

MANUEL ALONSO OLEA

ALIENACION Y CONVIVENCIA EN SARTRE

Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, núm. 51, II de 1974

Alienación y convivencia en Sartre

por el Académico de número

EXCMO. SR. D. MANUEL ALONSO OLEA (*)

Al leer el año pasado mi discurso de ingreso, tan bondadosamente contestado por D. Luis Jordana, decía que en la historia de la alienación el centrado sobre Hegel era el primer capítulo de una obra que me proponía proseguir.

Capítulos sucesivos serían, o serán, el dedicado al llamado “joven Marx”, al de los *Manuscritos* de París; el relativo al descubrimiento de estos unido al nuevo interés sobre la *Fenomenología* de Hegel, acaecimientos que son la causa de la eclosión contemporánea del tema de la alienación; el que analice su degeneración al verse alienación doquiera y englobarse bajo este término una multitud equívoca de significaciones; el que trate de penetrar en las verdaderas vertientes religiosas de la alienación —no en los anacronismos pedantes de Feuerbach— e intente ver que conexión existe entre alienación y pecado, o entre alienación y el pecado magno, el de la adoración del ídolo; quizá el que indague el sentido que en Ortega tiene lo que él llamó “alteración”, como opuesta a “ensimismamiento”, en una de sus últimas obras, de publicación póstuma, *El hombre y la gente*, en estrecha relación con su *Meditación de la Técnica*. Y posiblemente el capítulo último podría estar dedicado a Juan Pablo Sartre, por las razones que diré.

Un esquema ya avanzado de este capítulo último es el que someto hoy a vuestra consideración benevolente. El encaje natural que el tema,

(*) Disertación en Junta del martes 7 de mayo de 1974.

precisamente examinado en Sartre, tiene dentro de un curso sobre *Sociedad y Libertad* como el que ocupa este año a nuestra Academia creo que aparecerá netamente a lo largo de la exposición.

A. INTRODUCCION

Anticipando ideas, la alienación, ya que no un sentido unívoco, si al menos recobra parcialmente nitidez conceptual en las elaboraciones de Sartre. Y, en la *Crítica de la razón dialéctica* —al fundirse con o reposar sobre la noción estrictamente económica de “escasez”, y acentuar usando de ella una oposición entre los hombres, y de cada hombre consigo mismo, que había ya explayado en sus obras literarias y filosóficas anteriores, especialmente en *El ser y la nada*— en la *Crítica*, digo, aparece la alienación con una dureza de perfiles que tal vez supongan su llegada al límite de elaboración conceptual.

B. EL SER Y LA NADA

Se ha dicho que el cambio de perspectiva en cuanto a la alienación desde *El ser y la nada* a la *Crítica de la razón dialéctica* es radical; aunque la afirmación es probablemente excesiva (1) es efectivamente necesario para el estudio del tema en Sartre abordarlo sucesivamente en uno y otro libro, comenzando por el primero de ellos.

(1) R. Schacht, *Alienation*, Nueva York, 1970, p. 218. Sobre cómo ve el cambio el propio Sartre, ver *An Interview*, 1970, en R. C. Solomon, *Phenomenology and Existentialism*, Nueva York, 1972, pp. 511 y sigs. En cualquier caso, aunque el cambio fuera radical, no sería del todo abrupto, en cuanto que entre estas gruesas obras se intercalan los ensayos sobre *Materialismo y revolución* (1946) y *Cuestiones de método* (publicado en 1956, incorporado después a la *Crítica*) que marcan la transición o, en la tesis también excesiva de M. Warnock (*Existentialism*, Londres, 1970, p. 130), “la absorción [del existencialismo] en el caos viscoso de los orígenes de la sociedad en el marxismo”; probablemente es más cierto que Sartre intentó en la *Crítica* la fusión marxismo-existencialismo, que ésta resultó fallida y que en el intento fue el existencialismo el que aparentemente resultó peor librado, junto con las vertientes “dogmática” y “oportunistas” del marxismo (cfr. M. Odajnyk, *Marxism and Existentialism*, Nueva York, 1965, pp. XXI y sigs.; I. Sotelo, *Sartre y la razón dialéctica*, Madrid, 1967, pp. 39 y siguientes; este último habla de una “conversión” de Sartre —pp. 39 y 53— probablemente inexistente en el plano teórico). Imagino, para concluir, que habla Warnock de “viscosidad” para recordarnos vivamente a Sartre, para quien ésta es una cualidad que le obsesiona (ver *L'être et le neant*, París, 1943, pp. 697 y sigs.; *Les mouches*, acto II, escena II).

1. MI CUERPO EN TANTO QUE ALIENADO.

En la compleja y pesada construcción de la primera de las obras citadas la expresión *alienación* aparece de forma episódica y no relevante en exceso, bien que peculiarísima y variada, procedente probablemente de Husserl, en cuanto inspiración inmediata (2). Expuesta muy resumidamente, como quiera que “la persona está presente en la conciencia *en cuanto es objeto para otro*” (3) y que “yo existo para mí, en mi facticidad misma, en cuanto conocido por otro”, resulta de ello que “la omnipresencia del otro es el hecho fundamental”, del que deriva “la objetividad de mi ser” como “una dimensión constante de mi facticidad” (4), hasta el punto de que yo vengo en experimentar mi cuerpo mismo “como alienado”, como algo extraño que en el ejemplo del tímido —que sigue al mucho más gráfico del médico auscultando— “siento ruborizarme”, “siendo sudar”, esto es, lo noto y lo percibo no como es para mí, sino como es para el otro, “en alienación perpetua” con que aparece, por ejemplo, en las estructuras afectivas, especialmente en las emociones; los temores y las tristezas, “vienen a

(2) En Husserl, en efecto, *Entfremdung* describe la forma en que el hombre además de como sujeto se siente a sí propio como objeto, después de percibir a otros como tales objetos y percibir que los otros le pueden percibir a él con tal carácter (Schacht, *Alienation*, cit., pp. 219-220); por cierto que se niega que Sartre se refiera “explícitamente” a estos pasajes de Husserl; más bien habría que afirmarlo vista la cita de *El ser y la nada*, 3.^a, I.IV, p. 316, y las referencias extensas previas en 3.^a, I.III, pp. 288-291. En cualquier caso esta versión de Husserl “del mundo como un mundo esencialmente habitado por otros”, influye “profundamente... en el existencialismo de Sartre” (M. Warnock, *Existentialism*, Londres, 1970, p. 37); especialmente en el de *El ser y la nada*, como se verá en lo que sigue en el texto. También sobre la influencia de Husserl sobre Sartre, W. Desan, *The Marxism of Jean-Paul Sartre*, Nueva York, 1966, pp. 4-8.

(3) *L'être et le néant*, 2.^a, I.IV; ed. cit., p. 318. Las cursivas en el original.

(4) *L'être*, 3.^a, II.III, pp. 418-419. No habría dificultad para encontrar incidentalmente construcción similar en Marx; así “la naturaleza *sensible* para el hombre es ... la forma del *otro* hombre sensiblemente presente para él” (*Tercer manuscrito*, X; trad. F. Rubio Llorente, 3.^a ed., Madrid, 1970, p. 153). Ni en Hegel, como se verá más adelante en el texto; pero la influencia directa más importante es probablemente la de Husserl, para quien “el otro tiene que ser condición para la constitución de ese yo” (de “mi yo psicofísico”); “el otro yo ... [es] ... el invisible *deus ex machina* de un cuerpo en cuyo lugar podría estar el mío” (P. Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, Madrid, 1961, vol 1, pp. 167 y 169 y en general todo el cap. VI, parte 1.^a).

constituir un mundo mágico, utilizando nuestro cuerpo como instrumento de conjuro” (5).

En definitiva mi cuerpo se me significa a mí como cosa que está fuera de mi subjetividad, “en tanto que alienado”; de ahí que pueda hacer de él, o concebirlo como, un instrumento, “el instrumento que yo soy”, pero que puedo contemplar, porque lo ha contemplado otro, como objetivado o, de nuevo, como fuera de mi subjetividad (6), y que su propia facticidad me lo revele como “una náusea monótona y opresora” de la que queremos y creemos falsamente libertarnos en los dolores y en los placeres físicos. En suma el cuerpo es “la forma contingente que toma la necesidad de una contingencia”, por eso se me aparece como instrumento, cuando me lo revela la mirada del otro; es entonces cuando “mi cuerpo... huye de mí, se me hace ajeno; es el fenómeno de la *alienación* del cuerpo que tan bien patentiza la timidez” (7), quizá mejor aún la vergüenza, en cuanto esta sea algo más que la que el hombre puede sentir “en el secreto de su interioridad” y se manifieste en un acontecimiento externo que le singularice y le

(5) *Bosquejo de una teoría de las emociones*, trad. M. Acheroff, Madrid, 1971, p. 100.

