



Ontología y conflicto. La cuestión del otro en *El ser y la nada*

Ontology and conflict. The question of the other in *Being and Nothingness*

MAXIMILIANO CLADAKIS¹

Resumen: El presente trabajo tiene como finalidad abordar el modo en que, en *El ser y la nada*, Sartre piensa el conflicto como la manera originaria del encuentro con el otro. El conflicto se presenta como la dimensión ontológica fundamental de las relaciones intersubjetivas. En este sentido, la dialéctica subjetivación-objetivación no se corresponde a un acontecimiento político o histórico, sino que estos acontecimientos son consecuencias de la estructura ontológica de la realidad humana.

Palabras clave: Sartre; ontología; conflicto; intersubjetividad; fenomenología.

Abstract: The purpose of this work is to approach the way in which, in *Being and Nothingness*, Sartre thinks of conflict as the original way of encountering the other. Conflict is presented as the fundamental ontological dimension of intersubjective relationships. In this sense, the subjectivation-objectification dialectic does not correspond to a political or historical event, but these events are consequences of the ontological structure of human reality.

Key words: Sartre; ontology; conflict; intersubjectivity; phenomenology.

Cómo citar: Cladakis, M. (2019). Ontología y conflicto. La cuestión del otro en *El ser y la nada*. *Cuadernos Filosóficos*, 16. <https://doi.org/10.35305/cf2.vi16.67>

Publicado bajo licencia Creative Commons Atribución-SinDerivadas 4.0 Internacional [CC BY-ND 4.0]



Fecha de recepción: 07/07/2020

Fecha de aprobación: 12/08/2020

I. Introducción

El presente estudio apunta a elucidar la dimensión ontológica del conflicto en el pensamiento de Jean Paul Sartre, más precisamente en la exposición realizada en *El ser y la nada*. Circunscribiéndonos a la obra de 1943, el fundamento del conflicto se nos presenta, antes que de manera política o histórica, desde una perspectiva ontológica. Si bien Sartre cuenta con una serie de escritos de situación y de obras literarias donde el sentido agonal de las relaciones interpersonales es el eje central, el fundamento de este agón es de tipo ontológico. Consideramos que esta problemática tiene una relevancia que se abre en una doble vía. Por un lado, dentro de los estudios sartreanos resulta importante destacar el modo en que en *El ser y la nada* se nos presenta una suerte de ontología del conflicto que puede ser pensada como suelo filosófico de otros escritos del filósofo y literato francés. Por otra parte, resulta sumamente interesante indagar en la dimensión ontológica del conflicto para abrir la posibilidad de abordar la problemática de la intersubjetividad enriqueciendo un debate donde confluyen horizontes políticos, éticos e históricos. Con esta finalidad, el presente trabajo se estructurará en cinco apartados. En el primero se abordará la dimensión ontológica del encuentro con el otro. En el segundo, se expondrá la articulación entre tres dimensiones ontológicas que resultan claves en el pensamiento de Sartre: el ser en-sí, el ser para-sí y el ser para-otro. En el tercero, se tematizará la forma en que el otro me es revelado a partir de la mirada y como esa mirada implica el descubrimiento de un modo objetual del ser de mi cuerpo. En el cuarto, nos detendremos en la forma en que el sadismo y masoquismo son las formas radicalizadas en que se realizan las relaciones con el otro. En el último apartado, nos remitiremos a la problemática en torno la posibilidad o imposibilidad ontológica de una superación del conflicto en el pensamiento de Sartre.

2. El otro y la ontología

Sartre denomina como “escollo del solipsismo” (Sartre, 1943, p. 277) a la problemática en la que se ve involucrada la filosofía moderna en cuanto al intento de pensar al otro. La raíz cartesiana de la filosofía moderna bien puede ser comprendida como uno de los factores determinantes de este problema. “Desde las primeras formulaciones de su proyecto científico, Descartes subraya el carácter necesariamente solitario de su empresa, e incluso la superioridad de la empresa realizada por un solo individuo” (Guenancia y Rodríguez Camacho,

2019, p. 250). El correlato del método es la problemática acerca de la validación gnoseológica del otro. Siendo el punto de partida metodológico el *ego cogito*, el otro se torna un problema. Tal cómo se presenta la verificación de mi propia existencia no se presupone de manera inmediata la certeza de la existencia del otro.

La cuestión en torno a la existencia de un alma, de una interioridad en alguien que no sea yo por medio de la analogía y la comparación con otros seres vivos y con los autómatas llevada a cabo por Descartes en la quinta parte del *Discurso del método* es una prueba de ello (cfr. Descartes, 2006, p. 90). Para Sartre esto hace que el problema se abra sobre una doble vía. Por un lado, se encuentra la cuestión del solipsismo. Por otro lado, observa que los intentos de superación del solipsismo se dan en una dimensión gnoseológica. Cabe señalar que, en este aspecto, Sartre considera que sólo una perspectiva ontológica puede salvar la cuestión. Sartre dice explícitamente que “mi relación con el otro es, ante todo y fundamentalmente una relación de ser a ser” (Sartre, 1943, p. 303).

