. Nosotros. Alienación radical	393
4. El peso de Hegel	395
5. Poseer y donar	401

es desconocido”,¹⁷⁹⁸ el abismo entre el *en sí* y el *para sí* tampoco se salva en el plano del conocimiento introspectivo; volveré sobre esto, quizá dejando dicho aquí que Sartre es uno de los eslabones últimos de una cadena de moralistas desmoralizantes, si se me permite la paradoja aparente, muy dibujada en el ensayismo francés, desde La Rochefoucauld (*On est quelquefois aussi différent de soi-même que des autres*) a Gide (la vocación de sí mismo: *je m'échappe sans cesse*), muy bien estudiada,¹⁷⁹⁹ con seguridad localizable en otros lugares, cuyo anclaje inicial es bien la renuncia a encontrar en el hombre, o a destruir en el mismo si se encuentra, un centro personal de imputación de derechos y deberes, de virtudes y vicios, de libertad y personalidad por tanto, de humanidad individualizada a la postre. “Me falta ciertamente un humanismo individual”, confía Sartre a su *Diario*.¹⁸⁰⁰ Sin que tampoco propenda Sartre a buscar el humanismo, vía Feuerbach o Marx, en esa especie de “vacismo de la humanidad... [con]... el individuo perdido en el seno de la especie humana”.¹⁸⁰¹

3. *Nosotros. Alienación radical*

Aparecido el otro, aún resta el surgimiento del “tercero”, que nos contempla a los dos, a mí y al otro, como objetos. De la misma forma que yo me alieno por y a través del otro, me alieno también para el tercero que nos aprehende a los dos, y forzosamente tengo que presumir que el otro ha sido víctima de la misma alienación. Para el tercero ha surgido así un *ellos-objeto* y para mí y el otro, respecto del tercero, un *nosotros-objeto*. Lo importante a los efectos que aquí nos concierne es que el hombre “no solamente es constreñido a asumir lo que es para el otro, sino [a asumir] además una totalidad que no es, aunque forme parte integrante de ella”. Nuestra pertenencia entonces al *nosotros-objeto* “es sentida como una alienación más radical aún”; corresponde “... a una experiencia de humillación y de impotencia: quien se ve como constituyendo un *Nosotros* con los otros hombres... está alienado radicalmente y sin remedio”,¹⁸⁰² el “nosotros” ya no

¹⁷⁹⁸ *Ibidem*.

¹⁷⁹⁹ Por Rosso, C., “Le moi inégal du grand siècle... (1974)”, en el mismo. *Mythe de l'égalité et rayonnement des lumières*, Pisa, 1980, pp. 27-34; de aquí, pp. 28 y 30, tomo las citas.

¹⁸⁰⁰ *Les carnets...*, cit., *supra* nota 1734, XII, p. 338.

¹⁸⁰¹ *Idem*, III, p. 41.

¹⁸⁰² *L'être*, 3^a, III.III.A; pp. 489 y 490, las cursivas en el original; *Nous-objet* y *Eux-objet* es, por supuesto, terminología de Sartre.

nos libera de nuestra oposición primera con el otro, "sino que la re-fuerza o la prolonga psicológicamente";¹⁸⁰³ al integrarnos en una totalidad forzada, "... [la mirada del tercero hace que]... la alienación sea aún más pesada e insoportable".¹⁸⁰⁴ Son tres los personajes de los que constitutivamente necesita el infierno de *Puerta cerrada*, cada uno contemplando inmisericordemente a los otros dos. "Es como si una fuerza extraña, capaz de desconcertar el libre funcionamiento de nuestra vida psíquica, se hubiera introducido en nosotros", habría dicho Durkheim en contexto similar; ¹⁸⁰⁵ la muchedumbre circundante resfuerza la soledad: "los grandes solitarios [son] los hombres de las muchedumbre." ¹⁸⁰⁶

Por lo demás, y veremos cómo el tema reaparece agudamente en la *Crítica*, estas relaciones a las que nos vemos constreñidos no son solidarias, sino conflictivas; criticando bien explícitamente a Heidegger, "la esencia de las relaciones entre conciencias no es el *Mitsein*, sino el conflicto",¹⁸⁰⁷ por cuanto las conciencias, los hombres, se resisten a su alienación, defendiendo la libertad constituyente de sus *para-sies*, de nuevo salvo que se refugien en la "mala fe", presente ahora como imposición de, o cesión ante, lo colectivo.

Pero incluso esta posibilidad de resistencia o de defensa activa o pasiva desaparece con la muerte.