(6) Toda esta interpretación y las referencias de *L'êtré*, 3.^a, II,III, *La troisième dimension ontologique du corps*. “La aparición del otro —apostillará Marcuse— transforma el mundo del *cogito* en un mundo de conflicto, de competencia, de alienación y de cosificación” (*Existencialismo. Comentarios a “L'êtré et le néant”* de J. P. Sartre, en *Ética de la revolución*, Madrid, 1970); se volverá sobre esto último.

(7) *L'êtré*, 3.^a, II,I; es claro que aquí recoge Sartre el tema desarrollado literariamente en *La Nausée*, donde efectivamente la náusea abrumba a Roquentin en momentos de hastío o más bien de vacío de la conciencia; también *ton corps t'embarrasse* se dice a Electra por Clitemnestra en *Les mouches* (acto I, escena V).

La referencia última del texto es de Laín, *Teoría...*, cit. p. 310; cursivas en el original. En la timidez “mi cuerpo experimenta una *alienación* misteriosa... Huye hacia el otro, donde es reconstruido en un mundo nuevo, el mundo del otro” (W. Desan, *The Tragic Finale. An Essay on the Philosophy of Jean-Paul Sartre*, 2.^a ed., Nueva York, 1960, p. 83; más las cursivas).

Posiblemente la idea y la expresión de *náusea* le vengan a Sartre de Nietzsche, por quien se usa de *Ekel* y sus derivados con reiteración (ver, por ejemplo, *Más allá del bien y del mal*, §§ 10, 26, 203, 224, 227, etc.; ed. cit., pp. 30, 51, 136, 169 y 173. También *El nacimiento de la tragedia*, § 7, ed. cit., pp. 78-79; en el ensayo sobre *La visión dionisiaca del mundo*, § 3; en *loc. cit.*, p. 244, la náusea es el sentimiento que suscita “el mundo de la realidad cotidiana”, “lo espantoso o absurdo del ser hombre”. Para Nietzsche utilizo las traducciones de Sánchez Pascual, Madrid, 1971-1974.

aisle y cristalice sobre él la atención de los otros (8), y en general todas las emociones, según se ha dicho.

Mi cuerpo huyendo de mí, y generalizando el cuerpo de los hombres huyendo de los hombres mismos —“ el aspecto mecánico de sus gestos, su pantomima sin sentido”— tiene algo de secreción por el hombre de lo inhumano y de “caída ante la imagen de lo que somos” (9). Hegel, recuérdese, había hablado del organismo “que en la enfermedad se aliena de sí” (10) y, en general, como primer proceso del ser vivo, aquel en que este “hace de su cuerpo su objeto, su naturaleza inorgánica... como lo que le es relativamente extrínseco” (11). Al surgir una enfermedad, en efecto, la “larga y pasiva intimidad que yo tenía con mi cuerpo... bruscamente se torna alteridad”, esto es, alienación (12); aún mas generalmente se dice, interpretando a Freud, que el *ego* autónomo no es sino el equilibrio inestable “de una mente enraizada en un organismo, el cuerpo, del que se ha alienado” (13). En último término repárese que para Hegel, como para Kant o Descartes “aunque muy especial, la relación entre mí y mi cuerpo es una relación estrictamente empírica” (14); en uno de los aforismos de Wittgenstein, “si escribiera un libro titulado *El mundo como lo hallo* habría de incluir la descripción de mi cuerpo” (15). También para Schopenhauer, cuya influencia difusa sobre Sartre parece evidente, “el cuerpo es un objeto entre los demás” desde el punto de vista del sujeto, aunque sea un objeto singular, el “objeto de su voluntad de vivir” (16).

(8) Para estas reflexiones, N. Grimaldi, *Aliénation et liberté*, París, 1972, pp. 297 y sigs.

(9) Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, ed. París, 1942, p. 29; el pasaje es como un comentario de la *náusea*, “como la llama un autor contemporáneo”.

(10) *Enciclopedia*, § 373 (trad. española de E. Ovejero, Madrid, 1917, vol. II, p. 274).

(11) *Enciclopedia*, § 218 (cit., vol. I, p. 327).

(12) N. Grimaldi, *Aliénation...*, cit., p. 29.

(13) R. F. Murphy, *The Dialectics of Social Life*, Londres, 1971, p. 120; al mismo tiempo, se continúa, el ego se aparta, “se aliena también de lo social”; esta doble alienación “es a la vez sufrimiento y victoria del hombre sobre la naturaleza” (*loc. cit.*, p. 121; esta idea se desarrolla más adelante en pp. 128-129).

(14) R. C. Salomon, *Hegel's Concept of "Geist"*, en A. MacIntyre, *Hegel. A Collection of Critical Essays*, Nueva York, 1972, p. 145.

(15) *Tractatus Logico-Philosophicus*, 5631, ed. Londres, 1971, p. 116.

(16) *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, §§ 2 y 18, ed. I. Edman, Nueva York, 1928, pp. 5 y 63-66.

Alienación significa entonces para Sartre separación o disociación, quizá dualidad, de las percepciones que uno tiene de sí mismo, una de las cuales refiere al tiempo a algo que de algún modo me es ajeno como objeto y que percibo como tal y que al propio tiempo percibo como yo mismo; de nuevo las citas textuales son más plásticas; se trata de algo “que soy yo” y que al tiempo “está fuera de mi subjetividad”.

2. LA MEDIACIÓN DEL OTRO.

Aunque con este planteamiento quede sin resolver la que Hume calificó como la más abstrusa de las cuestiones filosóficas (17), formulando como dificultad máxima la de responder a la pregunta de “en que medida somos *nosotros* objeto de nuestros sentidos”, lo que en Sartre queda claro es que la mediación del otro es esencial para mi percepción de mí mismo porque, se insiste esquemáticamente, solo tras de percibir al otro como objeto y percatarme de que el otro me concibe como objeto a mí —aquí el ejemplo, de realismo punzante característico (18), es el del hombre sorprendido por otro fisgando por el ojo de la cerradura— puedo yo percibirme y de hecho me percibo a mí mismo; cada hombre “se enterará, pues, por *los demás* de que es un hombre” (19); “el otro es inmediatamente para mí el ser para quien soy objeto, es decir, el ser *porquién* yo tengo mi objeti-

(17) *Treatise of Human Nature*, I.IV.II (ed. Londres, 1888, p. 189; las cursivas son de Hume); ver también, II.I.VIII (ed. cit., p. 298).

(18) O como manifestación de la “íntima y curiosa tendencia [de Sartre] a considerar ante todo —y por tanto definitivamente— situaciones elegidas entre las que solemos llamar degradantes o envilecedoras” (Laín, *Teoría...*, cit., vol. I, p. 317); porque, en efecto, “una y otra vez Sartre subraya las contradicciones y los fracasos de las relaciones humanas sin mencionar jamás el más mínimo valor positivo” (W. Desan, *The Tragic Finale*, cit., p. 85). A veces la preferencia de Sartre se dirige hacia las situaciones terroríficas; así el ejemplo del “rostro torcido por una mueca [que] se pega al cristal de la ventana”, que ocupa varias páginas, a partir de la 114 de *Bosquejo...*, cit. Es curioso que Nietzsche dice de “los psicólogos ingleses” que “los encontramos siempre aplicados a ... sacar al primer término la *partie houteuse* de nuestro mundo interior” y lo atribuye a “un instinto secreto, taimado, vulgar... de empequeñecer al hombre” (*Genealogía de la moral*, ed. cit., pp. 29-30; el francés es de Nietzsche).

(19) *Bosquejo...*, cit., p. 12; en el original las cursivas.

vidad" (20); "para el otro yo soy irremediabilmente lo que soy", y objetivamente me fugo hacia el otro, "percibiendo la objetividad de esta huída como una alienación que no puedo trascender ni conocer" (21). No es excesivo decir que, en esta construcción, el otro "me roba mi ser: entonces quedo alienado" (22).

Por supuesto alienación es también disociación o separación del "otro" y por tanto una especie de "monadización" a ultranza que además es permanente o invencible, pues no se ve como el "otro" pueda pasar de objeto a sujeto (23). En el grande y bello espectáculo de ver "al hombre salir... de la nada por su propio esfuerzo... y el aún más grande y más difícil de [verle] volver a entrar en sí mismo" de que hablara Rousseau (24) aparece como personaje inesperado el "otro" convirtiendo la representación en tragedia, aunque esta dimensión no se haga explícita sino en la *Crítica*. En cualquier caso "el otro es indispensable para mi existencia", lo descubro en "el descubrimiento de mi intimidad"; "el hombre que se obtiene a sí propio por el *cogito* —en sentido estricto cartesiano, porque "fuera de él... todos los objetos son solamente probables"— descubre también a todos los otros... como condición de su existencia" (25). Se ha llegado a decir

(20) *L'être*, 3.^a, I.IV., p. 329. Parodiando a Descartes, dice Daniel: "me ven, luego soy...; el que me ve me hace ser" (*Le sursis*, París, 1945, p. 407). Para Sartre, en efecto, "el cuerpo, cuando es aprehendido por otro, es una cosa entre las cosas", para el otro y para mí mismo (F. L. Mueller, *L'irrationnelisme contemporain*, París, 1970, p. 126).