En el apartado “Husserl, Hegel, Heidegger”, el filósofo francés reconoce varios de los planteos de estos tres autores. De Husserl, reconoce que hay una preocupación concreta por el otro. Sin embargo, para Sartre, esa preocupación se realiza sobre el plano de los sujetos trascendentales y no sobre el sujeto empírico. La lectura sartreana de la posición de Husserl es que, para este, “el otro no es jamás ese personaje empírico que se encuentra en mi experiencia: es el sujeto trascendental” (Sartre, 1943, p. 290). Desde *La trascendencia del ego*, Sartre ha sido crítico de la noción husserliana de la trascendentalidad. En *El ser y la nada* continua manteniendo ese posicionamiento. Precisamente, en cuanto a la comprensión del fenómeno del otro a Sartre le interesa pensar en el otro que efectivamente se presenta en mi experiencia.

En este punto acerca explícitamente su posición a la de Hegel. Sartre retoma la primera parte de la *Fenomenología del espíritu* y señala que en ella, a diferencia de lo que sucedía en Husserl, el otro es caracterizado a partir de la experiencia originaria que tengo de él. “La aparición del otro no es indispensable ya, en efecto, para la constitución del mundo y de mi ego empírico, sino para la existencia misma de mi conciencia como conciencia de sí” (Sartre, 1943, p. 293). Al contrario de Husserl, que partía del sujeto trascendental, Hegel parte del hecho de que hay una pluralidad de conciencias. A través de dicha pluralidad es que me reconozco a mí mismo en tanto no soy otro, en tanto se da “la exclusión de todo otro”. Lo que le interesa a Sartre de Hegel es el hecho de que el “yo” surge porque hay un “tú” que se le enfrenta. Sé que yo soy yo siempre y cuando haya un otro que no es yo. El “yo” no es un

elemento constitutivo de la conciencia trascendental, por el contrario, según Sartre, el “yo” surge de la facticidad por la cual el para-sí es en el mundo. “La intuición genial de Hegel consiste en hacerme depender del otro en mi ser” (Sartre, 1943, p. 291).

Con todo, hay un punto que Sartre le critica a Hegel. Este es el que, para la posición hegeliana, la oposición entre el “yo” y el “otro” se resuelve en una síntesis última que se da por medio del conocimiento. En Hegel la lucha entre conciencias es superada en la universalidad del saber. En este aspecto, Sartre sostiene que el fracaso de estos pensadores se da porque Husserl “mide el al ser por el conocimiento” (Sartre, 1943, p. 301) y Hegel “identifica el conocimiento con el ser” (Sartre, 1943, p. 301). Precisamente este punto hace que Sartre se acerque a Heidegger ya que el filósofo alemán sostiene que “la relación de las realidades humanas ha de ser una relación de ser “(Sartre, 1943, p. 301) y que “esta relación debe hacer depender las realidades-humanas” las unas de las otras, en su ser esencial” (Sartre, 1943, p. 301).

En la analítica existencial del *Dasein* el otro ocupa un lugar de suma relevancia. Puede llegarse a decir que, si bien no es el tema central del proyecto heideggeriano “la constitución del nosotros, entendido ontológicamente, no haya sido pensado, y abierto, en tal obra” (Garrido Periñan, 2019, p. 179). La exposición heideggeriana tiene una dimensión ontológica y eso es lo que le interesa a Sartre. Sin embargo, donde el filósofo francés se aleja del autor de *Ser y tiempo* es en la forma de comprender la modalidad en que se da esta relación. El “ser-con” es la modalidad ontológica a partir de la cual Heidegger considera la relación del *Dasein* con el otro. El filósofo alemán dice explícitamente que “al ser-ahí le es inherente en su ser el ser con otros” (Heidegger, 1993, p. 139). Lo que observa Sartre es que, al comprender al otro como elemento de la estructura ontológica de cada *Dasein* Heidegger cae en una suerte de apriorismo kantiano. Como señala Zahavi, para Sartre:

Cualquier teoría de la intersubjetividad que intente cerrar la brecha entre el yo y el Otro mediante enfatizando su similitud, indiferenciación y la interconexión a priori no solo está en peligro constante de recaer en un monismo que al final sería indistinguible del solipsismo, también está perdiendo de vista el problema real: nuestro encuentro concreto con este o aquel otro trascendente. (Sartre, 1943, p. 302)

No es intención del presente trabajo indagar si la lectura que Sartre realiza de Heidegger es adecuada o no (cómo tampoco lo es con respecto a su lectura de Husserl o de Hegel). Lo que nos interesa es vislumbrar la manera en que Sartre expone su interpretación de Heidegger para desplegar su propio pensamiento. Precisamente, en este punto el filósofo francés, vuelve a

Hegel y a la idea de lucha a la que contraponen la imagen empírica de equipo que designaría al *Mitsein* heideggeriano. Al ser-con, Sartre le opone el ser-para. En este sentido dice del primero con respecto al segundo que “tiene una significación por completo diferente: con no designa la relación recíproca de reconocimiento y de lucha que resultaría de la aparición en medio del mundo de una realidad humana otra que la mía” (Sartre, 1943, p. 302).