Para el que sobrevive, porque el otro muerto se lleva consigo aquella parte de mí que huyó hacia él; "el que ha sido para otro queda contaminado en su ser para siempre" y, muerto el otro, hay una imposibilidad absoluta de reconquistar lo que se ha alienado; "incluso se pierde toda esperanza de actuar sobre esta alienación... ya que el otro destruido se ha llevado a la tumbra la llave de esta alienación".¹⁸⁰⁸

Para el que muere, porque "morir es ser condenado... a no existir sino por el Otro". Mientras que para el que vive algo queda de sí propio, aunque sólo sea su propio pasado no cerrado aún, la característica de una vida muerta es ser una vida a la que el sobreviviente

¹⁸⁰³ "...y en ambos casos la presupone ineluctablemente" (Gutwirth, R., *La phénoménologie...*, cit., supra nota 1777, p. 63).

¹⁸⁰⁴ *Idem*, p. 61.

¹⁸⁰⁵ *De la división du travail social*, I.2º.III (ed. París, 1967, p. 65); "una fuerza que nos es extraña y que además es superior a nosotros", de la que derivan "alienaciones parciales de la personalidad", insiste Durkheim (*loc. cit.*, pp. 68 y 69).

¹⁸⁰⁶ "San Jorge y el dragón", en Pingaud, B., *Sartre, cit.*, supra nota 1735, pp. 69 y 70; el "gran solitario" es Tintoreto en esta ocasión.

¹⁸⁰⁷ *L'être*, 3ª. III.III.B, p. 502.

¹⁸⁰⁸ *Idem*, 3ª.III.II, p. 483.

imponer sus caprichos,¹⁸⁰⁹ “una vida de la que el Otro se hace guardián”; al arbitrio libre de éste queda el que efectúe del muerto la “reconstrucción explícita y cognitiva” que marca tras la muerte unas vidas y no otras, o que al olvidarlo le deje reducido para siempre a “elemento fundido en una masa”. Sólo los vivos son capaces de *instaurar* a los muertos y este es —citándose con aprobación de Merleau-Ponty,¹⁸¹⁰ e inspirándose probablemente en Heidegger—¹⁸¹¹ el sentido de las ceremonias de duelo. He aquí, pues, “un supuesto [nuevo] de alienación... la existencia misma de la *muerte* nos aliena enteros, en nuestra propia vida, en provecho de los otros”;¹⁸¹² no es extraño que Sartre sienta piedad de “esta miserable sobrevivencia paralizada”.¹⁸¹³ Lo que “la fama puede decir pasados los siglos”, y la aspiración “a inmortalizar su nombre” que como los seres celestiales desean las grandes almas de que hablara el P. Mariana,¹⁸¹⁴ quedan así sometidas por entero a la volición de los otros sobrevivientes.

Los ecos lejanos de Heidegger de que para el hombre su muerte, además de ingrediente constitutivo de su vida, es su suprema frustración, resuenan aquí, insisto, y con ellos el desenfoco de contemplar la muerte como puro cese de la duración y no como emplazamiento, como término *a quo* de la vida, como punto final de la vida dentro del cual caben y se sitúan logros y malogros.¹⁸¹⁵

4. El peso de Hegel

Señalada la influencia de Husserl, la dependencia adicional de las bases de estas construcciones, ya aludida en algún punto concreto, respecto de Hegel —y quizá respecto de Rousseau, a través de Hegel—,¹⁸¹⁶ es evidente y también reconocida explícitamente, por lo

¹⁸⁰⁹ *Les Mots*, ed. cit., supra nota 1734, p. 53.

¹⁸¹⁰ *L'Idiot de la famille*, vol. III, libro 2º; ed. París, p. 513. En el original las cursivas.

¹⁸¹¹ *El ser y el tiempo*, 2ª.I, § 47; “los funerales, el entierro, el cuidado del sepulcro” de la persona muerta son formas del “moroso y dolorido pensar” de los supervivientes; 4ª ed. de la trad. de J. Gaos, México, 1971 (pp. 260-263).

¹⁸¹² *L'être*, 4ª.I.II.E, pp. 626 y 628. Para la posible influencia de Hegel sobre estos pasajes, *Fenomenología*, BB.(IV).A.a.1.Y, ed. cit., pp. 265-267.

¹⁸¹³ *Les Mots*, ed. cit., supra nota 1734, p. 53.

¹⁸¹⁴ *De rege et regis institutione*, libro 1, cap. IX; ed. y trad. L. Sánchez Agesta, Madrid, 1981, p. 107.

¹⁸¹⁵ Zubiri, X., *Curso 1953-1954* citado, siempre según mis notas.