(21) *L'être*, 3.^a, III, p. 429. Téngase en cuenta respecto de toda esta reflexión que, en general, es hecho admitido que el hombre se percibe a sí mismo "no directa sino indirectamente, desde el punto de vista de los demás individuos miembros del mismo grupo social... o desde el del grupo social como conjunto" (M. H. Mead, *Mind, Self, and Society*, Univ. de Chicago, 1967, p. 138).

(22) Así compendia el pensamiento de Sartre respecto de la alienación, J. Mantoy, *Les 50 mots-cles de la philosophie contemporaine*, Toulouse, 1971, p. 13.

(23) Ver M. Franklin, *On Hegel's...*, cit., pp. 93-94. En definitiva es una nueva versión del tema de la soledad absoluta que vimos aparecer en *La Nausée* y cuyo antecedente en el Rousseau de *Emilio* y de *Los sueños del paseante solitario* es evidente. Ver también de Rousseau el *Prólogo*, lo único conservado, de la *Segunda carta a Bordes*, en la polémica sobre el *Discours sur les sciences et les arts*, en la que se autodescribe como "un ser aislado que ni desea ni teme nada de nadie" (ed. J. Roger, París, 1971, p. 134).

(24) *Discours sur les sciences et les arts*, 1.^a parte; ed. cit., p. 38.

(25) Sartre, *L'existencialismo est un humanisme*, ed. París, 1970, pp. 64 y 66-67; téngase en cuenta que en otras ocasiones (p. ej., *L'être...*, p. 17) habla de un *cogito* "prerreflexivo".

que esto y no otra cosa es en el fondo el *super-ego* freudiano: “la conciencia que tenemos de la imagen que de nosotros tiene la conciencia de los otros” (26), “el tribunal de la sociedad incorporado al individuo” (27).

El otro, además, en cuanto me contempla me objetiva y a través de él me percibo yo mismo como objeto; con lo que la alienación es estrictamente para Sartre objetivación, en el sentido radical de conversión en objeto del sujeto así alienado por el hecho de la alienación misma (28). La imputación gratuita a Hegel —que Sartre atribuye a Marx— de “haber confundido la objetivación... con la alienación” (29), resulta ser más bien una autodefensa quizá inconsciente de la confusión propia, un fenómeno de “falsa conciencia”, entendido como percepción defectuosa y no concorde con la realidad de la realidad misma, por el bloqueo ideológico que crean las concepciones propias y las identificaciones erróneas que de ello derivan (30).

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. Como para el “otro”, un ser —“mis posibilidades” dice Sartre— se aliena también para el “tercero”, 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 conciernen es que el hombre “no solamente es constreñido a asumir lo que es para el otro sino [a asumir]

(26) N. Grimaldi; el texto sigue: “... y la inclinación que tenemos a identificarnos con esta imagen es tan espontánea y originaria, que Freud la considera constitutiva de nuestro psiquismo” (*Aliénation...*, cit., pp. 198-199).

(27) R. Dahrendorf; el texto sigue: “... la voz monitoria y juzgadora de la sociedad es capaz de sancionar nuestro comportamiento a través de nosotros mismos” (*Homo Sociologicus*, Madrid, 1973, p. 105).

(28) Cfr. E. Werner, *De la violence au totalitarisme. Essai sur la pensée de Camus et de Sartre*, París, 1972, pp. 200 y 212; en p. 174: “dos miradas que se cruzan y se alienan recíprocamente; he aquí a lo que se reducen originariamente las relaciones humanas, según Sartre...; lo que les separa... es su objetividad... Objetividad coincide con alienación”.

(29) *Questions de méthode*, en *Critique de la raison dialectique*, París, 1960, p. 20.

(30) Para este tipo de reflexión, muy agudamente, J. Gabel, *Aliénation et fausse conscience*, en *Sociologie de l'aliénation*, París, 1970, pp. 7 y sigs.

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” (31). Por lo demás, y veremos como 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” (32), 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 cesión ante lo colectivo.

Incluso esta posibilidad de resistencia o defensa desaparece con la muerte y, “en este sentido, morir es ser condenado... a no existir sino por el Otro”. La característica de una vida muerta es ser una vida de la que el Otro se hace el guardián”; al arbitrio libre de este 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”. 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” (33).

4. EL PESO DE HEGEL.

Señalada la influencia de Husserl, la dependencia adicional de las bases estas construcciones, ya aludida en algún punto concreto, respecto de Hegel —y quizá respecto de Rousseau, a través de Hegel (34)—

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

(32) *L'être*, 3.^a, III.III.B, p. 502.

(33) *L'être*, 4.^a, I.II.E, las citas de pp. 626 y 628. Para la posible influencia de Hegel sobre estos pasajes, *Fenomenología*, BB (VI) A.a.1; trad. W. Roces, México, 1966, pp. 265-267.

(34) 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 mismo’— siempre fuera de sí 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.

es evidente y también reconocida explícitamente, por lo demás (35); la percepción por otro, según se vio, es momento esencial en Hegel para que la autociencia 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, solo en cuanto se la reconoce”, se lee en la *Fenomenología*— (36). Y aunque quizá resulte excesivo referir a Hegel afirmaciones como “tal parezco al otro, tal soy”, si es cierto en Hegel, como Sartre afirma, que “*el ser para el otro* es un estadio necesario del desarrollo de la conciencia...: el camino de la interioridad pasa por

(35) *L'être*, 3.^a, I.III; el análisis de Hegel sigue al de Husserl y se continúa con el de Heidegger. Es aquí donde se analiza por Sartre la relación amo-esclavo hegeliana. La referencia a Heidegger citada en p. 301. 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 para nada son la misma cosa” son, como es sabido, el contenido del libro I, cap. I, 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” (W. Desan, *The Tragic Finale*, cit., 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., pp. 36 y sigs. 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).

(36) B. (IV) A.1; *ed. cit.*, p. 113. Justamente es éste el tema cuyo desarrollo comienza con el de la relación esclavo-amo en la *Fenomenología*; 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 (*potentia*, δδναμεις) y el ser para sí (*actus*, ἐνέρπεια)” (*Extraits*, en J. D'Hondt, *Hegel*, París, 1967, 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 explyado, 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 T. M. Knox, *Foreword* a *Hegel's Philosophy of Right*, Oxford Univ., 1969, p. IX; R. Serreau, *Hegel et l'hégélianisme*, 4.^a ed., París, 1972, p. 23; W. Kaufmann, *Hegel: Texts and Commentary*, Nueva York, 1965, pp. 31 y 39; especialmente sobre el antecedente aristotélico, F. Châtelet, *Hegel según Hegel*, Barcelona, 1972, 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. R. Harné, *The Philosophies of Science*, Oxford Univ., 1972, pp. 125-126).

el otro" (37), que "existencia como ser determinado es en esencia ser para otro" (38); 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.

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 exterior, de lo que forman parte el o los otros y hasta el cuerpo mismo del individuo como "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 la posibilidad o imposibilidad de su superación ("establecer una atadura entre el ser en sí y el ser para sí... sin caer en un dualismo insuperable"; "si el *en-soi* y el *pour-soi* 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 incomunicables...?; etc.) queda por subrayar, digo, que el dualismo es el eje mismo de *L'être et le néant* (39), la base sobre la que reposa el

(37) Sartre, *L'être*, 3.^a, I.III, pp. 292-293. 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 esencial*, Madrid, 1962, pp. 499 y sigs.).

(38) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 71 (ed. Hoffmeister, Hamburgo, 1955, p. 91). Como bien señala J. Plamenatz, "la autoconciencia, en la forma en que Hegel habla de ellas, 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 Z. A. Pelczynski, *Hegel's Political Philosophy*, Cambridge Univ., 1971, 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., vol. III, p. 321).

(39) 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 y 715. La radicalidad de la escisión fue uno de los blancos de la crítica de M. Merleau-Ponty, *Les Aventures de la Dialectique*.

ámbito radical de libertad que se impone al hombre como “ser para sí”, la angustia de este al percatarse 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 pretender que está 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 otro forma no hay determinismo, el hombre es libre, el hombre *es* libertad” (40); está 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” (41); 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” (42).

tique, París, 1955, pp. 185 y sigs.; a la misma, como común a “muchos pensadores existencialistas”, se refiere también E. Mounier, *Perspectives existentialistes et perspectives chrétiennes*, en *L'espoir des désespérés*, París, 1953, pp. 124 y siguientes. Para Marx, *Tercer manuscrito*, XVII, ed. cit., p. 188. Para Sartre, hay que añadir, el dualismo es insuperable: “el ‘en sí’ y el ‘para sí’ se excluyen mutua y entramente y hacen la síntesis imposible” (*L'être*, p. 717); también para sus intérpretes: “la conciencia aspira a un *En-sí* no inerte y muerto, sino consciente de sí mismo, es decir, a un, a la vez, *En-sí-Para-sí*; tal proyecto es imposible y contradictorio” (F. L. Mueller, *L'irrationalisme...*, cit., p. 127; las cursivas en el original).