Ahora bien, la categoría ontológica que definiría mi relación con el otro es la de ser para-otro, no la de ser-con el otro. El ser para-otro es, justamente, uno de los elementos claves de la ontología expuesta en *El ser y la nada*, junto al ser en-sí y el ser-para-sí.

3. El ser en-sí, el ser para-sí y el ser para-otro

En este aspecto, cabe señalar que una de las cuestiones fundamentales de *El ser y la nada* es, según el propio Sartre, indagar el modo de relación entre las dos regiones de ser postuladas en la introducción de la obra: el ser en-sí y el ser para-sí. La búsqueda del ser que inicia el texto de 1943 se redirecciona hacia la pregunta sobre el modo de relacionarse de estas dos regiones. Si bien de ese ser originario del cual brotan estas regiones el filósofo francés no hace más que decir de ella que es una “surgente primitiva” (Sartre, 1943, p. 38), sí establece características y definiciones acerca de estas dos dimensiones de ser.

El ser para-sí es la forma en que Sartre denomina la dimensión ontológica de la conciencia. Esta dimensión ontológica del ser aparece definido por el hecho de que “no es lo que es y es lo que no es” (cfr. Sartre, 1943, p. 33). El ser para-sí es vacío, translucidez, pura posibilidad. Es, más precisamente, la región del ser desde la cual surge la nada y cuya acción fundamental es la nihilización tanto de sí misma como del ser. El ser en-sí, en cambio, “es lo que es”. Si el ser para-sí es pura posibilidad, el ser en sí “no es jamás posible ni imposible: simplemente es” (Sartre, 1943, p. 30).

La postulación de estas dos regiones del ser le valió a Sartre críticas por incurrir en el dualismo. En más de una ocasión, su amigo y compañero Maurice Merleau-Ponty lo criticó desde esta perspectiva. En “La querrela del existencialismo”, el autor de la *Lo visible y lo invisible* dice, por ejemplo, que “(...) el libro (*El ser y la nada*) es demasiado antitético: “(...) la antítesis de mi vista sobre mí mismo y del otro sobre mí, la antítesis del para-sí y del en-sí son a menudo presentados como alternativos, en lugar de ser descriptos como el lazo vivo del uno con el otro” (Merleau-Ponty, 1963, p. 125). En la *Fenomenología de la percepción* es

comprendida la relación agonal que establece Sartre entre las realidades humanas a partir de este dualismo (*cfr.* Merleau-Ponty, 1945, p. 414).

Ahora bien, la cuestión en torno al dualismo sartreano podría ser discutida puesto que no se trata de dos regiones del ser que puedan ser comprendidas de maneras aislada una de la otra. Por el contrario, el propio Sartre sostiene que “la conciencia es un abstracto ya que oculta en sí misma un origen ontológico hacia el en-sí, y recíprocamente, el fenómeno es un abstracto también ya que debe aparecer ante la conciencia” (Sartre, 1943, p. 37). La propia definición que da Sartre unas páginas atrás de la conciencia como “(...) revelación-revelada de los existentes” (Sartre, 2004, p. 30) es una posible clave para desanudar la interpretación dualista de su ontología. El ser para-sí y el ser en-sí guardan una relación de necesidad recíproca. El ser para-sí sólo es en tanto revele a otro que no sea él mismo, al tiempo que el ser en-sí requiere ser revelando ante otro. La comprensión de la conciencia como “ser para-sí” que ontológicamente se encuentra ya vinculado al ser en-sí, difiere radicalmente del planteo cartesiano de la *res intensa* y la *res extensa*.

Ahora bien, lo dicho hasta ahora no supone la elucidación de la problemática acerca de la ontología sartreana. Si bien, como se ha dicho, al comienzo de *El ser y la nada*, Sartre habla de dos regiones ontológicas, cuando el libro avanza aparece una tercera: el ser para-otro. Con respecto, a esta última, el filósofo francés se refiere como “otro modo de existencia tan fundamental como el ser-para-sí, y al cual denominaré el ser-para.otro” (Sartre, 1943, p. 271). El ser para-otro se presenta como una modalidad de existencia que me coloca en una dimensión que difiere del para-sí. En este punto es importante destacar la forma en que se vincula el ser para-sí y el ser para-otro, puesto que en esta vinculación se da un anudamiento entre necesidad y contingencia.

Ante todo, el ser para-otro no se desprende ontológicamente de las estructuras ontológicas del ser para-sí. Esta no dependencia entre ambas regiones señala, entre otras cosas, las diferencias anteriormente mencionadas entre Sartre y Heidegger.