¹⁸¹⁶ En un conocido pasaje al final del *Discurso sobre la desigualdad* habla Rousseau de cómo “el hombre social —a diferencia del salvaje que vive en sí

demás;¹⁸¹⁷ Hegel está también aquí, como está “en el origen de todo lo importante que se haya hecho en Filosofía desde hace un siglo”, el existencialismo incluido.¹⁸¹⁸ En cualquier caso, la percepción por otro, según se vio, es momento esencial en Hegel para que la autoconciencia sea “en y para sí” (“la autoconciencia es *en y para sí* en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo en cuanto se la reconoce”, se lee en la *Fenomenología*).¹⁸¹⁹ Y aunque quizá resulte excesivo referir a Hegel afirmaciones como “tal parezco al otro, tal soy”, si es cierto en Hegel, como Sartre afir-

mismo— siempre fuera de sí (*toujours hors de lui*), no vive sino en la opinión de los otros” (ed. *cit.*, p. 234). Es tentador y no sería nada forzado, dicho sea de paso, traducir *hors de lui* como enajenado o alienado.

¹⁸¹⁷ *L'Être*. 3ªI.III; el análisis de Hegel sigue al de Husserl y se continúa con el de Heidegger; se analiza aquí por Sartre la relación amo-esclavo. La influencia de Hegel sobre Sartre es general y no limitada a puntos concretos; “ser” y “nada”, y la explicación de que “el puro ser y la pura nada son la misma cosa” son, como es sabido, el contenido del libro I, cap. 1º, de *Wissenschaft der Logik*. Probablemente es cierto que “Sartre es mucho más hegeliano de lo que quisiera”, como lo es desde luego que “Hegel no ha acabado de hablar” (Desan, W., *The Tragic Finale*, *cit.*, *supra* nota 1706, p. 159, nota 61). Sobre la concepción de Hegel conforme a la cual el hombre no puede concebir el ser puro, con lo que para él “el ser puro es lo mismo que la pura nada”, Zubiri, *Sobre la esencia*, *cit.*, *supra* nota 451, pp. 36 y ss. En Hegel, en efecto, el “puro ser es la pura abstracción y, por consiguiente, es lo absolutamente negativo... es la nada” (*Enciclopedia*, § 87); “el ser y la nada son lo mismo” (*Enciclopedia*, § 88).

¹⁸¹⁸ Merleau-Ponty, M., “L'existentialisme chez Hegel”, en *Sens...*, *cit.*, *supra* nota 1708, p. 109.

¹⁸¹⁹ B.(IV).A.1; ed. *cit.*, p. 113. Justamente es éste el tema cuyo desarrollo comienza con el de la relación esclavo-amo, según se vio (*supra*, capítulo primero, V). En un conocido pasaje de las *Lecciones de historia de la filosofía*, en la evolución de la idea, “tenemos que distinguir dos cosas —dos estados, por así decirlo— la disposición, la potencia, el ser en sí (potencia, *δύναμις*) y el ser para sí (actus, *ἐνέργεια*), (“Extraits”, en D'Hont, J., *Hegel*, *cit.*, *supra* nota 47, p. 100); la concepción general, por así decirlo de nuevo, es que la vida del concepto es un desarrollo desde lo virtual o latente, o desde lo abstracto, *an sich*, a lo patente y exployado, o lo concreto, *für sich*; del en sí al para sí, aunque este último en su plenitud es el en sí desarrollado y, por tanto, la unidad de ambos; en la *Fenomenología* puede leerse; “si es cierto que el embrión es en sí un ser humano, no lo es, sin embargo, para sí; para sí el ser humano sólo lo es en cuanto razón cultivada que se ha hecho a sí misma lo que es en sí” (*Prólogo*, II.1, p. 17; las cursivas en el original). Ver al respecto Knox, T. M., “Foreword” a *Hegel's Philosophy of Right*, Oxford Univ., 1969, p. IX; Serreau, R., *Hegel et l'hégélianisme*, 4ª ed., Paris, 1972, p. 23; Kaufmann, W., *Hegel: Texts and Commentary*, *cit.*, *supra* nota 581, pp. 31 y 39; especialmente sobre el antecedente aristotélico, Chatelet, F., *Hegel...*, *cit.*, *supra* nota 294, p. 155; lo potencial deviniendo actual como concepción en cuanto a los cambios en el mundo es, en efecto, una noción que se remonta a Aristóteles (Cfr. Harré, R., *The Philosophies of Science*, Oxford Univ., 1972, pp. 125 y 126).

ma, que “el ser para el otro es un estadio necesario del desarrollo de la conciencia. . . : el camino de la interioridad pasa por el otro”,¹⁸²⁰ que “existencia como ser determinado es, en esencia, ser para otro”;¹⁸²¹ como es también cierto que en nuestra separación o disociación individual del otro, o más bien del conjunto de los otros, consiste la alienación primera en Hegel, según se ha visto anteriormente con algún detalle; por lo demás, Sartre, al reflexionar sobre la angustia como “la posesión reflexiva de la libertad por ella misma”, se expresa incluso en los términos hegelianos de la alienación primera: surge la libertad, y con ella lo que es el hombre, “en cuanto me despego del mundo al que estaba adherido, para aprehenderme a mí mismo como conciencia”,¹⁸²² de forma que la constitución de ésta es fruto de mi desgarramiento de su entorno.

