

La comunidad imposible: atisbos sartreanos

The Impossible Community: Sartre's Insights

MERCÈ RIUS

Universidad Autónoma de Barcelona

RESUMEN. En este artículo se aborda la ontología sartreana a modo de precedente de la actual filosofía política que constata la imposibilidad del ser-en-común. Para ambas son Hegel y Heidegger los referentes de que distanciarse. Solo que los pensadores de la imposible comunidad no se abstienen de especular sobre la muerte, aunque nieguen su sentido. En cambio, para Sartre es esencial la incompatibilidad entre la muerte y la libertad del existir, así como la defensa del realismo. Se sigue aquí la pista a su concepto de lo real, a la vez que a su actitud tan propensa como adversa al materialismo.

Palabras clave: Disgregación ontológica; comunidad inoperante; impolítico; irrealizables; ser-para-otro.

ABSTRACT. In this paper, Sartre's ontology is regarded as a precedent of the current political philosophers who state the impossibility of a being-in-common. In this sense they all distance themselves from Hegel and Heidegger, except that the thinkers of the impossible community cannot avoid speculating about death even if they deny that it has any sense. For Sartre though, the incompatibility between death and the freedom to exist remain essential, as well as a defense of realism. Moreover, this paper traces Sartre's concept of the real and both his tendency and opposition to materialism.

Key words: Being-for-other; inoperative community; ontological disaggregation; unpolitical; unrealizables.

Nunca me he propuesto una lectura metódica ni sistemática de la filosofía de Sartre. Prefiero tirarle de los hilos que me interesan y seguirlos mientras pueda: generalmente hasta que “se escapan” (como dicen las costureras) de la trama discursiva y, en vez de hilar, se deshilachan. A ese talante no se le antoja defecto, sino más bien virtud, que el planteo teórico de la llamada por el autor “disgregación ontológica” corresponda a una ontología en sí misma disgregada. No en vano calificó él de ensayo a su obra principal: *El ser y la nada. Ensayo de una ontología fenomenológica*. A mi juicio, Sartre no admitía por

las buenas la completa ausencia de fundamento. Pero, como trataré de explicar enseguida, desarrolló sus reflexiones en el ambiguo plano de la des-fundamentación, esto es, sin perder de vista el fundamento aun sin otorgarle carta de naturaleza.

En la ontología sartreana, la realidad-humana como presencia de los otros representa un límite para la tendencia de la imaginación del solitario a *lo irreal*.¹ No obstante, la mirada del Otro –y la propia habla, o sea, el acto lingüístico– da a su vez origen a los *irrealizables*:

¿Quién no ha sentido una profunda decepción al no poder, después de un largo exilio, *realizar* a su retorno que “*está [est] en París*”? Los objetos están ahí y se ofrecen, familiares, pero yo no soy más que una ausencia, la pura nada que es necesaria para que *haya* un París. Mis amigos y allegados me ofrecen la imagen de una tierra prometida cuando me dicen: “¡Por fin! ¡Has vuelto! ¡Ya estás en París!”; pero el acceso a esta tierra prometida me está enteramente negado.²

Cierto que *los irrealizables son reales*, mientras que no lo son los objetos imaginarios. Sartre ha precavido al lector sobre la rechazable confusión entre unos y otros justo antes del pasaje citado. Ello no quita que la sociedad de la comunicación haya ratificado con creces –basta con pensar en las redes sociales *on line*– el diagnóstico que no salió precisamente, todo hay que decirlo, de filas sartreanas.³ Nuestra sociedad es la del espectáculo, de la apariencia por la apariencia, respecto a la que ya nadie se preocupa (como Nietzsche se preocupaba aún) de si esconde la verdad, la usurpa, la sustituye –¿o qué, si no? En definitiva, el mundo actual fomenta *la evidencia no persuasiva* de la mala fe ante la realidad generada por la técnica: lo mismo se cree para no creer que no se cree para creer.⁴ En semejante situación, diríase muy conveniente apostar por algo de realismo. Pero, a decir verdad, no sé en qué medida puede aún ayudarnos Sartre, pues era bastante menos realista

¹ De ahí el guión de “realidad-humana”. No solo por traducir (en la edición francesa de la época) el *Dasein* heideggeriano; sino porque la realidad es humana. Para Sartre, el sentido de lo real –el acto de aprehensión de lo real– pertenece a la conciencia. Pero el individuo (*l’homme seul*) sigue siendo humano aunque la plena experiencia de lo real no la obtenga sino en la soledad de su ser consciente. Cf. Rius, M., *Quatre essais sur Sartre*, L’Harmattan, París, 2010, pp. 23-60.

² Sartre, J.-P., *El ser y la nada*, Alianza, Madrid, 1989, p. 551. En francés, *irréalisable* significa no realizable, pero también no apercibido o reconocido. Cf. Rius, M., *op.cit.*, pp. 61-196.

³ En *La sociedad del espectáculo* (1967), de Guy Debord.

⁴ Sartre, J.-P., *op.cit.*, pp. 101-104.

de lo que pretendía. Así le entiendo, y avala mi impresión una pensadora ecuánime: Sarah Kofman.⁵

Es de agradecer, ante todo, que el realismo sartreano se abstenga de afirmar la universalidad de lo real; ello en la medida en que, a diferencia de la *verdad* –que es comunicable, luego universalizable–, la *realidad* –en cuanto “realizable”, es decir, apercibida como tal por cada individuo– no se transmite de unos a otros (la imposible vivencia del “¡ya estás en París!”). Ahora bien, no faltarán quienes lamenten que tal concepción de la realidad no animara a Sartre a abrazar el materialismo, habiendo elementos en su obra que resultan cuando menos afines a este.⁶ Y no lo digo, justamente, por la *Crítica de la razón dialéctica*, que del materialismo histórico asume el historicismo, pero no el materialismo. Dicha afinidad la encuentro en el sesgo que dan a sus tesis ontológicas algunas de sus obras literarias, o acaso mejor dicho, de ficción (ya que también *El ser y la nada* contiene no poca literatura). En ese aspecto, orientaron mis lecturas del autor los personajes de Roquentin y Hilda, sobre todo el primero.⁷ Los considero dos buenas ilustraciones de lo que Sartre entendía por materialismo; en una doble vertiente (negativa a ojos de Roquentin, positiva a los de Hilda). Me fundo, por añadidura, en una peculiaridad que los distingue: si el materialismo se erige en rechazo del teleologismo, ambos personajes, contradiciendo la propia ontología sartreana, *carecen de proyecto*, no se deciden por finalidad ontológico-existencial ninguna.⁸