Una consideración que ha de ayudarnos en nuestra tarea y que se desprende de las precedentes observaciones es que el ser-para-otro no es una estructura ontológica del para-sí: no podemos pensar, en efecto, en derivar como una consecuencia de un principio el ser-para-otro del ser-para-sí, ni, recíprocamente el ser-para-sí del ser-para-otro. (Sartre, 1943, p. 339)

Si en Heidegger es el ser-con era constitutivo de la estructura ontológica del *Dasein*, no ocurre así con respecto al ser para-otro y el ser para-sí. En este punto aparece una diferencia importante entre el ser para-sí y el hombre. El hombre, o la realidad humana, son al mismo tiempo ser para-sí y ser para-otro, sin embargo ese entrecruzamiento entre los dos modos de ser se da de manera contingente. Sartre dice explícitamente que:

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. Sólo que este Para-sí no sería «hombre». (Sartre, 1943, p. 339)

El anudamiento entre el ser para-sí y el ser para-otro es contingente. Sin embargo, es necesario para el acontecimiento que denominamos realidad humana. Ella es necesariamente ser para-sí y ser para-otro. Si bien el ser para-sí es referencia al ser en-sí no ocurre lo mismo con el ser para-otro. Sin embargo, en el *factum* de nuestra existencia en tanto realidades humanas esto se da así.

La posición de Sartre es consistente con su intención de pensar al otro en tanto otro, sin hacerlo depender de mi estructura ontológica. El otro aparece en la facticidad del ser en el mundo. Si bien hay una relación de necesidad entre el otro y el ser para-otro, no es así con respecto al ser para-sí. Tanto el otro como mi ser para-otro se dan de manera contingente.

Lo que el cogito nos revela aquí es simplemente una necesidad de hecho: ocurre -y ello es indubitable- que nuestro ser en relación con su ser para-sí es también para-otro; el ser que se revela a la conciencia reflexiva es para-sí-para-otro; el cogito cartesiano no hace sino afirmar la verdad absoluta de un hecho: el de mi existencia; del mismo modo, el cogito algo ampliado del que aquí usamos, nos revela como un hecho la existencia del otro y mi existencia para otro. Es todo lo que podemos decir. Así, mi ser-para-otro, como el surgimiento al ser de mi conciencia, tiene el carácter de un acontecimiento absoluto. (Sartre. 1943, p. 340)

4. La revelación de la existencia del otro por la mirada

La revelación de mi ser para-otro se instituye en clave dialéctica al mismo tiempo que la revelación del otro. “Conciencia de Otro es, pues, el proceso por el cual devengo un ser (para-Otro), un *être-pour-autrui*” (Alves, 2012, p. 18). La conciencia de la existencia del otro

significa una transfiguración de mí mismo como ser para-otro. A diferencia del modelo cartesiano, el otro no se me presenta a partir de su cuerpo sino a partir de su mirada. Lo que hace que, en cuanto al cuerpo se me revele primeramente no el cuerpo del otro sino mi propio cuerpo como cuerpo mirado. Dicha mirada manifiesta una dimensión ontológica de mi cuerpo de la que no tenía conciencia hasta entonces: la dimensión objetual de mi cuerpo. Sé del otro porque soy mirado y, en ese ser mirado, me vuelvo un objeto. Se presenta en este punto, otra relación de reciprocidad. “Y yo, en el reconocimiento de mi objetividad, experimento que él tiene conciencia” (Sartre, 1943, p. 431). Cuando el otro me mira, reconozco mi objetividad y, en ese instante, reconozco la conciencia del otro.

Cuando soy para-otro me reconfiguro en una dimensión de objetividad que no se da para mí mismo. En mi existencia en el mundo, mi ser para-sí se encuentra con mi ser para-otro, con lo que hay de en-sí en mí. La mirada del otro al revelar lo que tengo de objeto deposita el ser en mí. Esto hace que la revelación del otro por medio de su mirada sobre mí exija una reflexión ontológica en torno al cuerpo. En este punto, Sartre habla de tres dimensiones ontológicas del cuerpo. La primera es la del cuerpo para-sí, la segunda, la del cuerpo para otro y la tercera se refiere a la introyección que realiza el ser para sí de su cuerpo para-otro.

En cuanto a la primera dimensión ontológica se refiere al cuerpo como “cuerpo existido” (Sartre, 1943, p. 425). El cuerpo existido no es objeto de reflexión ni de conocimiento ya que no es objeto. El cuerpo para-sí “no pertenece a los objetos del mundo, o sea a esos objetos que conozco y empleo” (Sartre, 1943, p. 386). El cuerpo para-sí no es objeto es la propia encarnación de la conciencia. En este punto, el ser para-sí es su propio cuerpo. En cierto paralelismo con la tradición fenomenológica iniciada por Husserl, Sartre dice que el cuerpo es el punto de vista sobre el cual no puedo tener otro punto de vista, el punto cero de referencia. No hay distinción entre el ser para sí y el cuerpo existido. El cuerpo para-sí es el centro de referencia desde donde se abren los objetos del mundo y que me posibilita interactuar con ellos.