Quizá resta por señalar que el dualismo envuelto en esta alienación, que en su momento último o más íntimo consiste en la separación radical entre la conciencia de cada individuo como existencia constitutivamente abierta y libre, sin ningún contenido inicial ni sucesivo, como *nada* del “ser para sí”, y lo ajeno o distinto de esta reflexión o conciencia, de la que forman parte los otros, desde luego, y el cuerpo y el alma de quien reflexiona, “ser en sí” —aunque de la expresión alienación se use muy escasamente y más bien de forma descriptiva, a veces sustituyéndola por la equivalente en su contexto de *alteridad*— y que la posibilidad (“establecer una atadura entre el ser-en-sí, y el ser-para-sí. . . sin caer en un dualismo insuperable”) o la imposibilidad más bien de su superación (“si el en-sí y el para-sí son dos modalidades del ser, ¿no hay en el seno mismo de la idea de ser un hiato y no está su comprensión escindida en dos partes comunicables. . . ?; “el en-sí y el para-sí se excluyen mutua y enteramente”; etcétera),

¹⁸²⁰ Sartre, *L'Être*, 3ª.I.III, pp. 292 y 293. Probablemente lo que yace en el fondo de todas estas concepciones es la intuición difusa e incompleta de la esencia humana como formal y constitucionalmente abierta a las demás realidades, incluidos los demás hombres (cfr. Zubiri, *Sobre la esencia*, cit., supra nota 451, pp. 499 y ss.).

¹⁸²¹ Hegel, *Filosofía del derecho*, § 71 (ed. cit., supra nota 46, p. 91). Como bien señala J. Plamenatz “la autoconciencia, en la forma en que Hegel habla de ella, comprende necesariamente. . . la conciencia de que existen otros”; “el individuo autoconsciente debe ser reconocido como tal por otro, y debe reconocer a éste” (“History as the Realization of Freedom”, en *Hegel's. . .*, cit., supra nota 95, pp. 35 y 46). Quizá se debería añadir, más bien subrayar, que la percepción del otro, y de sí mismo como “un algo contemplado” no es para Hegel sino un estadio, tras el cual el hombre se despoja “de su determinación natural inmediata” (*Enciclopedia*, § 570; ed. cit., volumen III, p. 321).

¹⁸²² *L'Être*, 1ª.I.V, p. 77.

queda por subrayar, digo que este dualismo es el eje mismo de *L'être et le neant*.¹⁸²³

Frente a las cosas, meras existencias *en sí*, "el modo de ser *en sí* de mi conciencia es precisamente el *ser para sí*. Existir para ella [para la conciencia] es tener conciencia de su existencia".¹⁸²⁴ Sobre esta base reposa el ámbito radical de libertad que se impone al hombre como "ser para sí", la angustia de éste al percatarse de que todo depende de su propia decisión —paralela a la sensación de absurdo cuando se percata del carácter gratuito de su facticidad misma— y la "mala fe", como mecanismo psicológico consciente o inconsciente de autodefensa, de intento de aprisionarse la conciencia a sí misma en el mundo,¹⁸²⁵ de pretender el hombre que se halla atado por cualquier tipo de necesidad, actuando en virtud de causas extrañas o distintas de su propia elección o, en definitiva, de querer reducirse a un puro "ser en sí", cuando realmente el hombre es constitutivamente libre, es "para sí", y no existe forma alguna en que pueda dejar de serlo; "dicho de otra forma no hay determinismo, el hombre es libre, el hombre es liber-

¹⁸²³ Hay que remitir aquí a la totalidad del libro, comenzando por la explicación de su título mismo, aunque la base de lo que dejo dicho quedaría someramente demostrada con la lectura de la "Conclusión", cap. I, *En-soi et pour soi: aperçus métaphysiques*, pp. 711-720. La expresión *altérité* en p. 712; las citas del texto son de pp. 711, 715 y 717. La radicabilidad de la escisión fue uno de los blancos de la crítica de M. Merleau-Ponty, *Les Aventures de la Dialectique*, París, 1955, pp. 185 y ss.; a la misma, como común a "muchos pensadores existencialistas", se refiere también E. Mounier, "Perspectives existentialistes et perspectives chrétiennes", en *L'espoir...*, cit., supra nota 1586, pp. 124 y ss. Para Marx, *Tercer manuscrito XVII*; ed. cit., p. 188.