Aparte de los habituales escrúpulos frente a la “contaminación” literaria de la filosofía, que creo haber desestimado abiertamente al expresar mi actitud favorable hacia las “disgregaciones”, por lo que a Sartre atañe, dichos recursos extrafilosóficos en concreto pueden suscitar otras objeciones a las que reconozco mayor solvencia. Por ejemplo, si se objeta que *La náusea* es un trabajo anterior a *El ser y la nada*. De confrontar ambos textos para advertir una posible evolución, la última palabra la tendría el segundo, no viceversa. Por lo demás, se ha señalado con mayor o menor insistencia que el contexto teórico

⁵ Para Kofman, que cita al respecto un trabajo de Denis Hollier sobre Sartre, este pone toda su obra bajo el signo de la imaginación aunque no cese de afirmar lo contrario. Kofman, S., *Seductions. De Sartre à Héraclite*, Galilée, París, 1990, p. 159.

⁶ Sin ir más lejos, lo lamentaba Simone de Beauvoir por razones de militancia política.

⁷ Como es sabido, de la novela *La náusea* y la obra de teatro *El diablo y el buen Dios*, respectivamente.

⁸ Adorno dice de Sartre que “su teatro de ideas sabotea aquello para lo que inventó las categorías.” Adorno, Th. W., *Notas sobre literatura*, O.C., vol. 11, Akal, Madrid, 2003, p. 397. Cf. Rius, M., “Adorno y Sartre: la estética del compromiso”, *Daimon*, nº 41, 2007, pp. 91-104. Para la carencia de proyecto de Hilda: Rius, M., *De vuelta a Sartre*, Crítica, Barcelona, 2008, pp. 227-263; *Quatre essais sur Sartre*, cit., pp. 163-173.

de la novela no era aún la ontología de influencia heideggeriana, sino la adaptación crítica de la fenomenología de Husserl, iniciada en *La transcendencia del Ego*, el artículo coetáneo de *La náusea*. Y no me cabe la menor duda de esta precisión. Incluso quisiera refrendarla aduciendo ahora, sin atenuantes, un cambio significativo entre dicho artículo crítico y la ontología elaborada unos años más tarde. Leemos en *El ser y la nada*:

Así, la conciencia, desde que surge, por el puro movimiento nonadador [néantisant] de la reflexión, se hace *personal*: pues lo que confiere a un ser la existencia personal no es la posesión de un Ego –que no es sino el signo de la personalidad–, sino el hecho de existir para sí como presencia a sí.⁹

No parecía ir en esa dirección lo afirmado previamente en *La transcendencia del Ego*:

Podemos entonces formular nuestra tesis: la conciencia trascendental es una espontaneidad impersonal. Se determina a existir a cada instante sin que se pueda concebir nada *antes de ella* [...] Nos parece que esta espontaneidad monstruosa está en el origen de numerosas psicastenias. La conciencia se espanta de su propia espontaneidad porque la siente *más allá* de la libertad [...] Todo ocurre, pues, como si la conciencia constituyera al Ego como una falsa representación de sí misma [...]¹⁰

Por el momento, en lo relativo a la diferencia observable entre ambos textos, me limitaré a comentar que, habiendo apoyado reiteradamente mis trabajos en la conexión de las citadas tesis de ese artículo con el mundo fabulado de *La náusea*, la lectura –tras inexcusable demora– del último escrito de Deleuze me sorprendió gratamente por la nota en que define la crítica sartreana a Husserl como propuesta de un “campo transcendental sin sujeto”.¹¹ Quizá no hubiera debido sorprenderme, teniendo en cuenta que el nietzscheanismo

⁹ Sartre, J.-P., *op.cit.*, p.136. Me permito sustituir “nihilizador” por “nonadador” (que le quita a “anonadar” la “a” inicial como *néantir* a *anéantir*) porque, a mi juicio, el primer término –de la misma raíz que “nihilismo”– connota precisamente lo que Sartre quiere evitar: la negación como aniquilación. Se trata, por el contrario, de la asombrosa *transcendencia* propia de una “nadería”: la conciencia.

¹⁰ Sartre, J.-P., *La transcendencia del Ego. Bosquejo de una descripción fenomenológica*, Calden, Buenos Aires, 1968, pp. 74-76.

¹¹ Deleuze, G., “La inmanencia: una vida...”, en *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, Pre-Textos, Valencia, 2007, pp. 347-351. En cuanto a mis trabajos, son sobre todo los aquí referenciados.

de Deleuze no bebió del de Heidegger, a lo mejor porque le resultaba este ya demasiado omnipresente.¹² Sí que han pasado por la interpretación heideggeriana, en cambio, la mayoría de los nietzscheanos actuales que descartan a Sartre con el comodín de que nunca renunció al cartesiano *sujeto de las representaciones*. Por lo demás, quienes así razonan siguen liados con el problema de la *alteridad*, como si dicha noción no fuera un puro indicador de la representación misma. Al fin y al cabo, el vocablo “otro” nada significa fuera de contexto; por sí solo no hace más que indicar la relación –discursiva, luego representativa– con “uno”.¹³