Sin embargo, cuando mi cuerpo es mirado, acontece la segunda dimensión ontológica del cuerpo. Mi cuerpo se vuelve objeto de la mirada del otro, se torna algo observable y posible de ser conocido. La mirada del otro vuelve a mi cuerpo un objeto entre objetos. Para Sartre, la mirada del otro sobre mi cuerpo hace nacer una nueva perspectiva de mi cuerpo imposible de alcanzar para mí. El otro tiene, efectivamente, un punto de vista sobre mí lo cual me resulta imposible. Con la mirada del otro, mi cuerpo se transfigura de “cuerpo existido” a “cuerpo visto” (Sartre, 1943, p. 425). Que mi cuerpo sea visto me arroja al universo de los objetos y

me roba el mundo. “Existo mi cuerpo: tal es su primera dimensión de ser. Mi cuerpo es utilizado y conocido por el otro: tal es la segunda dimensión” (Sartre, 1943, p. 418). La dualidad del cuerpo como pasividad y espontaneidad adquiere en el pensamiento sartreano una oposición ontológica que se corresponde a lo visto en el punto anterior entre el ser para-sí y el ser para-otro.

Con respecto a la tercera dimensión ontológica del cuerpo se refiere al modo en que deo de existir mi cuerpo tal como este es para mí, y lo experimento en el fenómeno de la enajenación. Esta dimensión ontológica significa que “existo para mí como conocido por el otro a título de cuerpo” (Sartre, 1943, p. 419). Se trata de un fenómeno de interiorización de mi propia objetivación, existo mi cuerpo como objeto entre objetos, ya conocido por el otro. En este punto cabe destacarse dos cuestiones. Por un lado, que el fenómeno de la autoenajenación del propio cuerpo significa la autoenajenación de la conciencia, es decir, del ser para-sí. El sentido de la autoenajenación es que el ser para-sí se exista como ser para-otro. Por otro lado, se debe destacar que, a diferencia de la enajenación marxista, esta no se encuentra determinada por un momento histórico determinado sino que se trata de un acontecimiento ontológico inherente no al ser para-sí, pero sí a la realidad humana tal como la comprende Sartre.

Ahora bien, la aparición del otro se revela, como hemos dicho, al mismo tiempo que la revelación de mi ser para-otro. Esto delinea una triple vía ontológica en la cual comprender las distintas dimensiones del cuerpo. Es posible vislumbrar en el pensamiento de Sartre la articulación entre el acontecimiento del otro y una ontología del cuerpo que se extiende en varias facetas que se presentan de un modo conflictivo y antagónico entre ellas. Pensar el otro lleva pensar el cuerpo y lo que se ha visto en torno a estas facetas se traslada al modo de relacionarme con el otro. Sartre lo dice explícitamente. “Y, aunque la relación originaria con el otro sea primera con respecto a la relación de mi cuerpo con el ajeno, nos ha aparecido claramente que es el conocimiento del cuerpo es indispensable para todo el estudio de las relaciones particulares con el otro” (Sartre, 1943, p. 428).

Esta dinámica se extiende a un modo de comprender las relaciones con el otro. Dicho modo también será abordado no desde una perspectiva empírico-histórica sino ontológica. La oposición ontológica entre el cuerpo para-sí y el cuerpo para-otro tienen como correlato la forma que adquiere ineludiblemente toda relación con el otro.

5. Sadismo y masoquismo

Ahora bien, Sartre señala que todo lo que se dice con respecto a mí es equivalente para el otro. Por lo que la relación con el otro es bilateral. En el punto anterior, se había señalado la forma en la que la mirada del otro constituye mi objetividad. De la misma manera, mi mirada constituye la objetividad del otro. Esto implica un dinamismo en la relación que difiere de manera radical de la relación con el ser en-sí. Todo lo que vale para mí vale para el otro. Mientras que yo intento liberarme de su dominio, el otro intenta liberarse del mío; mientras procuro someter al otro, el otro procura someterme. No se trata en modo alguno de relaciones unilaterales con un objeto en-sí, sino de relaciones recíprocas y mutables. Las descripciones que siguen han de ser encaradas, pues, según la perspectiva del conflicto. “El conflicto es el sentido originario del ser para-otro” (Sartre, 1943, p. 431). En este aspecto, el carácter agonal de las relaciones interpersonales se encuentra fundado en la forma en que Sartre caracteriza ontológicamente al ser para-sí y al ser para-otro. La radicalidad con la que Sartre piensa el ser para-sí en contraposición con el ser en-sí y el acontecimiento dado en la facticidad del hombre como ser para-sí que, es al mismo tiempo ser para-otro, constituye un conflicto que es irresoluble. La mirada del otro implica la objetivación del ser para-sí; y esta objetivación significa una cosificación, una substracción de mi libertad, de mi puro ser posible.