(40) Sartre, *L'existentialisme...*, cit., pp. 36-37. Ver sobre este punto W. 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. I. Sotelo, *Sartre...*, cit., pp. 27-28). Literariamente, Sartre personificó esta concepción en el Orestes de *Les mouches*, “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...” (acto I, escena II); “yo soy mi libertad” (acto III, escena II). 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” (E. Mounier, *Perspectives...*, cit., p. 138).

(41) Sartre, *L'existentialisme...*, cit., p. 37.

(42) *L'être*, 4.^a, I.III, p. 642.

Esta libertad o “ser para sí” (43), se insiste, existe respecto del ser en sí “como un estado de *desintegración* respecto de una síntesis ideal... que jamás *ha tenido lugar*... siempre prefigurada y siempre imposible” (44).

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 esta entre el ser para sí y el ser en sí —entre “el libre actuar”, “la conciencia” y “el ser fijo 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 de un signo que no ha permanecido una cosa inmediata y un [signo] en el que el individuo solo da a conocer lo que él es, en cuanto pone en obra su naturaleza originaria” (45).

Puede añadirse que para Sartre todo intento de disimular la realidad de la desintegración o disociación intrínseca al hombre, entraña una forma de auto-alienación en cuanto extraña al hombre de su verdadera naturaleza. Profundizar sobre todo ello aquí, mucho más hacerlo

(43) O “nada”, o “conciencia”, o “libertad de elección”; estas expresiones son virtualmente sinónimas en *L'être et le néant* (Cfr. W. Desan, *The Tragic Finale*, cit., pp. 96 y sigs.). El “ser en sí”, en formulación breve aproximada, es todo lo que es, y más concretamente todo lo que es en cuanto fenómeno percibido por el “para sí”.

(44) 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 (*L'être*, conclusion, I, pp. 716-717; las cursivas en el original).

(45) *Fenomenología*, C.AA (V) A.c.; 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. Francfort, 1972), p. 233).

sobre su valor intrínseco como tema filosófico, teológico o poético (46), 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 este “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 de poder*); Nietzsche habla de “resentimiento” o de “mala conciencia” para describir la actitud de quien piensa “yo sufro; ciertamente alguien debe tener la culpa” (47); la misma pregunta básica, “si todo está determinado, ¿cómo puedo yo disponer de mis actos?”, se la formuló también Nietzsche (48).

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 ecos lejanos de Hegel (49). La posesión o propiedad —no hay pre-

(46) 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 (E. L. Allen, *Existentialism from Within*, Nueva York, 1953, p. 92). Ver también W. Desan, *The Tragic Finale*, cit., pp. 12-14 y 181-184. Y digo poético porque el *Je est un autre* está ya en la poesía de Rimbaud y se cita además como ejemplo de autoalienación (E. Fischer, *Reflexiones...*, cit., p. 282).

(47) *Genealogía de la moral*, II.12 y III.15; *Fragmentos*, en G. Deleuze, *Nietzsche*, París, 1971, pp. 74 y 77 (en la trad. de Sánchez Pascual, ver pp. 148-149). Sobre Nietzsche como ingrediente del existencialismo, Warnock, *Existentialism*, cit., pp. 13 y sigs. 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'existentialism...*, cit., p. 59).

(48) *La voluntad de poder*, IV; en G. Deleuze, *loc. cit.*, p. 92. Sobre la influencia de Nietzsche en el existencialismo, ver también, E. Mounier, *L'espoir...*, cit., pp. 69, 72, 86, 89-91, 113, etc.; concretamente sobre Camus, E. Werner, *De la violence...*, cit., pp. 62-63, 74-75, 117, etc.

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

cisión jurídica en la terminología, ni esta 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 recreación 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 realmente ni en la utilización más intensa obtendré el gozo pleno 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” (50). Incidentalmente: porque no falte aquí tampoco una nota desagradable, la generosidad, y su expresión en la donación, no es 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” (51). En la creación en cambio, especialmente en la creación artística, hay un “refinamiento de la apropiación”, si se mantiene esta sobre lo creado, porque al reencuentro o creación 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 (52).

C. CRITICA DE LA RAZON DIALECTICA

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 le asignan al término, completamente distintos, sino en la temática de fondo en la que el término se inserta.

(50) Toda esta elaboración en *L'être*, 4.^a, II.II; las citas de pp. 681-683; las cursivas en el original.

(51) *L'être*, p. 684.

(52) *L'être*, pp. 665-666.

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 (53). La escasez, por supuesto, define la Economía como ciencia (54), pero, mucho más que esto, “es una relación humana fundamental”, “funda la posibilidad de la historia humana”; “decir que nuestra Historia es historia de hombres o decir que ha nacido y se ha desarrollado en el cuadro permanente de un campo de tensión engendrado por la escasez, es decir, lo mismo”; “toda la aventura humana —hasta aquí al menos— es una lucha cerrada contra la escasez” (55). Incidentalmente, éste es el cabo que se ata con el pesimismo —o con el uto-

(53) 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 con relevancia escasas “en las interpretaciones de Engels y frecuentemente también en las de Marx” (*Critique*, I. C. 1, p. 219); se puede, no obstante, aceptar la afirmación de que en la *Crítica* “el concepto de alienación con el que Sartre trabaja es básicamente marxista” (Schacht, *Aliénation*, cit., p. 227), por lo menos marxista inicial, si se tiene en cuenta que en *La ideología alemana*, Marx y Engels habían hablado de las hasta entonces “fuerzas limitadas de producción, cuyos productos, insuficientes para toda la sociedad, sólo hicieron posible la satisfacción de necesidades de unos a costa de otros” (v. H. P. Adams, *Karl Marx in his Earlier Writings*, Londres, 2.^a ed., 1965, p. 178, de donde se toma la cita). La cuestión enlaza con la de hasta qué punto Marx y Engels tuvieron alguna idea clara sobre si la “situación económica” era determinante única, o decisiva, o predominante de lo que ambos generalmente llaman la “superestructura”, o sólo condicionantes de ésta en “última instancia” (sobre este tema, con los textos y bibliografía básicas, L. González Seara, *La Sociología, aventura dialéctica*, Madrid, 1971, pp. 138-141), y con la de la evolución del pensamiento de Marx.

Remotamente el antecedente es hegeliano: “la importante cuestión de cómo abolir la pobreza es uno de los problemas que más confunden a la sociedad moderna”, tanto más cuanto que así como “frente a la naturaleza el hombre no tiene derechos ... una vez establecida la sociedad la pobreza adopta la forma de un mal que una clase inflige a otra” (*Filosofía del Derecho*, ad. 149 a § 244).

(54) “La economía como ciencia de la producción, de la distribución y del consumo de bienes en el cuadro de la escasez...” (*Critique*, I. B, pá. 187); “el estudio analítico de las instituciones de escasez se denomina economía política” (*Critique*, I. C., p. 225).

(55) *Critique*, I. C. 1, pp. 201 y 202. En este sentido puede afirmarse, como lo hace Lisarrague que, como consecuencia, en la alienación o “alteridad

pismo o la incoherencia, ya hemos reflexionado sobre este punto más arriba— de que el reino de la libertad está allende la producción material; en Sartre el dominio de la necesidad “es una evidencia infranqueable en *tanto en cuanto* las transformaciones de las relaciones sociales y los progresos de la técnica no liberen al hombre del yugo de la escasez”, algo que, con gran pesimismo, igual que no podemos conocer si es realidad que se dé “para otros organismos en otros planetas”, tampoco podemos saber si se dará “para nuestros descendientes”, de nuevo “en el supuesto de que las transformaciones técnicas y sociales rompan el cuadro de la escasez”. Si esto ocurre, y Sartre rehusa aventurar pronóstico —niega incluso que dispongamos de “medio alguno para saber si... es o no concebible lógicamente”— algo es cierto, tanto la escasez de ingrediente esencial de la historia, a saber, que nacerá “otra Historia, constituida sobre esta base, con otras fuerzas motrices, con otros proyectos internos”, una Historia para la cual, reiterando la cita, “no tenemos ningún medio, ningún instrumento intelectual, ninguna experiencia concreta” que nos permita concebirla (56). Se *niega*, pues, incluso la posibilidad de la construcción utópica, puesto que se ignora si esta sería lógica, lo cual está muy cerca de decir que sería ilógico un mundo así pensado, y se vendría a parar a la tesis de Wittgenstein:

de Sartre cada “individuo es víctima ante los otros” (*Bosquejo...*, cit., p. 123). Con toda seguridad, el tema de fondo es una visión pesimista de una naturaleza que “tiene horror del hombre” (*Les mouches*, acto III, escena II), idea que también expresó Camus: “en el fondo de toda belleza —[natural]... estas colinas, la dulzura del cielo— yace algo inhumano” (*Le Mythe de Sisyphe*, París, 1941, p. 28).