El dualismo insuperable se recalca por sus intérpretes: "el *Pour-soi* constantemente lucha por llegar a ser *En-soi*, por devenir la base firme y estable de su propio ser. Pero este proyecto... se frustra eternamente" (Marcuse, H., "Sartre's Existentialism", en *Studies in Critical Philosophy*, cit., supra nota 294, p. 166); "la conciencia aspira a un En-sí no inerte y muerto, sino consciente de sí mismo, es decir, a mí, a la vez, En-sí-Por-sí: tal proyecto es imposible y contradictorio" (Mueller, F. L., *L'irrationalisme...*, cit., supra nota 1722, p. 127; las cursivas en el original). "El para-sí... [si obtenido]... es la pura nada, la falta de ser" (Masterson, P., *Atheism and Alienation*, Middlesex, 1973; he aquí se añade "la alienación constitutiva del hombre [de Sartre] como proyecto irrealizable"; y con sus propias palabras: "el hombre es una pasión inútil" (pp. 136 y 137).

¹⁸²⁴ *L'imagination*, 8ª ed., París, 1981; al comenzar (p. 1) como tesis, y al acabar (pp. 125 y 126) como conclusión.

¹⁸²⁵ Es éste el fenómeno que ya vimos aparecer en *La transcendence...*, cit., supra, nota 1791, pp. 63 y 81; muy pertinentemente señala Le Bon la conexión entre el mismo y las conductas de "mala fe" (*loc. cit.*, p. 63, nota 60). La acusación de "mala fe" es frecuente; así, dirigida a Bergson y a los por éste influidos ("un deslizamiento perpetuo y sin buena fe"; "un optimismo superficial y sin buena fe") en *L'imagination*, cit., pp. 51 y 65.

tao",¹⁸²⁶ como corresponde a un ser del que es dato esencial el que "se representa al mundo y a sí mismo en el mundo".¹⁸²⁷ "Yo soy mi libertad", dice Orestes al fin convencido (el Orestes del drama contemporáneo frente al Orestes víctima de la fatalidad de la tragedia clásica)¹⁸²⁸ escéptico al principio frente a la aseveración del pedagogo: "hete aquí... liberado de todas las servidumbres y de todas las creencias, sin familia, sin patria, sin religión, sin oficio, libre para todos los compromisos y sabiendo que nunca es necesario comprometerse."¹⁸²⁹ La misma reflexión que Orestes se hace a sí propio, puede ser hecha de otros héroes sartreanos¹⁸³⁰ y de Sartre mismo.¹⁸³¹ La libertad sartreana "no puede reconocerse sino a sí propia para seguir siendo libertad";¹⁸³² puro "para sí", no consiente la atadura de ningún "en sí".

Está, pues, el hombre condenado a ser libre; condenado porque no se ha creado a sí mismo..., libre porque una vez arrojado en el mundo es responsable de todo lo que hace";¹⁸³³ el hombre —aunque pretenda "huir de la angustia [refugiándose] en la mala fe"— no es sino "una libertad que se descubre perfectamente a sí misma y cuyo ser está precisamente en este descubrimiento".¹⁸³⁴ Esta libertad o "ser para sí",¹⁸³⁵ se insiste, existe respecto del "ser en sí" como "un estado

¹⁸²⁶ Sartre, *L'existentialisme...*, cit., pp. 36 y 37. Ver sobre este punto Kaufmann, *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, Nueva York, 1956, p. 295. En Sartre, pues, "el ser-para-sí es constitutivamente libre" y su conciencia es conciencia de libertad; y precisamente a esta conciencia de libertad llama Sartre angustia", como conciencia de un ser libre que libremente tiene que hacerse a sí mismo (cfr. Sotelo, I., *Sartre...*, cit., supra nota 1706, pp. 27 y 28). El tema también en *La Nausée*, según se dijo. La soledad, en Sartre "deja de ser un accidente, una violencia que se hace... [al hombre, y pasa a ser]... una estructura ineluctable de la existencia" (Mounier, E., *Perspectives...*, cit., p. 138).

¹⁸²⁷ *L'imagination*, cit., p. 17.

¹⁸²⁸ Cfr. Leiris, M., "Orestes et la Cité (1943)" en *Les critiques de...*, cit., supra nota 1728.