Si partimos de la revelación primera del otro como *mirada*, hemos de reconocer que experimentamos nuestro incantable ser para otro en la forma de una *posesión*. Soy poseído por el otro; la mirada ajena modela mi cuerpo en su desnudez, lo hace nacer, lo esculpe, lo produce como *es*, lo ve como nunca lo veré yo. El otro guarda un secreto: el secreto de lo que soy. Me hace ser y, por eso mismo, me posee, y esta posesión no es más que la conciencia. Y yo, en el reconocimiento de mi objetividad, experimento que él tiene esa conciencia. A título de conciencia, el otro es para mí lo que me ha robado el ser y lo que hace que “haya” un ser que es el mío. (Sartre, 1943, p. 431)

El otro es, al mismo tiempo, el que me da el ser y el que me lo quita. Sin embargo, no se trata de una paradoja. El ser para-sí es la región del ser carente de ser. Cuando el otro me mira, me otorga el ser en tanto me objetiva. Sin embargo, ese ser no me pertenece, ya que es el otro su fundamento. Al darme el ser, el otro se impone como conciencia, mientras yo quedo reducido a un objeto de su mirada. Frente a esto, Sartre señala dos tipos de actitudes que tienen como correlato las formas concretas que adquieren las relaciones con el otro. La primera actitud se corresponde con el amor, el lenguaje y el masoquismo. La segunda actitud con la indiferencia, el deseo, el odio y el sadismo.

La primera actitud representa la asunción plena de la objetividad que me brinda el otro. El para-sí se sacrifica a sí mismo en pos del reconocimiento del otro como la conciencia de la cual él es objeto. En el caso del amor, Sartre sostiene que: “(...) el amante quiere ser el mundo entero para el ser amado; esto significa que se coloca del lado del mundo: él es el que resume y simboliza el mundo, es un *esto* que incluye todos los demás estos; es *objeto* y acepta serlo” (Sartre, 1943, p. 432). El amante se proyecta como el objeto de deseo por excelencia del amado. Se busca anular como ser para-sí, para ser una cosa entre cosas, aun cuando se trate de la cosa por excelencia. El lenguaje implica una lógica similar ya que el acto de comunicar significa una entrega al otro. “Cada expresión, cada gesto, cada palabra es de mi parte, un experimentar concreto de la realidad alienadora” (Sartre, 1943, p. 433). Sartre sostiene que el lenguaje implica un robo del pensamiento por parte del otro. Mi pensamiento se vuelve un objeto que brindo a la escucha del otro. “El lenguaje me revela la libertad del que me escucha en silencio, es decir, su trascendencia” (Sartre, 1943, p. 433). Con respecto al masoquismo, este representa, para Sartre, la forma más radicalizada de esta actitud.

El masoquismo es una tentativa no de fascinar al otro por mi objetividad, sino de hacerme fascinar yo mismo por mi objetividad para-otro, es decir, hacerme constituir por otro en objeto, de tal suerte, de tal suerte que yo capte no-téticamente mi subjetividad como una *nada*, en presencia del en-sí que represento a los ojos del otro. Se caracteriza como una especie de vértigo: no el vértigo ante el precipicio de roca y tierra, sino ante el abismo de la subjetividad ajena. (Sartre, 1943, p. 447)

La segunda actitud es la de mirar al otro, lo que significa un reconocimiento de mí mismo como conciencia y la constitución del otro como objeto de mi mirada. “En este caso, mirar la mirada del otro es ponerse uno mismo en la propia libertad e intentar, desde el fondo de esta, afrontar la libertad del otro” (Sartre, 1943, p. 448). Esta actitud tiene como finalidad la cosificación del otro. En el caso de la indiferencia, mediante ella, me constituye como sujeto en un mundo donde sólo hay objetos. Sartre sostiene que, en este sentido, la indiferencia es una “ceguera” frente a los otros.

Practico entonces una especie de solipsismo de hecho, los otros son esas formas que pasan por la calle, esos objetos mágicos capaces de actuar a distancia, sobre los cuales puedo obrar por medio de determinadas conductas. Poco y nada me cuido de ellos; actúo como si estuviera solo en el mundo; rozo a la genta como rozo paredes, los evito como evito obstáculos, su libertad-objeto no es para mí sino su coeficiente de adversidad; ni imagino que pueden mirarme. (Sartre, 1943, p. 448)

El deseo, por su parte, es para Sartre, el proyecto de apoderarme de la objetividad del otro. El otro es el objeto del que quiero apropiarme. Reducido a la mera objetividad, el cuerpo del otro y su posesión se me presentan como la forma de afianzarme como subjetividad libre. La posesión física es símbolo de la posesión de la libertad del otro y de su reducción a una mera cosa. En este sentido, el sadismo va un paso más ya que convierte al cuerpo del otro en “carne muerte”.