La originalidad de Sartre en el tratamiento del Otro como conciencia, en vez de Ego, responde a una tensión que ya Kant plasmó con gran acierto en la fórmula de la “insociable sociabilidad” de los humanos. No obstante, dentro del sistema, el conocimiento racional abría la *posibilidad* de superar esa contradicción inherente a la existencia empírica. El problema solo se vuelve insoluble cuando tal posibilidad depende de la *posibilización* en que consiste la propia existencia, esto es, la existencia del individuo como ser libre y/o contingente. Entonces se pone de manifiesto una *imposibilidad*, la del sostenido error que culminó en Hegel: el idealismo. Arremete contra este el sobrecitado pasaje de *El ser y la nada*:

Toda [antes: “cada”] realidad-humana es una pasión, por cuanto proyecta perderse para fundar el ser y para constituir al mismo tiempo el en-sí que escarparía a la contingencia siendo fundamento de sí mismo, el *Ens causa sui* que las religiones llaman Dios [...] Pero la idea de Dios es contradictoria, y nos perdemos en vano: el hombre es una pasión inútil.¹⁴

Nunca se realizará la síntesis del en-sí y el para-sí. El kantiano Ideal de la razón es una totalidad que –contra la pretensión hegeliana– no puede realizarse. Pero ¿cómo habrá que entender semejante irrealizable? ¿Como lo que no puede ocurrir, o como algo de lo que, si ocurriera, nadie podría tener auténtica experiencia? Naturalmente, el autor parte de un principio que mantendrá incluso en la *Crítica de la razón dialéctica*, con las consiguientes dificultades para la praxis revolucionaria: solo la libertad individual posee rango ontológico, y de ella depende la libertad política o del grupo. Entonces, si el ser-para-sí

¹² Cabría aquilatar, de todos modos, hasta qué punto también él se guió por el enfoque temático del pensamiento nietzscheano puesto en circulación por Heidegger.

¹³ Cf. Rius, M., *Contra filósofos. O ¿en qué se diferencia una mujer de un gato?*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2014, especialmente cap. VII, X.

¹⁴ Sartre J.-P., *El ser y la nada*, cit., p. 637.

o conciencia de existir no logra “realizar” el absoluto, ¿se sigue necesariamente de su impotencia la de la humanidad toda? Hegel juzgó, por el contrario, necesaria la superación dialéctica de lo individual en lo comunitario. Solo que la ontología sartreana zanja el asunto con una rotunda negativa a la hegeliana filosofía de la historia. Se muestra decisiva al respecto una elección terminológica en el pasaje citado, que habla de la/toda realidad-humana, no del ser-para-sí como tal. Por un lado, “toda” significa ahí “cada”; por otro, aunque se refiere al para-sí, el autor no lo aborda en cuanto ser consciente, sino como parte integrante de la realidad-humana. En conclusión, el fracaso lo padece (“pasión inútil”) la realidad-humana, que se compone (y se descompone, según veremos enseguida) de ser-para-sí más ser-para-otro:

Sin duda, nuestra realidad-humana exige ser simultáneamente para-sí y para-otro, pero nuestras actuales investigaciones no se proponen la constitución de una antropología. Quizás no sería imposible concebir un para-sí totalmente libre de todo para-otro, que existiera sin sospechar siquiera la posibilidad de ser un objeto. Solo que este para-sí no sería “hombre”.¹⁵

La objetivación del ser-para-sí como ser-para-otro en virtud de la “mirada” ajena está en el origen de los irrealizables; dicho ahora en términos más precisos, está en el origen de realidades que el ser-para-sí no puede “proyectar” a modo de posibilidades propias. Ahora bien, la imposibilidad de la (hegeliana) reconciliación o autofundamentación del Absoluto no obedece al fenómeno de la mirada, que se limitará a expresarla. Pero, antes de adentrarnos en ello, volvamos aún sobre la pregunta anterior: ¿cabe una realización no experimentable por nadie? Hallaremos una respuesta en *Verdad y existencia*:

Sin embargo, la muerte del género humano sería totalización *real* por detención absoluta de la cuenta [...] En tanto que una totalización del género humano siempre es posible, *hay una verdad del género humano* [...] En cualquier caso, hace falta *alguien para cerrar los ojos de la humanidad*. Y dado que ese alguien es imposible por principio, el hombre es el obrero de una verdad que nunca nadie conocerá.¹⁶

No se nombra ahí a la realidad-humana, sino al género humano y la humanidad. Pero, siendo la verdad humana, se admite su existencia como verdad absoluta que nadie podría “realizar”, pese a la realidad de la totalización en que consistiría –según afirma en cursiva (primera línea de la cita) el propio

¹⁵ *Ibid.*, p. 309.

¹⁶ Sartre, J.-P., *Verdad y existencia*, Paidós-ICE/UAB, Barcelona, 1996, p. 157.

Sartre. ¿Cómo explicarlo? Pues en el sentido de que el enunciado “el hombre es el obrero” alude a una *obra* cuya realidad-realizada (el guioncito es mío) pertenece a la praxis y en ella se consume, dado que ningún ser humano llegará nunca a tener conocimiento de la misma. Desde esa perspectiva, *Verdad y existencia* constituye una inflexión respecto a *El ser y la nada*, así como un paso adelante hacia la *Crítica de la razón dialéctica*. Sin embargo, pese a su transitividad, vale la pena detenerse en lo que significa el pasaje en cuestión para un supuesto de *El ser y la nada* tan esencial como problemático.