(56) Todas las citas del texto de *Questions de méthode*, I, en *Critique*, p. 32; y de *Critique*, I, C. 1 p. 202; las cursivas en el original. Para la significación de la cita que se reitera ver *supra* nota 53 y texto al que corresponde. La misma imposibilidad de previsión razonable expresada con menos fuerza, pero quizá más significativamente, en Gorz: “no sé si las condiciones demográficas y geológicas permitirán realizar la abundancia universal; no sé que otras enajenaciones resultarán...; ni siquiera si los hombres serán felices...” (*Historia y enajenación*, ed. Méjico, 1964, p. 320). De nuevo la posición de Sartre tiene la coherencia que le presta el no descansar sobre una “abundancia condicionante” (cfr. M. J. de Bedoya, *Marcuse...*, cit., pp. 201-203). Hay alguna posición moderna menos pesimista; inesperadamente se disculpa en Hegel el pecado de “idolatría del Estado” porque no podía imaginarse “un incremento tal de la producción que el aserto de que la sociedad no es suficientemente rica en bienes se convierta en una burla” (T. W. Adorno, *Tres estudios sobre Hegel*, ed. Madrid, 1969, p. 48).

“la verdad es que no podemos decir como sería un mundo ilógico” (57). Hegel había escrito— tras de afirmar que “cada uno es... *hijo de su tiempo* y, análogamente la filosofía es su tiempo aprehendido en pensamientos”— que “si la teoría de un individuo va más allá, se construye solo en su opinión, elemento blando en el que se puede esculpir lo que se quiera” (58). Sartre rechaza incluso que nuestra capacidad de imaginar lo fantástico llegue a tanto, y no entra en el tema de si es lo insaciable de nuestras “necesidades” la causa de la penuria de la naturaleza, más que lo contrario, y si en definitiva “el hombre que no quisiera sino vivir viviría feliz” (59).

Sartre, pues, no hace concesión —no puede llamarse tal a la negación de que se pueda hoy concebir algo como concebible— a un allende la necesidad material, a la que incluso Marx dejó de asirse como se vio en su lugar y, cuando menos en este sentido, su tesis tiene una continuidad y una coherencia mucho mayores (60). Salvo que se piense que también para Marx la escasez es siempre condicionante, la alienación derivada necesaria y el “egoísmo radical... hondo y deformante” que de ella deriva, “irremediable”; las consecuencias son entonces, y no dejan de extraerse, que “la enajenación no es un fenómeno exclusivo del capitalismo” y que “la propiedad privada... no es causa sino resultado de la enajenación” afirmaciones con las cuales virtualmente se está transcribiendo al Marx de los *Manuscritos*: “la *propiedad privada* es, pues, el producto, el resultado, la consecuencia

(57) *Tractatus*, 3031; ed. cit., p. 18.

(58) *Filosofía del Derecho*, Discurso preliminar (ed. cit., p. 239; en el original las cursivas). La idea es cara a Hegel; también “un código penal es... básicamente un hijo de su tiempo y del desarrollo en este de la sociedad civil” (*loc. cit.*, § 218; ed. cit., p. 193).

(59) Para un análisis de esta proposición de Rousseau, tomada de Epicuro, ver N. Grimaldi, *Aliénation...*, cit., pp. 116 y sigs.

(60) Aparte de que también como interpretación o extrapolación de Marx sea también mucho más coherente que, por ejemplo, la superficial a mi juicio de A. Gorz, *Historia y enajenación*; sobre ésta L. González Seara, *La Sociología...*, cit., pp. 112 y sigs. Aunque la extrapolación pueda llevar a la conclusión, como también señala Seara, de que “el marxismo habrá pasado y ocupará su lugar una filosofía de la libertad” que, de nuevo no tenemos hoy forma de concebir (p. 115); o a la de que emergerá una nueva sociedad, “pero animada por un nuevo antagonismo, sin definir aún” (Camus, *L'homme révolté*, París, 1951, p. 276). La otra alternativa es la contradictoria del “fin de la historia”, no admisible en términos dialécticos. También en Marcuse, “el reino de la libertad más allá de la necesidad” está aún inexplorado; “la estructura misma de la existencia humana variará” (*One-Dimensional Man*, Boston, 1964, p. 2).

necesaria del *trabajo* enajenado”; “el análisis... muestra que aunque la propiedad privada aparece como fundamento, como causa del trabajo enajenado, es más bien una consecuencia del mismo”; “el trabajo enajenado, es la causa inmediata de la propiedad privada” (61). En Sartre, en efecto, y en consecuencia, “la alienación [es] inmanente a la historia humana” (62).

La escasez afecta al existir del hombre, por lo mismo que este es antropológicamente un ser menesteroso cuyas necesidades le ponen relación necesaria con la “materialidad circundante” (63); y le afecta con independencia de que éste la interiorice o no —de hecho efectivamente la interioriza, en el sentido de que acomoda a ella sus comportamientos, y así deviene “*el hombre de la escasez*”— sea o deje de ser consciente de su situación; “*la mera existencia* de cada cual se define por la escasez, como riesgo constante de no existencia para cualquier otro y para todos” (64); “la escasez [es] la amenaza de muerte que genera cada individuo de una multiplicidad como riesgo de muerte para el otro”, en la que cada uno se descubre “como objeto excedentario o como inhumanidad de lo humano” (65). La escasez “por la violencia difusa que crea en cada uno y en todos” presta a los actos de todos —a toda *praxis*— “un estatuto perpetuo de urgencia suma”, y convierte cada acto “cualquiera que sea su fin real en un acto de hostilidad”, incluidos desde luego los actos de objetivación en que el trabajo consiste, y es exactamente, precisamente, justamente aquí, “a este nivel donde aparecen los fundamentos reales de la alienación”; “la materia aliena en ella el acto que la trabaja”, desde luego, pero además y sobre todo “interioriza la escasez” y, como la escasez misma, “se vuelve contra los hombres como realidad independiente y hostil”; “el producto [en] que cada uno produce su propia objetividad le retorna como enemigo” (66). En definitiva pues se imputa a la escasez

(61) La posición de Sartre sería entonces estrictamente marxista y ambas compartirían el mismo pesimismo lúcido y explícito en la primera, implícito y confuso en la segunda; para la interpretación dicha F. Rubio Llorente, *Introducción a Karl Marx...*, cit., pp. 40-41, y L. González Seara, *La Sociología...*, cit., pp. 100-104. Las citas de Marx, de *primer manuscrito*, XXV y XXVI, ed. cit., pp. 115-116; las cursivas en el original.

(62) R. Aron, *Les désillusions du progrès*, París, 1969, p. 180.

(63) *Critique*, I. A., p. 166.

(64) *Critique*, I. C., 1.º, pp. 206 y 207; las cursivas en el original.

(65) *Critique*, II. D, ed. cit., pp. 688-689.

(66) *Critique*, I. C. 1.º, pp. 223-224.

c, implícitamente, al ansia de sobrevivir en ella o pese a ella, la “in-humanidad de lo humano”; diría quizá Sartre, con Schopenhauer, que “el hombre está dispuesto a aniquilar el mundo para mantener su propio yo, esta gota en el océano, algún tiempo más” (67); “inmerso y dedicado a sus necesidades y a sus miserias... sin atreverse a esperar otra cosa sino simplemente la conservación por un corto período de tiempo de su existencia atormentada” (68).

2. LA HOSTILIDAD COLECTIVA DERIVADA.

Por supuesto la escasez no solo afecta a cada mónada humana sino también a sus colectividades o “multiplicidades parciales”, cualquiera que sea su grado de estructuración (69), explicando su hostilidad recíproca, la violencia, y las formas —terror, opresión— que esta adopta; “un hombre es un organismo práctico que vive con una multiplicidad de semejantes en un campo de escasez” (70). Aunque fugazmente, en el momento anárquico del “grupo en fusión”, parece surgir una *praxis* común y contener esta un elemento de reciprocidad pura y no de anta-

(67) *Die Welt...*, IV, § 61; en I. Edman, *The Philosophy of Schopenhauer*, Nueva York, 1956, p. 276.

(68) *Metafísica del amor entre los sexos*, en I. Edman, ed., *The Philosophy...*, p. 376.