El ideal del sádico consistirá, pues, en alcanzar el momento en que el otro sea ya carne sin dejar de ser instrumento, carne que a de hacerse nacer de la carne, el momento en que los muslos, por ejemplo, se ofrecen ya en una pasividad obscena y expansiva, y son aún instrumentos a los que se maneja, a los que se separa o incurva, para hacer resaltar más los glúteos y para encarnarlos a su vez. Pero no nos engañemos: lo que el sádico busca con tanto encarnizamiento, lo que quiere amasar entre sus manos y doblar bajo su puño es la libertad del otro: ella está ahí, en esa carne; ella es esa carne, puesto que hay una facticidad del otro, de ella, pues, intenta apropiarse el sádico. (Sartre, 1943, p. 472)

Por último, el odio es la intención de suprimir y aniquilar al otro, pero no al otro particular, sino al otro en cuanto encarnación del otro general. “El otro al que odio representa, de hecho, a los otros. Y mi proyecto de suprimirlo es proyecto de suprimir al otro en general, es decir, de reconquistar mi libertad no sustancial de para-sí” (Sartre, 1943, p. 483). Por esto mismo, para Sartre, el odio representa la comprensión del sometimiento que me viene por los otros y es, por tanto, un intento de suprimir dicho sometimiento.

La tesis de Sartre es clara, frente a la aparición del otro sólo caben dos actitudes: o bien sacrifico mi libertad en pos de la libertad del otro; o bien, sacrifico la libertad del otro en pos de mi propia libertad. No hay puntos intermedios entre una y otra actitud. Sartre señala que estas actitudes son dinámicas y que no hay una anterior a la otra. Por el contrario, se van alternando continuamente. En este punto es importante destacar que tanto una como otra culminan inevitablemente en el fracaso. La realización plena de estas actitudes es imposible y dicha imposibilidad se encuentra fundamentada en la caracterización ontológica del ser para-sí. Es imposible reducir al otro a un objeto, porque el otro es un para-sí. Por la misma razón, es, también, imposible, mi reducción a un objeto. Estas dos actitudes y las relaciones con el otro que se fundan en ella culminan ineludiblemente en el fracaso. En el caso del masoquismo Sartre dice lo siguiente:

Pero el masoquismo es y debe ser en sí mismo un fracaso: para hacerme fascinar por mi yo-objeto, sería menester efectivamente, que pudiera realizar la aprehensión

intuitiva de este objeto tal cual es *para el otro*, lo cual pro principio es imposible. Así, el yo alienado, lejos de poder yo ni siquiera empezar a fascinarme con él, permanece por principio incantable. En vano el masoquista se arrastra de rodillas, se muestra en posturas ridículas, se hace utilizar como simple instrumento inanimado; sólo *para el otro* será obsceno o simplemente pasivo: para el otro *padecerá* esas posturas: para sí, está siempre condenado a *dárselas él mismo*. (Sartre, 1943, p. 447)

Todo intento de objetivarme es un intento condenado al fracaso ya que el constituirme como objeto es un proyecto del para-sí. Eso implica una contradicción radical ya que debo asumir libremente el carácter de un objeto y, precisamente, ser objeto implica no ser libre. En lo concerniente a la segunda actitud ocurre lo mismo, ya que, por más que intente reducir al otro a un objeto, esta reducción sólo es posible si él la asume libremente lo que significa que no podrá realizarse nunca. Como señala Jean-Pierre Boulé “En *El ser y nada*, Sartre expone que al querer apropiarse de la libertad de los demás, esta libertad se derrumba bajo mi mirada, de modo que estoy condenado a buscar la libertad de los demás a través del objeto que es para mí” (2017, p. 42). En el sadismo, la búsqueda de la apropiación de la libertad se derrumba puesto que al apropiarme de ella deja de ser. Lo que hace que sólo me apropie de una libertad objeto, lo que significa un fracaso.

Es posible vislumbrar una cierta tragicidad que guarda el planteo sartreano en torno a las relaciones con los otros. La libertad se articula con la condena y con la imposibilidad. Ser reconocido por el otro o reconocer al otro, se tornan dos actitudes imposibles de llevarse a cabo. El ser para-otro nos arroja a esa constante imposibilidad de una realización efectiva de cualquiera de estas dos actitudes. Sin embargo, hay un punto que suele ser pasado por alto cuando se habla de este tema en el pensamiento de Sartre. La imposibilidad se profundiza porque el otro también es un ser para-otro. En este sentido, es posible entrever que el conflicto es posible porque hay una relación de reciprocidad e, incluso, de un reconocimiento, ya que en el fenómeno de la objetivación sólo puede acontecer porque reconozco la mirada del otro.