Hacia el final del capítulo dedicado a la mirada, y a punto de abordar la fenomenología del cuerpo, Sartre atisba una estructura ontológica (de hecho, una des-estructura) que justificaría anticipadamente el fracaso corroborado al terminar el libro:

En este sentido, todo ocurre como si los otros y yo [*moi-même*] fuéramos señal del vano esfuerzo de una totalidad de para-sí por recuperarse y por implicar lo que ella *ha de ser* en el modo puro y simple del en-sí [...] Así nacería el cisma del para-otro; y esta división dicotómica se repetiría al infinito para constituir *las* conciencias como migajas de un estallido radical [...] Así, la totalidad que no es lo que ella es siendo lo que ella no es, por un esfuerzo radical de arrancamiento de sí, produciría doquiera su ser como un en-otra-parte: el centelleo de ser-en-sí de una totalidad quebrada, siempre en otra parte, siempre a distancia, jamás en sí mismo [*lui-même*], mantenido no obstante siempre en el ser por el perpetuo estallido de esa totalidad; pues bien, tal sería el ser de los otros y de mí mismo como otro.¹⁷

El “como si” inicial (“todo ocurre como si...”) remite al asentimiento que le precede: “Hegel parece tener razón” en cuanto a la implicación de *totalidad y verdad*. Sartre lucha contra el idealismo, pero no acaba de renunciar al Espiritu –libre frente a la materia. No obstante, se mueve en dirección opuesta a la constitución hegeliana de la intersubjetividad, y bosqueja una especie de dialéctica en suspensión; mas no la llamada así por Benjamin, tan renuente a la subjetividad. Ahora bien, la imposible síntesis del ser-en-sí y el ser-para-sí no se debe a que el ser-para-sí y el ser-para-otro se relacionen por disgregación, disgregándose. En rigor, el estallido –con el centelleo que le acompaña– le acontece al en-sí, dada su preeminencia ontológica. Se trata del *acontecer* que es el nacimiento *en él* de cada para-sí. Entonces, la disgregación se produce entre el en-sí y el para-sí; de modo que es perpetua y originaria: existe reproduciéndose a perpetuidad.

¹⁷ Sartre, J.-P., *El ser y la nada*, cit., pp. 326-327.

Si, de todas formas, hay la posibilidad de que la verdad absoluta se realice como totalidad lograda –al malograrse– por la extinción del género humano, una primera pregunta se forja con malicia antihegeliana: luego ¿la realización del Ideal estribaría en la muerte del lenguaje? Se cumpliría así la profecía nietzscheana sobre el “universo centelleante” de los animales lingüísticos.¹⁸ Pero lo que de veras interesa a un realista es si las tesis de *Verdad y existencia* enlazan (o, por el contrario, rompen) con la “disgregación perpetua” de *El ser y la nada*. Hemos visto que en aquella serie de reflexiones datada en 1948 se establece la realidad de la hipotética totalidad-verdad por ser obra de la acción humana. No obstante, cabría preguntarse qué entiende ahí Sartre por real considerando que nadie podría realizar –en el sentido de asumir o reconocer, y aún menos proyectar hacia el futuro– la muerte de la humanidad. Ni siquiera el responsable material, si lo hubiere, de la deflagración nuclear causante del exterminio sobreviviría al *acontecimiento*, que, por tanto, restaría privado de *sentido*.¹⁹ El hombre es el único animal que muere, en vez de desaparecer sin más de la faz de la tierra, porque existe la conciencia –la mirada– del Otro. Entiéndase, pues, que muere cada realidad-humana porque entraña el ser-para-otro; el ser-para-sí nada tiene que ver con ello.²⁰ De ahí que, cuando muere el individuo, la realidad de su muerte quede en manos de otros, pero la muerte de la humanidad, en manos de nadie.

El individuo no puede “realizar” su propia muerte. Ciertamente que la de la humanidad –sin testigos– sería un acontecimiento que tampoco experimentaría nadie como un irrealizable ante el que la conciencia propia mantendría una incredulidad sin remedio. Solo que el no convertirse en un irrealizable no lo haría más real.²¹ Al fin y al cabo, tras la desaparición de toda realidad-humana, el en-sí ya no aparecería (sumido en el “apagón”) ante conciencia alguna, pero seguiría existiendo –eterno, incambiable, es decir, invulnerable. ¿No nos lleva esto a dudar del poder de la praxis humana para incidir *realmente* en el Ser?²² ¿No estará la propia acción de los hombres tocada de irrealidad? Quizá deba

¹⁸ Me refiero, claro está, al inicio de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*.

¹⁹ He ahí el argumento de Sartre contra el suicidio, aunque su rechazo del mismo no es incondicional.

²⁰ Sin el Otro no moriría, pero tampoco seguiría existiendo en la memoria y los proyectos de los vivos.

²¹ Nótese la diferencia entre “lo irrealizable” y “un irrealizable”. Este es real, como se dijo. Su realidad le viene a cada para-sí de los otros (que lo han realizado), pero él mismo lo sostiene en la existencia, como “su” irrealizable, en la medida en que lo vive con extrañeza.

²² Ante la imposibilidad de decir nada del ser-en-sí (más allá de negarle las estructuras del para-sí), Sartre lo compara con el Ser de Parménides.

temerse que la mala fe de la sociedad contemporánea –su concepto de verdad reducida a evidencia no persuasiva– acabe mostrándose, paradójicamente, como la conducta más auténtica.²³

El intento de responder a esas preguntas se subordina, desde luego, a lo que se entienda por “realidad”. El propio Sartre deja abierto un interrogante en las conclusiones provisionales al final de *El ser y la nada*:

Pero, aquí, como en la filosofía griega, se plantea una cuestión: ¿a qué llamaremos *real*, a qué atribuiremos *el ser*? [...] ¿Al en-sí puro, o al en-sí rodeado de ese manguito de nada que hemos designado con el nombre de para-sí?²⁴

No se trata de una disyunción exclusiva, aunque por la razón opuesta a la que tiende a sugerir la doble pregunta, formulada como si el en-sí no bastara y tuviera que agregársele el para-sí. Antes bien, el en-sí se basta y sobra; de ahí que, en vez de refrendarlo, el para-sí lo aligere (del ser “sobrante”) con su propia existencia, que transcurre –o mejor dicho, se temporaliza– “nonadándolo”. Así pues, en tanto que existe como negación del en-sí, es el para-sí quien le debe a este la realidad. En cambio, tras la desaparición del género humano, el en-sí permanecería. Ahora bien, el para-sí le debe al en-sí la realidad, pero no el ser. Lo impide su condición libre. Dicho de otro modo, el para-sí no acepta sin más lo que le viene dado. Por esto solo dará cabida a la realidad (del en-sí) en forma de realidad-humana. Siendo la realidad-humana coexistencia del ser-para-sí y el ser-para-otro, a través de *su* ser-para-otro tiene el para-sí experiencia del en-sí.²⁵ Ello explica que la presencia del otro refrene los excesos imaginativos de la conciencia solitaria; pero también que le genere *un sinfín de irrealizables*. Y es que el para-sí escapa de todo lo fijo, de cuanto podría detenerle. No en vano se constituye espontáneamente como “presencia a sí”. Sartre entiende por tal un juego de reflejos que imposibilita la “identidad”. El para-sí, en definitiva, resulta extraño a lo real, y mantiene la extrañeza aunque no pueda ni deba ignorar en su ser-para-otro la realidad del en-sí:

No hay ser para la conciencia fuera de esa precisa obligación de ser intuición que revela algo. Y esto ¿qué quiere decir, sino que la conciencia es lo *Otro* platónico? Son conocidas las bellas descripciones que el Extranjero del

²³ La mala fe responde a la estructura ontológica del para-sí, que es lo que él no es y no es lo que él es. Sartre alude a esa estructura al referirse al “estallido”.

²⁴ Sartre, J.-P., *El ser y la nada*, cit., p. 643.

²⁵ Sartre recalca que el ser-para-otro es *mi* ser-para-otro; por así decirlo, la “imagen” de mí tal como aparece a las otras conciencias. Solo que tal aparición (el fenómeno) depende de ellas y no de mí.

Sofista da de eso otro, que no se puede captar sino “como en sueños”, que no tiene más ser que su ser-otro [...] Ser-otro que el ser es ser conciencia (de) sí en la unidad de las ek-stasis temporalizadoras. ¿Y qué puede ser, en efecto, la alteridad, sino el paso cruzado de reflejado y reflejante que hemos descrito en el seno del para-sí? Pues la única manera en que lo otro puede existir como otro es la de ser conciencia (de) ser otro.²⁶

El para-sí no puede ser otro para “sí mismo” porque no existe un tal sí-mismo; en palabras del propio autor: “Hemos mostrado, al contrario, que el *sí* [*soi*], por principio, no podía habitar la conciencia.”²⁷ Pero la alteridad u otredad es una posición relativa. Máxime tratándose de la realidad-humana, en que cada uno es un otro para el otro. Pues bien, ese breve excursus sobre el diálogo platónico ilumina la anterior imagen del “estallido”, y muy especialmente las últimas palabras citadas, que dejé pendientes de comentario: “tal sería el ser de los otros y de mí mismo como otro.” El mí-mismo como otro no lo es el ser consciente respecto a sí, tampoco como otro respecto a los otros – sino como para-sí respecto al en-sí. En cambio, pese a las náuseas del solitario ante la materialidad de lo “viscoso”, el en-sí nunca será lo otro de la conciencia: “No cabe, pues, que nos interroguemos sobre la manera en que el para-sí puede unirse al ser, ya que el para-sí no es en modo alguno una sustancia autónoma.”²⁸ No cabe ya ninguna duda sobre la lectura correcta de la citada disyuntiva sartreana en cuanto a lo que debería llamarse real. Ni reciprocidad ni competencia se da entre ambas regiones de ser: la otredad –respecto a la eterna inmutabilidad del en-sí– le viene al para-sí de la *temporalización* con que se sostiene en la existencia.

En definitiva, el para-sí no se agrega al en-sí, se desagrega de él. Según vimos, la disgregación ontológica entre conciencias (el ser-para-otro) se limita a expresar en la realidad-humana una disgregación fundamental u originaria: la que acontece entre el en-sí y el para-sí, al reproducirse perpetuamente el “acontecimiento absoluto” que es el nacimiento de la conciencia. Los para-sí se unen desunidamente en el centelleo que diríase titilación del en-sí. A esta concesión sartreana, aun si rebelde, al Espíritu hegeliano me referí al principio con el término “des-fundamentación”. Sartre no se dispone a pensar la falta de fundamento, pero elucubra (“como si”) acerca de uno que solo resiste a fuerza de perder solidez. Dicha pérdida no se efectúa de una manera progresiva,

²⁶ *Ibid.*, p. 639. He introducido modificaciones en la traducción.

²⁷ *Ibid.*, p. 136.

²⁸ *Ibid.*, p. 639. La mención de “lo viscoso” remite al apartado “De la cualidad como reveladora del ser”, justo el que precede a las conclusiones.

históricamente, sino en una simultaneidad ontológica indefinidamente prolongada.²⁹ Es como si toda su energía se cifrase en la operación siempre renovada de quebrarse, de hacerse añicos, pero evitando al mismo tiempo la dispersión. *Mutatis mutandis*, el “estallido” se asemeja al centrifugado. Solo cuando este se detiene la ropa de la colada vuelve a ser montón:

Todo ocurre, pues, como si el en-sí y el para-sí se presentaran en estado de *desintegración* con respecto a una síntesis ideal. No porque la integración haya *tenido lugar* alguna vez, sino precisamente al contrario, porque es una integración siempre indicada y siempre imposible. Es el perpetuo fracaso lo que explica a la vez la indisolubilidad del en-sí y el para-sí y su relativa independencia.³⁰

Así lo formula en las conclusiones. Antes, al proponer la metáfora del estallido, ha establecido una comparación con el “no ser” en el atomismo de Leucipo como descompresor del ser de Parménides. En lo que voy a argumentar al respecto no tomaré por de pronto la vía del materialismo, y mucho menos el clásico (mi interés por él va en otra dirección), sino la que nos lleva a la paradoja de “la comunidad de los que no tienen comunidad”. Creo que Sartre atisbó esa vía, a despecho de las convicciones políticas que, en vida, le distanciaron de Bataille, autor de dicho enunciado, al que suelen hoy remitirse los pensadores del imposible “ser-en-común”.