¹⁸²⁹ *Les Mouches*; acto III, escena II y acto I, escena II. Sobre estos parlamentos del Orestes sartreano reflexionan también J. Corts Grau, "De Nietzsche a Sartre", cit., supra nota 1736, p. 284, y S. Álvarez Turienzo, *El hombre y su soledad*, Salamanca, 1983, pp. 222-227.

¹⁸³⁰ Ver Leclerc, A., "De Roquentin a Mathieu", en Pingaud, B. (ed.), *Sartre*, cit., supra nota 1735, pp. 112 y ss.

¹⁸³¹ Bellour, R., "Un hombre ejemplar", en loc. cit., pp. 27 y ss.

¹⁸³² Willms, B., *Philosophie...*, cit., supra nota 1710, p. 272; así, sigue por cierto Willms, "se mantiene contra toda alienación (*Entfremdung*) y sometimiento" (p. 274).

¹⁸³³ Sartre, *L'existentialisme...*, cit., p. 37.

¹⁸³⁴ *L'être*, 4^a.I.III, p. 642.

¹⁸³⁵ O "nada", o "conciencia" o "libertad de elección"; estas expresiones son virtualmente sinónimas en *L'être et le néant* (cfr. Desan, W., *The Tragic Finale*, cit., supra nota 1706, pp. 96 y ss.). El "ser en sí", en formulación breve aproxi-

de *desintegración* respecto de una síntesis ideal... que jamás *ha tenido lugar*... siempre prefigurada y siempre imposible".¹⁸³⁶

De nuevo, la influencia de Hegel en la construcción del ser en y para sí es notoria, hasta el punto de que hay páginas de Sartre que parecen tomadas directamente de la *Fenomenología*; pero, de un lado, en ésta entre el ser para sí y el ser en sí (entre "el libre actuar", "la conciencia" y "el ser hijo de una realidad que se manifiesta", el "ser originario determinado", ambos del hombre individualizado) no hay una disyunción radical, sino una oposición superable, de forma que, en suma, "el individuo es en y para sí mismo", al tiempo libertad y determinación, y de otro lado incluso el mismo "cuerpo de la individualidad determinada" constitutivo del ser en sí del hombre, "es, al mismo tiempo lo que él ha hecho, su cuerpo es también la expresión de sí mismo producida por él". Aquí mismo ocurre ya una superación primera de la oposición: el cuerpo del hombre "es, a la par, un signo que no ha permanecido una cosa inmediata y un [signo] en el que el individuo sólo da a conocer lo que él es, en cuanto pone en obra su naturaleza originaria".¹⁸³⁷

Puede añadirse que para Sartre todo intento de disimular la realidad de la desintegración o disociación intrínseca al hombre, entraña una forma de autoalienación en cuanto extraña al hombre de su verdadera naturaleza. Profundizar sobre todo ello aquí, mucho más hacerlo sobre su valor verdadero como tema filosófico, teológico o poético,¹⁸³⁸

mada, es todo lo que es, y más concretamente todo lo que es en cuanto fenómeno percibido por él "para sí".

¹⁸³⁶ La "totalidad indisoluble del en-sí y el para-sí" se hallaría en un ser "causa de sí". El *ens causa sui* "sería el en-sí fundado por el para-sí e idéntico al para-sí fundante". Sería Dios en suma, cuya posibilidad niega Sartre sin solidez argumental, aunque niegue con rigor la posibilidad de que el hombre llegue a serlo (*L'Être*, conclusión, I; pp. 716 y 171; las cursivas en el original).

¹⁸³⁷ *Fenomenología*, C.A.A.(V).A.e, ed. cit., p. 185; las referencias podrían multiplicarse, pero las dadas son especialmente significativas, creo; pertenecen a la reflexión de Hegel sobre "la relación entre la autoconciencia y su realidad inmediata" que se abre con la tesis *Das Individuum ist an und für sich selbst* (*Phänomenologie*, ed. cit., p. 233).

¹⁸³⁸ Digo teológico porque una versión de este dualismo se utiliza por Sartre como argumentación para discutir la posibilidad de la creación *ex nihilo* (*L'Être*, Intr. VI; pp. 32 y ss.); la argumentación, dicho sea de paso, es sumamente pobre, como en general todas las suyas tendentes a negar la trascendencia; "habría derecho a esperar algo mejor de un filósofo profesional" se ha dicho (Allen, E. L., *Existentialism from Within*, Nueva York, 1953, p. 92). No estamos ante las reflexiones de un filósofo, sino ante el mero desahogo" (Corts Grau, I., "De Nietzsche a Sartre". cit., *supra* nota 1736, p. 278). Ver también Desan, W., *The Tragic Finalé*, cit., *supra* nota 1706, pp. 12-14 y 181-184. Y digo poético porque el *Je est un autre*