(69) Dejamos al margen de este estudio los centenares de páginas que Sartre dedica a la formación y estructura de las agrupaciones humanas, contenido sustancial del libro II de la *Critique*; una exposición resumida, aunque también extensa en W. Desan, *The Marxism...*, cit., pp. 10-241; más reducida y quizá más penetrante, en I. Sotelo, *Sartre...*, cit., pp. 105-131. El momento crucial de la aparición de la soberanía, por mucho que se insista en que ésta carece de fundamento —porque “todo hombre es un absoluto”, “todo individuo el medio de su propio fin” —se explica en términos que en lo esencial son los de Rousseau: “la soberanía-institución... se determina siempre con la *praxis* común dándose frente a todos sus propias leyes ... y... se funda negativamente en la imposibilidad de que cada uno sea directamente regulador” (*Critique*, II, D; ed. cit., pp 588-589 y 591). El mismo “juramento” previo que garantiza la persistencia del grupo es una “alienación de libertad” que paradójicamente garantiza ésta a través de su limitación (*Critique*, II, A., pp. 439 y sigs.), construcción claramente roussoniana, mucho más que hegeliana, hasta en su terminología (cfr. *Contrat social*, 1.º, VI). El paso de lo individual a lo colectivo, apoyándose en Hobbes, se efectúa también por Schopenhauer, aunque elaboración muy inferior, también en § 61 del libro IV, de *Die Welt*, cit.

(70) *Critique*, II, D; ed. cit., p. 688.

gonismo en las relaciones entre los hombres, pronto se desemboca, cuando no se vuelve a la mera “serialidad”, en la organización y en la burocracia, cuyas divisiones jerárquicas formalizan la hostilidad que estallaría abierta y colectivamente si no fuera controlada por el terror impuesto por una oligarquía o por un tirano. Y al final del libro II de la *Crítica*, cuando ya se nos ha transportado “del grupo a la Historia” y nos ha explicado Sartre por que a su juicio “*la sola inteligencia posible* de las relaciones humanas es dialéctica”, la reflexión se cierra con el recordatorio de que “ésta inteligencia, en una historia concreta —la de “nuestro mundo”— cuyo fundamento es la escasez, no puede manifestarse sino como una reciprocidad antagonística”, aunque esto no quiera decir que, fuera de nuestra posibilidad de intelección, “*otros organismos prácticos en otros mundos constituídos de otra forma* (sin escasez, por ejemplo) no puedan tener una conciencia diferente (y sin la mediación de la reciprocidad antagonística)” (71). Como en Rousseau a la postre, “una ambición devoradora... inspira en todos los hombres una negra inclinación a molestarse mutuamente... y siempre el deseo oculto de mejorar a costa de otro” (72); la vuelta a un estado natural sin hostilidad es imposible —en Sartre porque no hay indicios de su existencia previa, con posición aquí también más radical que la de Marx para quien “el hombre retorna a la caverna... pero en una forma enajenada, hostil”— y a nada conduciría porque esto no liberaría del imperio de la escasez.

Pero además a Sartre le faltan arrestos o más bien le sobra pesimismo para concebir como Rousseau o como Hegel que una alienación segunda en la voluntad general pueda atemperar los antagonismos. Al tiempo que, por otra parte, Sartre puede simbolizar también la “incomprensión del hombre de letras” incapaz de percatarse de que son precisamente los avances de la ciencia y de la tecnología los que pueden salvar al hombre de las maldiciones milenarias del hambre y de la pobreza (73), que son a la vez la consecuencia de la escasez y la causa de la hostilidad, si el hombre mismo prosigue la búsqueda de formas de salvar la disociación entre razón científica y razón histó-

(71) *Critique*, II. D; ed. cit., p. 744; las cursivas en el original.

(72) *Discours sur l'origine...*, ed. cit., p. 217.

(73) Cfr. R. Bendix, “Sociology and the Distrust of Reason”, en *American Sociological Rev.*, 35-5, 1970, pp. 832-833. La cita última de Marx de *Tercer manuscrito*, XX; ed. cit., p. 165.

rica, entre razón mecánica y razón dialéctica (74). Ultimamente puede entenderse que Sartre viene forzado por sus propias premisas: la soledad individual lleva al terror colectivo o, en la frase de Camus, “el terror es el homenaje que los solitarios rencorosos acaban rindiendo a la fraternidad de los hombres”; la coexistencia como “pasión inútil”, y la rivalidad y la competición como “punto tácito de partida” de *El ser y la nada* (75), se han convertido en la *Crítica* en premisa necesaria explícita. Con lo que en Sartre se da la no corriente conjugación de un pesimismo a la vez individual y social; en el principio, como en Hobbes, es la guerra de todos contra todos y en el final es el terror impuesto a todos por la dominación de uno (76).

3. EL OTRO, NUESTRO DOBLE DEMONÍACO.

El recién descrito es, creo, el sentido básico de la alienación en la *Crítica*; su ingrediente primero e indiferenciado es el ya conocido de la objetivación del hombre a través de su trabajo en sus obras y el retorno agresivo de estas como poderes autónomos maléficos; su diferencia específica deriva de la noción de escasez y de ella deriva también su radicalismo extremado, que Sartre subraya una y otra vez con su increíble capacidad de expresión: “en la reciprocidad, el otro que yo es lo mismo que yo. En la reciprocidad modificada por la escasez...

(74) Camús, *L'homme revolte*, cit., pp. 272 y sigs.; E. Tierno, *Razón mecánica y razón dialéctica*, Madrid, 1969, en especial pp. 177 y sigs. Pero nótese que el propio Sartre, según se ha dicho, quizá aproximándose a Merleau-Ponty (cfr. Laín, *Teoría...*, cit., pp. 232-324), se ha referido a la necesidad de integrar los datos de la sociología y de la psicología, aunque esto queda lejos de la “ciencia” en el sentido del texto. Curiosamente, casi como si respondiera a la crítica, P. Naville reacciona contra los “numerosos exegetas [de Marx] que no ven en estas ciencias más que empirismo, caos o probabilidad”; estas ciencias son “la física, la química, la biología, la matemática y la lógica, etc.” (*De l'aliénation...*, cit., p. IV). Un ejemplo de estos exegetas sería G. della Volpe, en quien, pese a calificar de “residuos idealistas” la reacción contra los hechos y la ciencia moderna, se pide el abandono “de aquel platonismo matematizante que es el soporte filosófico de la ciencia teorizada por todo hombre de ciencia burgués, de Galileo a Einstein” (*Rousseau y Marx*, trad. Madrid, 1972, pp. 113, 157 y 174).

(75) Camus, *L'homme révolté*, cit., p. 304; Laín, *Teoría...*, cit., vol. I, pp. 306 y 317.

(76) Sobre este punto, agudamente 2.^a V, *Sartre et l'histoire*, de E. Werner, *De la violence...*, cit., pp. 189 y sigs.

[es]... el contrahombre... nuestro doble demoníaco”; “cada uno de nosotros para su vida grabando sobre las cosas su imagen maléfica”; “en una sociedad contemporánea la escasez realiza la totalidad pasiva de individuos como imposibilidad de coexistencia” (77). El mundo que creamos con nuestro trabajo es un mundo separado y hostil a la vez, lo es necesariamente de hecho según nuestra experiencia, a la vez que necesariamente tenemos que crearlo “por la imposibilidad radical de que el organismo humano exista sin trabajo” (78). Objetivación, separación y hostilidad se refunden condicionándose e implicándose mutuamente en esta alienación trágica; para Sartre, en efecto, la alienación es universal y de ella no hay escape posible (79). Si se saca de aquí la

(77) *Critique*, I. C. 1.º, pp. 205 y 208, y I. C. 3.º, p. 285; las cursivas en el original. La última cita va seguida de una breve y despiadada reflexión de cómo las sociedades operan en su seno la “reducción numérica, siempre presente como necesidad práctica”, incluido el control de nacimientos, en la cual la influencia de Rousseau me parece notoria (recuérdese que éste habló “de los medios vergonzosos de impedir el nacimiento de los hombres y de engañar a la naturaleza” en una larga nota del *Discours sur l'origine de l'inégalité*; ed. cit., pp. 174-175) y cuyo tono se aproxima aquí al de Hobbes, para quien “la guerra es el remedio último, cuando toda la tierra esté sobrecargada de habitantes” (*Leviathan*, II, 30; ed. Oakeshott, Oxford, s. d., p. 227), aunque obviamente el problema demográfico es uno de los muchos que la guerra ha dejado y dejará de resolver, salvo que se tome en consideración como hipótesis el holocausto nuclear, que sería la versión moderna del “último remedio” hobbesiano (Cfr. M. Terán Álvarez, “La población del mundo”, en *Reproducción y demografía*, Rev. Universidad de Madrid, núm. XX-773). Ya Owen había dicho que “la guerra ha devenido el mal absoluto” (*New Moral World*, 4.ª, I, 14; en Desanti, *Les socialistes de l'utopie*, París, 1970, p. 271). Hay también en los pasajes citados de Sartre ecos no muy lejanos de Nietzsche; en este, por ejemplo: “para tus prójimos eres tú la conciencia malvada”. “Tus prójimos serán siempre moscas venenosas” (*Así habló Zarathustra*, ed. cit., p. 89). “Las moscas” del conocido título de Sartre aparecen en algún otro pasaje de *Zarathustra*; así, “huye amigo a tu soledad; te veo acribillado por moscas venenosas” (ed. cit., p. 87); también con reiteración “la náusea” (*Zarathustra*, ed. cit., pp. 360, 396 y 413; *Genealogía de la moral*, ed. cit., pp. 141 y 145; ver también las referencias de la nota 7).