En la actualidad, la interpretación de la idea de *désœuvrement* en Bataille anima la reflexión política de varios autores, entre los que figura en primera línea Jean-Luc Nancy con *La communauté désœuvrée*. Las dificultades a la hora de traducir este título al español se hacen patentes en la doble elección para sendas ediciones: “la comunidad inoperante” y “la comunidad desobrada”. La primera traducción se muestra afín a la de Giorgio Agamben, quien, como es sabido, da al concepto de *inoperosità* (inoperancia) un gran valor en su propia filosofía. La segunda opta por la literalidad. Quizá en aras de la diferencia que hay entre el prefijo “in” de “inoperante” y el “des” de *désœuvrée*.³¹ Pero no existe semejante vocablo (“desobrada”) en español, mientras que el francés usa con toda normalidad los dos mencionados. *Desœuvré* está el ocioso, sin nada que hacer, porque ha abandonado sus tareas. Luego se trata de un estado opuesto al del “obrero” (*ouvrier*), es decir, el que “hace obra” (*oeuvre*), y asimismo al del “operario” (derivado del latín *opera*). Pero vayamos al libro de Nancy, ya que el sentido de un título debe buscarse en el texto.

²⁹ Del para-sí afirma Sartre que existe “en estado de prórroga”.

³⁰ *Ibid.*, p. 644.

³¹ Por poner un ejemplo, hay diferencia entre “inactivo” y “desactivado”.

Justo en la primera página, el nombre de Sartre le vale a Nancy de introducción a la idea de la política que él rechaza. Apenas le cita en todo el libro, pero algunos de sus pasajes despiden, al menos para mí, ecos sartreanos. Como este, por ejemplo:

La comunidad se revela en la muerte del otro: así, se revela siempre al otro. La comunidad es lo que tiene lugar siempre a través del otro y para el otro [*par autrui et pour autrui*]. [...] No es una comunión que fusione los *mí-mismos* en un *Mi-mismo* o en un *Nosotros* superior. Es la comunidad de los *otros*. La verdadera comunidad de los seres mortales, o la muerte en cuanto comunidad, es su imposible comunión.³²

Puede que me exceda al identificar como de origen sartreano el sintagma “por otro y para otro” o el concepto de “fusión”; o al hacer hincapié en que, para Sartre, la experiencia de la muerte se da como experiencia de la muerte del otro, nunca de la “propia” muerte, así que no merece esta el nombre de “propia”. Sea como fuere, el título del libro de Nancy responde a la siguiente certeza: “Así como no es una obra, la comunidad no hace obra con la muerte.”³³ Pues bien, si en el pasaje antes citado de *Verdad y existencia* la denominación del hombre como “obrero” sugería que la historia de la humanidad es una *obra* –y contra esto argumenta Nancy–, el hecho de que la obra solo estuviera acabada al extinguirse el género humano ya nos enfrentaba a la imposibilidad de que se tratase de una obra *realizada*. Construida, sí –totalizada en la práctica– mas *carente de sentido* (por no restar conciencia alguna para dárselo). Nancy advierte que la comunidad no hace obra con la muerte. Sartre había deducido de sus premisas ontológicas que la historia en cuanto “obra acabada” no se concebía sino como identificación de la verdad de la humanidad con su muerte.

Conocemos ya tales premisas. Sartre entiende la disgregación ontológica a partir del en-sí, como algo que le sucede a este, porque su filosofía no quiere perder pie en lo real. Con todo, se nos antoja que una realidad “desintegrada” solo podrá compartirse, si acaso, como *impropiamente* repartida. Así se “comparte” la muerte: otros *darán realidad* –realizándola– a mi muerte, que a mí siempre me aparecerá como una verdad irrealizable. La muerte tiene lugar por

³² Nancy, J.-L., *La comunidad inoperante*, LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2000, p. 26 (según la edición en línea: www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS). Sartre usa la misma expresión al hablar, precisamente, de la *obra* de arte: “No hay arte sino para y por el otro [*pour et par autrui*].” Sartre, J.-P., *Qu'est-ce que la littérature*, Gallimard, París, 2004, p. 50.

³³ Nancy, J.-L., *op.cit.*, p. 26. Modifico la traducción de la oración principal.

y para el otro. Nancy, en cambio, frente a la idea hegeliana de que potencia al espíritu comunitario el culto a los muertos (que los rescata del polvo, para que sean “algo *obrado*”),³⁴ así como también al hilo de su propia idea, antes citada, de “la muerte en cuanto comunidad de los mortales” (que, de hecho, se remonta a Nietzsche),³⁵ acude a otro término de uso común –esta vez, de notable ambigüedad léxica– a fin de expresar la paradoja de “la comunidad de los que no tienen comunidad” o, según la llama él, la comunidad *desoeuvrée*. Me refiero a *partage*: “La partición parte y se reparte: esto es ser en común.”³⁶ Esa especie de ser-en-común se da, por tanto, como imposibilidad del “comunismo”: “Lo que se comparte no es esa anulación de la partición, sino la partición misma, y por consiguiente la no-identidad de todos, de cada uno consigo mismo y con el otro, y la no-identidad de la propia obra consigo misma [...].”³⁷ Desde luego, el veredicto de *El ser y la nada* sobre el idealismo no iba tan lejos, pero la imposibilidad del ser-en-común ya estaba sentenciada.

En el tema de la muerte Sartre pretende demostrar su talante realista, según parece, con afirmaciones que más bien suscitan desconfianza al respecto. Así, nos sorprende con que los muertos son seres muy reales, y no meros objetos –irreales– de la conciencia de otro –o de otros– que imaginaría cómo eran mientras estaban vivos. No obstante, la perplejidad del lector se desvanece ante la tesis de que la realidad de los muertos consiste en la recuperación (que es apropiación) de su proyecto existencial a través de los proyectos de quienes viven todavía.³⁸ Ahora bien, si atendemos a los fuertes reparos de Nancy hacia la “obra comunitaria”, que incluye –según Hegel– a “sus” difuntos, Sartre vuelve a antojársenos apegado al hegelianismo: “El muerto, puesto que ha liberado su *ser* de su *obrar* o de su unidad negativa, es la singularidad vacía, solamente un pasivo *ser para otro*”.³⁹ Lo escribió Hegel; sacado de contexto, podría atribuirse erróneamente a Sartre. De hecho, este lo reescribió, solo que con ánimo opuesto en lo concerniente a la “singularidad”. Aun así, aunque siempre ajeno a la (hegeliana) institución familiar, Sartre habla de “nuestros” muertos –también de los “míos”. Lo justifica diciendo que los muertos de nadie ya no existen en absoluto: han perdido la única realidad posible, a sa-

³⁴ Hegel, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1973, p. 265.