rompería por completo el equilibrio de la exposición; quizá, sin embargo, podrían concluirse estas referencias marginales añadiendo que en estas concepciones según las cuales toda cesión a las compulsiones externas es una forma de mala fe o disimulación, posiblemente pueda percibirse alguna veta de la mantenida influencia sobre el existencialismo de Nietzsche; efectivamente, para éste “la ‘facultad de adaptación’ es una actividad de segundo orden, una simple ‘reacción’... por la que se desconoce la esencia de la vida” (que es libre arbitrio como *voluntad del poder*); Nietzsche habla de “resentimiento” o de “mala conciencia” para describir la actitud de quien piensa “yo sufro; ciertamente alguien debe tener la culpa”;¹⁸³⁹ la misma pregunta básica, “si todo está determinado, ¿cómo puedo yo disponer de mis actos?”, se la formuló también Nietzsche.¹⁸⁴⁰ Quizá la radicalización de Sartre se halle en que, incapaz de soportar su libertad, el hombre siempre y necesariamente hace de ésta mala fe, con lo cual la apología de aquélla remite a la constitución fáctica de ésta, y en ella genera “la devaluación constante y permanente de todos los valores y de todos los contenidos éticos”.¹⁸⁴¹

5. *Poseer y donar*

De forma inesperada y episódica hace su aparición en *El ser y la nada* una singular forma de alienación en la que resuenan también

está ya en la poesía de Rimbaud y se cita además como ejemplo de autoalienación (Fischer, E., “Reflexiones...”, *cit.*, *supra* nota 1131, p. 282); Sartre da una explicación poco convincente de la frase en *La transcendence...*, *cit.*, *supra* nota 1791, p. 78.

¹⁸³⁹ *Genealogía de la moral*, II.12 y III. 15; “Fragmentos”, en Deleuze, G., *Nietzsche*, París, 1971, pp. 74 y 77 (en la trad. de Sánchez Pascual, ver pp. 148 y 149). Sobre Nietzsche como ingrediente del existencialismo, Warnock, *Existentialism*, *cit.*, *supra* nota 1121, pp. 13 y ss. La temática reaparece en Sartre en los mismos términos, al criticar como falso “un determinismo orgánico o psicológico —o de otro tipo, por ejemplo, ‘a causa de la acción del medio, a causa de la sociedad’— [en virtud del cual] las gentes se sentirían reaseguradas y dirían: en fin, así somos, no hay nada que hacer” (*L’existentialisme...*, *cit.*, p. 59).

¹⁸⁴⁰ *La voluntad del poder*, IV; en Deleuze, G., *cit.*, *supra* nota 1155, p. 92. Sobre la influencia de Nietzsche en el existencialismo, ver también Mounier, F., *L’espoir...*, *cit.*, *supra* nota 1586, pp. 69, 72, 86, 89-91, 113, etcétera; concretamente sobre Camus, ver Werner, E., *De la violence...*, *cit.*, *supra* nota 1720, pp. 62 y 63, 74-75, 117, etcétera.

¹⁸⁴¹ Philonenko, A., “Liberté et mauvaise foi chez Sartre”, en *Rev. de Métaphysique et de Morale*, núm. 2, 1981, p. 158.

ecos lejanos de Hegel.¹⁸⁴² La posesión o propiedad (no hay precisión jurídica en la terminología, ni ésta es aquí necesaria) de bienes u objetos materiales “es una relación mágica”, en virtud de la cual “yo soy estos objetos que yo poseo”, constituyendo la posesión una especie de re-creación continua del objeto poseído a costa de mí mismo; “cuando poseo me alieno en beneficio del objeto poseído”. Se trata, por lo demás, de “una relación *simbólica e ideal*”, porque —independientemente de que mis posesiones puedan no tener otro uso que precisamente el no ser usadas, testimonios frágiles quizá del *status* del poseedor—¹⁸⁴³ aun usadas, ni siquiera en la utilización más intensa obtendré el gozo pleno ni, por tanto, la posesión completa de lo apropiado que, como algo externo, nunca me será completamente penetrable; salvo que lo destruya, en cuanto que “la destrucción . . . realiza la apropiación, porque el objeto destruido no está ya ahí para mostrarse impenetrable”;¹⁸⁴⁴ de ahí que “el reconocimiento de la imposibilidad existente para poseer un objeto” sea la fuente de “un deseo violento de destruirlo”,¹⁸⁴⁵ como único acto capaz de consumir mi posición verdadera.