(78) *Critique*, I, C, 1.º, p. 205.

(79) Z. A. Jordán, *Karl Marx: Economy, Class & Social Revolution*, Londres, 1971, p. 20; téngase en cuenta que la crítica superficial de Jordán a Sartre es más bien una renuncia a su comprensión; son las de Sartre, dice: “declaraciones sumamente abstractas, abstrusas, cuando no enteramente incomprendibles” (*Loc. y pág. cit.*). Quizá una de las críticas más serias de Sartre sea la contenida en el cap. IX, *Historia y dialéctica*, de C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, París, 1962 (pp. 245 y sigs de la ed. Londres, 1966, *The Savage Mind*).

consecuencia —y de ella la extrapolación que superficialmente puede parecer lícita— de que alienación es entonces necesidad y como tal debe ser aceptada, la libertad radical del hombre de *El ser y la nada* ha sido anonodada y ha quedado reducida si a algo, a la nueva conciencia de la necesidad misma; y puede entonces entenderse que este es el giro en redondo que ocurre en la *Crítica* (80).

4. SOBRE LA LIBERTAD.

Pero una interpretación así radicalizada hace poco honor a Sartre o no se percata de que su intento de reconducción del existencialismo al marxismo —y su crítica paralela de los marxistas “modernos” por adoptar la posición contraria— según se vió, se basa precisamente en que estos “accepte [n] la dimensión humana, esto es, el proyecto existencial, como el fundamento del saber antropológico” (81). En Sartre en efecto siempre el “otro” es un objeto cuya libertad no cuenta para el yo, como no sea para reparar o para prevenir sus agresiones; la alienación respecto del otro es esencial y la escasez, en cuyo medio vive el hombre realmente y como único concebible, no hace más que reforzarla y, por así decirlo, demostrarla experimentalmente. Pero la libertad no queda con ello negada sino forzada a actuar en un ámbito aún más desagradable y hostil, en el que las decisiones siguen siendo arriesgadas y angustiosas —porque, como quería Hegel, cuyos ecos resuenan aquí poderosamente, hay que aceptar el riesgo de ser destruido para elevarse al plano de la autoconciencia; “por su capacidad de morir el hombre aparece como libre y como más allá de toda compulsión”; “el espíritu individual... puede atenerse firmemente a sí mismo... y realmente el individuo no es grande y libre sino en la medida en que es grande su desprecio de la naturaleza”— y en el que, por lo mismo, el hombre quiere asirse aún más desesperadamente a formas de autoengaño o “mala fe”, entre ellas la tosca y elemental de afirmar la prioridad de lo objetivo sobre lo subjetivo y de querer transformarse a sí propio de sujeto en objeto condicionado por relaciones sociales, por situaciones de clase o por estructuras de producción (82).

(80) Para esta interpretación, W. Odajnyk, *Marxism and Existentialism*, Nueva York, 1965, pp. XVI-XVII.

(81) “Questions de méthode”, en *Critique*,..., cit., p. 111; recuérdese la tendencia a la disolución en la antropología que previera Husserl (ver nota 262).

(82) Cfr. H. J. Blackman, *Anguished Responsibility*, en E. Kern, ed., *Sartre: A Collection of Critical Essays*, Nueva York, 1962.

Con lo que a la postre resulta que para Sartre esta alienación segunda no está tanto en la presión misma de lo externo como en la actitud del presionado y de sus mentores, pretendiendo que aquella es irresistible o cediendo ante su pretendida irresistibilidad, posición que es también fundamentalmente hegeliana: “como cosa viviente el hombre puede ser violentado, esto es, su cuerpo y todo lo que le sea externo puede ser puesto bajo el dominio de otros; pero la voluntad libre no puede serlo en absoluto... Sólo la voluntad que admite la coacción puede ser coaccionada” (83). Lo que dicho sea de paso recuerda mucho a la “cura filosófica” estoica, imposible para Schopenhauer, salvo a través de la para él falsa solución del suicidio, “cuando los sufrimientos del cuerpo... son imponentes e incurables” (84). En efecto para el estoico la solución está en el suicidio, y aun sin exigencias tan extremas; a través del mismo el supuesto camino hacia la libertad está siempre abierto: *malum est in necessitate vivere, sed in necessitate vivere necessitas nulla est*, en el conocido pasaje de Séneca (85), cuyo sentido reproduce Nietzsche: “no está en nuestra mano el impedir haber nacido; pero ese error podemos enmendarlo” (86), y este parece ser el residuo último y casi único de libertad y, por tanto, de responsabilidad porque, dice Nietzsche en otro pasaje, no es solo que “nadie es responsable de existir”, sino que tampoco lo es “de estar hecho de este o de aquel modo, [ni] de encontrarse en estas circunstancias, en este ambiente” (87).

(83) *Filosofía del Derecho*, § 91; ed. cit., p. 104. También en *Historia de la Filosofía*, “sabemos que el individuo es libre... la libertad personal es lo esencial y nada puede violentarla... Cada cual sabe que, como esencia de su ser, no puede ser esclavo...”. Hablando de los instintos, en la misma vena, reconociendo su “naturalidad”, compartida con los del animal, Hegel proseguía, “... pero incorporarlos a un *ego* depende de mi voluntad y, por lo tanto, no puedo justificarme diciendo que arrancan de la naturaleza” (*Filosofía del Derecho* ad. 10 a § 11). Por lo demás, no debe extremarse el parentesco con Hegel, cuya noción de libertad está ligada íntimamente a la de deber, y a la distinción entre libertad actual y libertad abstracta; “al cumplir con mi deber soy yo mismo y libre” (*Filosofía del Derecho*, ad. 84 a § 134 y ad. 95 a § 149).

(84) *Die Welt...*, I, § 16; ed. cit., p. 52.

(85) *Epistulae*, 12:10; pero téngase en cuenta que la posición de Séneca sobre el suicidio exagera la tradición estoica (Cfr. J. M. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge Univ., 1969, cap. 13; de la p. 247 de este libro se toma la referencia de Séneca).

(86) *Crepúsculo de los ídolos*; Incursiones, 36; trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, 1973, p. 110.

(87) *Crepúsculo...*, Errores, 8; ed. cit., p. 69.

En suma, en la interpretación del propio Sartre, si bien, “es falso... que en cualquier circunstancia sea siempre posible una elección”, es en cambio cierto que “en última instancia uno es siempre responsable de lo que se hace de él”, en el sentido de que siempre existe la libertad de aceptación íntima, aun en el supuesto del “hombre totalmente condicionado por su existencia social” (88). Aunque a distancia notoria de ellos, el hombre de Sartre quiere ser absoluta o última o íntimamente libre, como su contrapunto antiheroico, el personaje de Diderot: “quiero ser abyecto, pero quiero serlo sin que se me obligue a ello”; “quiero olvidar [mi dignidad], pero a mi discreción y no por orden de otro” (89); o como el desesperado demoníaco de Kierkegaard, “quiere ser si mismo... según su miseria” (90); o como el “virtuoso” solitario de Nietzsche, “no quiero [mi virtud] como ley de un dios... [ni] como precepto y forzosidad de los hombres” (91).

Pudiera añadirse que la complicidad del otro en la negación de la libertad no solo puede adoptar la forma de pretensión de irresistibilidad, sino también otras más solapadas, entre ellas la de la indulgencia, justificativa de toda excusa, que hace de quien la padece un objeto, contentándose con su imagen, aparentando reforzar su libertad y en el fondo negándola radicalmente; de ahí su carácter “alienante” y que “por ser la más insidiosa, sea la indulgencia la forma más perniciosa del desprecio” (92).

(88) Sartre, *An Interview*, cit., pp. 512-513.

(89) Pero como de hecho la presión puede ser irresistible, la solución en la pretendida libertad individual —“sé un héroe; sonríe y aguántate”, W. Odajnyk, *loc. cit.*, p. 110— es utópica, ya que no incoherente, y en esto cuando menos toca en su extremo a la solución buscada en la eliminación del “reino de la necesidad”, tema que no puedo analizar aquí (ver sobre el mismo J. H. Schaar, *Escape from Authority*, Nueva York, 1962). Por una u otra vía se desemboca en aberraciones éticas, tanto si se parte de una libertad encapsulada que ignora la vida real, como si se hace de la vida real simple porción de un desarrollo histórico, aunque se suponga que éste lleve a un mundo mejor (v. también al respecto el cap. 6.º, *Freedom, Ethics, and Action*, de *loc. cit.* y la bibliografía que cita, señaladamente el ensayo de S. Doubrovsky, *The Ethics of Albert Camus*, en G. Brée, ed., *Camus. A Collection of Critical Essays*, Nueva York, 1962). La cita de Diderot de *Le neveu de Rameau*, en *Oeuvres*, París, 1951, p. 427, una de las obras predilectas del Hegel de la *Fenomenología*, que Hegel conocía a través de la traducción de Goethe.