³⁵ Aforismo 278 de *La gaya ciencia*.

³⁶ Nancy, J.-L., *op.cit.*, p. 78. He modificado completamente la traducción.

³⁷ *Ibid.*, p. 79; asimismo con modificaciones. Cf. Rius, M., *Contra filósofos*, cit., especialmente cap. XXIX, XXX.

³⁸ Apropiación que no puede sino falsear el proyecto que se asume.

³⁹ Hegel, G.W.F., *op.cit.*, p. 266.

ber, la que les conferiría su ser-para-otro. Bien está. Pero ¿no contradice tal razonamiento la interpretación sugerida por mí de que el ser-para-otro de la muerte –más bien impropia– expresa la fragmentación y el centelleo (por no hablar de puntos ciegos y luces centrífugas) que imposibilitan la comunidad “propia”, entendiéndolo por tal la que sería real en cuanto realizable por todo sus miembros?

Lo cierto es que apelé al tema de la muerte como posible espacio discursivo en el que concurrían, haciéndose parangonables, las filosofías de Sartre y Nancy. Pero, aunque así descubriéramos una contradicción en el seno de la ontología sartreana (nada raro a juzgar por la paradoja que afecta al ser-para-otro y a la propia realidad-humana), esto no la perjudicaría en lo más mínimo, pues, para Sartre, *la muerte no es un argumento*. A lo sumo, le concede la función de revulsivo teórico. Por lo demás, el eventual acuerdo con Nancy, al disentir de Heidegger en ese aspecto fundamental de su ontología, no va demasiado lejos. Nancy sigue pensando a partir de Heidegger incluso cuando lo refuta.⁴⁰ Tal parece que, no encontrando en la muerte el sentido de la existencia, ya no le quede más remedio que “desconstruir” el sentido. Al fin y al cabo, Nancy pertenece a la generación de Derrida. Cito ahora, para mayor abundamiento, *La voz y el fenómeno*:

Y del mismo modo que el valor de un enunciado de percepción no depende de la actualidad ni incluso de la posibilidad de la percepción, igualmente el valor significativo del *Yo* no depende de la vida del sujeto hablante [...] Mi muerte es estructuralmente necesaria a la pronunciación del *Yo*. Que también esté “vivo”, y que tenga certeza de ello, esto viene por añadidura [*par dessus le marché*], además del querer-decir.⁴¹

Aseveraciones de este calibre (“mi muerte es estructuralmente necesaria”) tendrán su mérito y su acierto a modo de crítica de la fenomenología de Husserl. Incluso sin tales atributos, valdrían en tanto que reflejan la posición anti-dialéctica del propio Derrida, es decir, hablan por él. Pero la razón de citarlo en nuestro contexto apunta, obviamente, a otra cosa: su uso de la expresión *par dessus le marché*. No sé si remeda a propósito el de Sartre, que la aplica a la muerte en *El ser y la nada*, mientras que ahí Derrida la predica de la vida. Y, a decir verdad, ni lo sé ni me importa. El hecho de que la vida conduzca al existente humano hacia la muerte nunca fue para Sartre motivo de lucimiento

⁴⁰ Algo similar le ocurre a Sartre con Hegel.

⁴¹ Derrida, J., *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, Pre-Textos, Valencia, 1995, p. 158.

teórico, y se guardó muy mucho de darles el cambiazo. En fin, semejantes escolásticas de “la diferencia” me empujan a admitir que, si la grandeza de un pensador se mide por las secuelas que deja hasta en sus disidentes, la de Heidegger es inconmensurable. En lo que a Sartre respecta, su innegable e incalculable deuda con la ontología heideggeriana no hipotecó su propio pensamiento: él siempre tachó de aberración que se pudiera ser “libre para morir”.

El existencialismo, claro está, no es una filosofía de la vida, sino de la existencia. Y esta no se agota, para Sartre, en la existencia humana, ni siquiera en la animal, vegetal o mineral. De ahí su actitud teórica ante la muerte. Él ve con buenos ojos lo que despertaba, en cambio, la angustia de Kierkegaard: que el ser de la conciencia no pueda morir. A cada realidad-humana la muerte le llega de los otros, los que realizarán una experiencia de la misma, directa o indirecta. Naturalmente, aunque no muera la conciencia, sí muere el cuerpo vivo del individuo, es decir, el animal. Ahora bien, en la medida en que, sin ignorar esto último, Sartre excluye la muerte –definida como acontecimiento– de las estructuras ontológicas del para-sí, su ontología, facturada por el maestro Heidegger a la “historia de la metafísica” (más oportuna considero la formulación de Derrida: “metafísica de la presencia”), no encaja en el esquema con que la *Carta sobre el humanismo* desacredita la metafísica, pues Sartre no busca la esencia humana en la “animalidad”. Lo reitero: muere el animal. La conciencia no muere porque solo podría como conciencia (de) morir; pero lo sería entonces de la muerte propia –un imposible. Únicamente hay conciencia de la muerte (sin paréntesis intercalado), que lo es de la ajena.⁴² Luego la conciencia (de) existir, de la que surge la libertad humana y/o la imposibilidad de la muerte “propia”, burla así el peligro de que se la confunda con el animal estado de alerta.⁴³ Para mí que hasta podría seguir siendo “monstruosa” (*La transcendencia del Ego*) sin tener nada que ver con la animalidad. Interpreto, pues, que Sartre le atribuya finalmente un “ser personal” (*El ser y la nada*) como la punta del iceberg de una trama teórica bastante más profunda.