Incidentalmente: porque no falta aquí tampoco una nota desagradable, la generosidad y su expresión en la donación no son sino una forma de destrucción; “la donación es un gozo ávido y breve, casi sexual; donar es gozar posesivamente del objeto que se dona, es un contacto a la vez, de destrucción y apropiación”,¹⁸⁴⁶ “como la avaricia o el racismo, no es [la generosidad] más que un bálsamo secreto para curar nuestras llagas internas que acaba por envenenarnos”.¹⁸⁴⁷ Paradjicamente la avidez por la posesión de las cosas materiales persiste tanto en su destrucción como en su enajenación gratuita; el voto de pobreza, se diría, va contra el de castidad. Por lo demás, parece obvio que estas reflexiones sobre la donación o el regalo tienen escaso fundamento psicológico y etnológico. En general, salvo el “regalo simple” a los íntimos tanto en las sociedades contemporáneas como en las pri-

¹⁸⁴² *Filosofía del derecho*, § 45: “como voluntad libre yo soy un objeto para mí mismo en lo que poseo”.

¹⁸⁴³ Esto será descrito por E. Fromm precisamente como una manifestación de nuestra alienación en las cosas (“*Entfremdung: vom Alten Testament bis zur Gegeuwart*”, en H. H. Schrey, ed., *Entfremdung*, Darmstadt, 1975, pp. 72 y 73).

¹⁸⁴⁴ Toda esta elaboración en *L'être*, 4^a.II.II, dedicado justamente a *Faire et avoir: la possession*; las citas de pp. 681-683; las cursivas en el original.

¹⁸⁴⁵ *L'être*, p. 683. Quien quiera puede ver en todo esto una fundamentación del *atque abutendi* que las escuelas viejas incluyeron en la definición del derecho de propiedad.

¹⁸⁴⁶ *Idem*, 4^a.II.II; p. 684.

¹⁸⁴⁷ *Les mots*, ed. *cit.*, *supra* nota 1734, p. 92.

mitivas (“alienación mística del donante), la donación *inter vivos* suele velar formas de intercambio recíproco con contraprestación no fija y aplazada, uniendo estrechamente la convención social a la utilidad económica.¹⁸⁴⁸

En la creación, en cambio, especialmente en la creación artística, hay para Sartre un “refinamiento de la apropiación”, si se mantiene ésta sobre lo creado, porque al reencuentro o recreación que supone toda posesión se une la visión de mi conciencia que lo ha concebido, que, con fórmula casi aristotélica, “está perpetuamente en acto” en la obra.¹⁸⁴⁹ La poesía, a diferencia de la prosa —con independencia de que sea además “una especie de regresión hacia un mundo inocente”— se caracteriza porque el poeta “se siente no ya el usuario sino el propietario del lenguaje”; es por ello un ámbito de creación.¹⁸⁵⁰

III. CRÍTICA DE LA RAZÓN DIALÉCTICA

La perspectiva parece cambiar por completo en el libro I de la *Crítica de la razón dialéctica*. La alienación —designada así, específicamente— ocupa ahora una posición central, pero la elaboración sobre ella no recuerda externamente a la de *El ser y la nada*, no ya en los sentidos que se asignan al término, completamente distintos, sino en la temática de fondo en la que el término se inserta, quizá porque en efecto el énfasis se traslada ahora hacia el individuo precisamente en cuanto situado en el seno de estructuras sociales “que limitan y alienan sus actividades”.¹⁸⁵¹

1. La escasez condicionante de la alienación

El enfoque se hace desde la noción estrictamente económica de escasez (*rareté*) erigida en base de toda la reflexión subsiguiente.¹⁸⁵²

¹⁸⁴⁸ Ver el cap. IV, “The Spirit of Gift”, de M. Sahlins, *Stone Age Economics*, Londres, 1972; la referencia de p. 181. El clásico sobre el tema es el *Essai sur le don*, de M. Mauss (reedición París, 1966; original de 1923-1924).

¹⁸⁴⁹ *L'être*, 4ª.II.I; pp. 665 y 666.

¹⁸⁵⁰ Ver, con las referencias pertinentes de Sartre, Jean, R., “La palabra poética”, en Pingaud, B. (ed.), *Sartre, cit., supra* nota 1735, p. 98.

¹⁸⁵¹ Estructuras “masivas y opresivas” (Craib, I., *Existentialism... cit., supra* nota 1728, p. 9).

¹⁸⁵² Este punto de partida no es seguro que sea marxista; el propio Sartre se sorprende de que la rareza o escasez aparezca con ambigüedad y relevancia escasas “en las interpretaciones de Engels y frecuentemente también en las de Marx” (*Crítica*, I.C.1; p. 219). Se puede no obstante aceptar la afirmación de que en la *Crítica*