(90) *Traité du désespoir*, 1.ª, III.II.b.β; ed. J. J. Galean, París, 1949, p. 152.

(91) *Así habló Zarathustra*, ed. cit., p. 63.

(92) N. Grimaldi, *Aliénation...*, cit., pp. 202-203.

5. OTRAS ALIENACIONES.

Aunque sin darle el nombre de alienación, Sartre se refiere a un fenómeno muy próximo al que también se ha referido Marcuse (93); los consumos innecesarios provocados por la propaganda y la publicidad son un intento de forzar sobre cada uno conductas determinadas por el mero acto de que en estas mismas son también las conductas de los otros; el libro o el disco se anuncia como el más vendido o el más veces editado y este solo hecho, reflejo cuantitativo de los actos de otros, se presenta insistentemente como justificación para que sea el acto de uno, un acto más, incrementando así las adquisiciones pasadas con las sucesivas, y viniendo a reforzar estas últimas el “mas” de la venta o edición. Sin que por otro lado los otros en que se apoya la mecánica publicitaria sean nada definido sino un simple conglomerado, una mera “serialidad” sin cohesión alguna interna, solo unificada externamente por la actuación del manipulador. Si se quiere puede en efecto verse creo, en “la fascinación práctica de cada uno por la ilusión de la serialidad totalizada” (94), una forma de alienación.

Además de en los sentidos hasta aquí indicados, la alienación aparece en Sartre en algún otro, entre ellos en el puro y simple de objetivación; “la objetivación es alienación”, una alienación primaria derivada, en frase muy laboriosa, de que “el sentido del trabajo humano es que el hombre se reduce a la materialidad inorgánica para actuar materialmente sobre la materia y cambiar su vida material” (95), con lo cual se “vuelve a Hegel que hace de la alienación un carácter constante de la objetivación”, en cuanto el hombre mira su obra y se reconoce en ella, lo que es claro que implica una separación de la misma que permite la toma de conciencia; la “vuelta a Hegel” se formula por Sartre en forma de interrogación y se contesta, parece, con la afirmativa en la medida en que el hombre se descubre a si propio objetivado, y con la negativa, parece, en cuanto que lo que descubre, según se dijo, es un “no-hombre”, un “contra-hombre” o su “imagen maléfica” (96). Habría que añadir, en vista de lo expuesto más arriba, que,

(93) *One-Dimensional Man*, cit., pp. 7-8; aunque la reflexión sobre el tema es muy anterior.

(94) *Critique*, II. C; ed. cit., pp. 614 y sigs.; la cita de p. 615.

(95) *Critique*, I. C. 2.º; pp. 234 y 146.

(96) Los pasajes son aquí (*Critique*, I. C. 2.º; final, pp. 285-286) sumamente oscuros, para mí; quizá porque es aquí donde Sartre intenta (nota 1), con poca fortuna a mi juicio, ensamblar la alienación de la que está hablando

si a alguno, el Hegel al que retorna es al de alienación primera, al del momento en que el hombre deja de ser uno con naturaleza y cultura, emergiendo diferenciado de la “impersonalidad pasiva”. En cualquier caso, y muy lejos de Hegel, aunque otra cosa crea, la mera objetivación es para Sartre el “tipo de alienación primaria que se manifiesta a través de todas las demás formas de alienación” (97), en y con ella se construye “el mundo de la alienación” y ya en éste el hombre alienado “no se reconoce enteramente en su acto”; es al historiador a quien corresponde “reconocerle *en tanto* que es justamente un hombre alienado” (98), presumiblemente siendo entonces historia no la que los hombres hacen inconscientemente, sino la conscientemente hecha por los historiadores (99). Pero la ignorancia de su propia alienación no impide a Sartre seguir viendo al hombre actuando [libremente] en una *praxis* que hay que suponer siempre, y precisamente como actividad humana, porque sin ella “todo se desvanece, incluso la alienación, puesto que no habría nada que alienar, incluso la reificación, puesto que el hombre sería por naturaleza una cosa inerte y no se puede cosificar una cosa” (100). Pero lo que se cosifica es precisamente el hombre, y como cosificación u objetivación se identifica con alienación —como en Marx y con la misma imputación, con toda seguridad errónea, de esta tesis a Hegel (101)— y la objetivación se da

con la de *L'être et le néant*; aquí, en efecto (3.^a.I.IV.), se discurre también sobre la presencia o percepción del otro, aunque en tono menos sombrío; la sensación es más bien de intranquilidad por la limitación que la existencia del otro supone para mi libertad, aunque la idea de fondo sigue siendo la misma. Sartre por lo demás la formuló literariamente en la escena final de *Huis clos*: “Alors, c'est ça l'enfer... Pas besoin de gril: *l'enfer, c'est les Autres*”.

(97) *Critique*, I.C.1.^o, ed. cit., p. 202.

(98) “Questions...” cit., en *Critique*, p. 67.

(99) Lévi-Strauss ha llamado la atención sobre esta imprecisión del concepto de Historia para Sartre; a los citados añade, quizá irónicamente, “la interpretación por el filósofo de la historia de los hombres” y “su interpretación de la historia de los historiadores” (*La pensée...*, ed. cit., pp. 250-251).

(100) *Critique*, II.D.; ed. cit., pp. 731-732. Concluye este párrafo una exposición sobre cómo el hombre “*incluso en lo colectivo*” (cursivas en el original) “huye lateralmente, a través de formas de inercia, de alteridad y de recurrencia” de todo determinismo que trate de “reducirlo al puro momento dialéctico de lo práctico-inerte”, ridiculizando en concreto la tesis del cataclismo económico por una progresiva pauperización de la clase obrera.

(101) Sobre este punto puedo remitir ya, al corregir las pruebas de esta disertación, a mi libro *Alienación. Historia de una palabra*, Madrid, 1974, caps. II, A, 5 y III, B, 1.

siempre en el trabajo, en Sartre “todo trabajo está enajenado [alienado] y la enajenación [alienación] es la forma de ser del hombre” (102). Claro que es impensable escapar de esta alienación, aparte de que situada en el medio de la escasez el tema de la propiedad privada resulte irrelevante por completo ni en su realidad como “hecho contingente” que fundamente la historia, ni en su desaparición hipotética o real como trascendencia de las alienaciones (103).

D. CONCLUSION

La realidad objetiva —“*objetivation*, o del hombre actuando sobre la materia”— actúa sobre el hombre mismo— “*objetivité*, o de la materia actuando sobre el hombre”—. Con otra terminología “la anti-*praxis* [es] momento... necesario de la *praxis*”. (104). Pero si a ello se añade la hostilidad, de por sí innata y exacerbada por la escasez, fruto de la “objetividad” o de la “anti-*praxis*”, con el “otro” como enemigo *per se*, y se añade que a su vez se aliena tanto quien intenta verlo bajo otra perspectiva, como quien cree que cualquier modo de contemplación le ahorra su necesidad de decidir libremente, se está en la alienación básica sartreana ya expuesta, que en su radicalización sin concesiones, ni a la realidad ni a la utopía coherente o incoherente —de la misma forma que ante su escasez radical parece opulenta la

(102) Sotelo, *Sartre...*, citd., p. 145.

(103) Sobre este “hecho” y sobre “sus enormes consecuencias... [para]... el marxismo”, I. Sotelo, *Sartre...*, cit., pp. 144 y sigs.

(104) *Critique*, I.C.3.º y 1.º, ed. cit., pp. 284 y 202; las cursivas en el original. *Praxis* significa aquí, pues, actuación del hombre sobre la materia y no, como en Aristóteles, modo de conocer, salvo que éste se entienda implícito en aquella como conocimiento instrumental; la noción es vagamente marxista —transformar el mundo en vez de explicarlo, de las tesis sobre Feuerbach— y de origen oscuro, señalándose últimamente la posible influencia sobre Marx de los *Prolegomena zur Historiosophie*, Berlín, 1838, de A. Cieszkowski, por quien se intentó una extrapolación futurista de Hegel “rehabilitando la materia” a través de una especie de “filosofía aplicada” (ver S. Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge Univ., 1968, pp. 124 y sigs., y D. McLellan, *Marx y los jóvenes hegelianos*, trad. española, Barcelona, 1967, pp. 21-24).

necesidad de los economistas clásicos, que es sustancialmente la que maneja Hegel— ni al hombre ni al mundo, hace de éste un infierno y de aquél un alienado ya en el el sentido de un loco, desventurado ser al que desgracia de haber nacido le disocia de la naturaleza, de sus semejantes y, en cuanto intente un mínimo acomodamiento a aquella o a estos, de sí mismo. El distanciamiento o separación con que alienación comenzara en Hegel se nos ha convertido en disociación y esquizofrenia en la alienación de Sartre y con ello pudiera decirse que la expresión ha llegado al término final de su accidentado recorrido.