Roquentin aún se quejaba del enorme desfase entre el ser consciente y el personal: “La conciencia se ve de parte a parte, apacible y vacía entre los muros, liberada del hombre que la habitaba, monstruosa porque no es nadie

⁴² El “de” está entre paréntesis para indicar la inmediatez de la conciencia de sí. Sartre lo intercala tras esta aclaración: “Las necesidades de la sintaxis nos han obligado hasta ahora a hablar de ‘conciencia no posicional de sí’. Pero no podemos seguir usando esta expresión, en que el ‘de sí’ suscita aún la idea de conocimiento.” Sartre, J.-P., *El ser y la nada*, cit., p. 23.

⁴³ Una vez más, sin embargo, no es imprescindible aducir la muerte –que pertenece a la realidad-humana– para evitar la reducción de la conciencia originaria –dado que aún no es “yo”– al animal estado de alerta. Basta para ello con señalar que la conciencia lo es de carencia o falta en la medida en que va siempre en pos del *valor*.

[*personne*].”⁴⁴ De todas formas, cuando se mira en el espejo que le hace las veces del Otro, no ve en él un animal: “Lo que veo está muy por debajo del mono, en los lindes del mundo vegetal, al nivel de los pólipos.”⁴⁵ Entrevé en su rostro la nuda existencia, contingente, sin sentido: ser-en-sí. La existencia propende menos a la *naturaleza* que a ese algo llamado *materia* (en Sartre, con todo, solo símbolo del “valor”). En pleno desconcierto, Roquentin trata incluso a su imagen objetualizada de “mapa geológico en relieve” y “mundo lunar”. Árida a más no poder.

Al denominarlo “hombre solo” (*homme seul*),⁴⁶ Sartre le conserva la humanidad a pesar de la soledad. Elude así la afirmación aristotélica de que el hombre que escoge vivir en soledad es o un dios o una bestia. Por supuesto, tales extremos remiten a la definición del hombre como animal político, rechazada por algunos autores contemporáneos (Agamben, ahora mismo) tal como Heidegger rechazó la de animal lingüístico-racional, o sea, lógico. Por su parte, Roquentin –según todos los indicios, apolítico– es hombre aunque la realidad-humana se limite a sobreponerse a la conciencia-solitaria.⁴⁷ Pero tampoco debe de venirle la humanidad enteramente de la convivencia con sus semejantes, o ya se le habría olvidado. Más previsible resulta, hasta el tópico, que la convivencia con los humanos le saque al “hombre solo” la faceta de sí que menos se esperaría: su soledad. A lo mejor ni siquiera se siente solo porque se sienta hombre (esto es, ávido de sus congéneres), sino que seguirá siendo hombre en tanto que se encuentre solo. Bien nos consta que Abraham, falto de apoyo moral ante el mandato del ángel, obró asumiendo en solitario la íntegra humanidad en su persona.⁴⁸

Aun cuando el hombre no sea el animal político, estando abocado de hecho a convivir políticamente, se vuelve impolítico. Creo, pues, que a Roquentin le va más este adjetivo que el de apolítico: es impolítico, lo que significa político a contrapelo. Asimismo, a contrapelo es hombre el individuo-solitario. No obstante, la inexistencia de un ser-para-sí libre de la inquietud de su irrealizable ser-para-otro se le antojó a Sartre –tan optimista cuan realista– una buena señal, que indicaba una tensión quizá superadora de la mala fe. Y no tardó en lanzarse a la política.

⁴⁴ Sartre, J.-P., *La náusea*, Losada, Buenos Aires, 1975, p. 190.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 29.

⁴⁶ Solitario, esto es, individuo.

⁴⁷ “Conciencia-solitaria” porque la conciencia del individuo no existe sino en soledad respecto a las demás conciencias.

⁴⁸ Me refiero, claro está, al epígrafe (alusivo a Kierkegaard) de *El existencialismo es un humanismo* que algunos pasan por alto, a fin de interpretar la correspondiente argumentación como un retorno del hijo pródigo al kantismo. Cf. Rius, M., *Quatre essais sur Sartre*, cit. pp. 23-60.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, T.W., *Notas sobre literatura*, O.C., vol. 11, Akal, Madrid, 2003.
- Debord, G., *La sociedad del espectáculo*, Pre-Textos, Valencia, 2012.
- Deleuze, G., “La inmanencia: una vida...”, en *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, Pre-Textos, Valencia, 2007.
- Derrida, J., *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, Pre-Textos, Valencia, 1995.
- Hegel, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1973.
- Kofman, S., *Seductions. De Sartre à Héraclite*, Galilée, París, 1990.
- Nancy, J.-L., *La comunidad inoperante*, LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2000.
- Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentida en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, 2012.
- Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, Edaf, Madrid, 2011.
- Rius, M., “Adorno y Sartre: la estética del compromiso”, *Dáimon*, nº 41, 2007.
- Rius, M., *De vuelta a Sartre*, Crítica, Barcelona, 2008.
- Rius, M., *Quatre essais sur Sartre*, L’Harmattan, París, 2010.
- Rius, M., *Contra filósofos. O ¿en qué se diferencia una mujer de un gato?*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2014.
- Sartre, J.-P., *La trascendencia del Ego. Bosquejo de una descripción fenomenológica*, Calden, Buenos Aires, 1968.
- Sartre, J.-P., *El ser y la nada*, Alianza, Madrid, 1989.
- Sartre, J.-P., *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona, 2007.
- Sartre, J.-P., *Verdad y existencia*, Paidós-ICE/UAB, Barcelona, 1996.
- Sartre, J.-P., *Qu’est-ce que la littérature*, Gallimard, París, 2004.
- Sartre, J.-P., *La náusea*, Losada, Buenos Aires, 1975.
- Sartre, J.-P., *El diablo y el buen Dios*, Alianza, Madrid, 1995.