6. Posibilidad e imposibilidad del nosotros

Frente a lo visto hasta ahora, cabe preguntarse acerca de la posibilidad o imposibilidad de la emergencia de un nosotros en el pensamiento de Sartre. En efecto, hay “ciertas experiencias concretas en que nos descubrimos no en conflicto con el otro sino en comunidad con él” (Sartre, 1943, p. 484). La aparición de estas experiencias podría dar la impresión de un

acercamiento de Sartre a Heidegger. Sin embargo, como ya se ha visto en el primer punto, el propio filósofo francés toma una distancia crítica de la noción de *Mitsein*. En este punto, Sartre no niega la experiencia de un “nosotros” sino que discute su sentido ontológico. Para pensar la figura del nosotros, Sartre lleva a cabo una distinción entre el “nosotros-objeto” y el nosotros-sujeto”.

Con respecto al “nosotros-objeto”, Sartre lo aborda desde la tesis del conflicto a partir de la objetivación por medio de la mirada del otro. El “nosotros-objeto” significa la aparición de un tercero que objetiva a una pluralidad de conciencias. “Hasta ahora hemos encarado el caso simple en que soy solo frente a otro también solo. En tal caso, lo miro o me mira, trato de trascender su trascendencia o experimento la mía como trascendida y siento mis posibilidades como mortiposibilidades” (Sartre, 1943, p. 487).

Ahora bien, el conflicto que guardo con el otro es, en cierta medida abstracto, ya que en el mundo no hay únicamente dos conciencias enfrentadas. La introducción de la figura del tercero significa una mayor determinación de la experiencia en el mundo. Además del otro y yo, hay otros.

Sólo que, en nuestra descripción, no hemos tenido en cuenta el hecho de que mi relación con el otro aparece sobre el fondo infinito de mi relación y de su relación con todos los otros; es decir, con la cuasi totalidad de las conciencias. Por este sólo hecho, mi relación con ese otro, que experimentaba yo como fundamento de mi ser-para-otro, y la relación del otro conmigo, pueden a cada instante según los motivos que intervengan, ser experimentadas como objetos para los otros. Ello se manifestará en el caso de la aparición de un tercero. (Sartre, 1943, p. 487)

Estos otros que no son el otro con el que llevo a cabo el duelo de miradas, instituyen la figura del tercero y dan una realidad objetiva a mi situación de conflicto. El otro y yo nos convertimos en objetos de la mirada del tercero. El tercero, al mirarnos, nos convierte en una unidad objetiva. Recibimos el “nosotros” de manera externa, como objetos. En este sentido, el conflicto adquiere objetividad, ya que mientras “vivo” el conflicto, este no tiene un carácter objetivo, no existe como tal. Sartre coloca el ejemplo una pelea callejera. La pelea existe en tanto haya un tercero que la observa. Por el contrario, cada peleador no vive la pelea como pelea, sino que sólo se encarga de lastimar al otro y no ser lastimado.

Así puedo decir: “me doy de golpes con el otro” en ausencia del tercero. Pero, desde que este aparece, las posibilidades del otro y las mías se han nivelado en mortiposibilidades, la relación se hace recíproca, y me veo obligado a experimentar

que “nos damos de golpes”. En efecto, la fórmula: “yo le doy golpes y él me da golpes” sería netamente insuficiente: de hecho, le doy golpes porque él me los da, y recíprocamente; el proyecto del combate ha germinado en su mente como en la mía, y, para el tercero, se unifica en un solo proyecto, común a ese Ellos-objeto que él abarca con su mirada y que hasta constituye la síntesis unificadora de ese “Ellos”. Así, pues, debo asumirme en tanto que aprehendido por el tercero como parte integrante del “Ellos”. Y este “Ellos” asumido por una subjetividad como su sentido-para-otro se convierte en el “Nos”. (Sartre, 1943, p. 428)

La mirada del tercero lleva a cabo una unificación objetiva de mi relación con el otro. Incluso, la lucha aparece como lucha en virtud de su mirada. Sin el tercero, no experimento la lucha como tal, sino sólo la experiencia de dar o recibir golpes. La lucha supone una objetivación. En la *Crítica de la razón dialéctica* Sartre ejemplifica esta forma de objetivación en el caso del match de box. Si bien, en esta obra hay un deslizamiento de las premisas ontológicas de *El ser y la nada* hacia un intento de inteligibilización de la historia por medio de la racionalidad dialéctica, el planteo es muy similar al de la obra de 1943. Se puede describir una lucha como buena o como mala, incluso se la describe como lucha a partir de la mirada del tercero: es decir, del público, los especialistas, etc. “El público produce a los boxeadores” (Sartre, 1985, p. 36). Cabe aclarar que el tercero no es un solo otro necesariamente sino que pueden ser varios. Un “ellos” pueden ser los que totalizan y objetiva al otro y a mí. En este sentido, el nosotros-objeto no es otra cosa que una nueva revelación de mi ser para-otro.

Ahora bien, el nosotros-sujeto es, en cambio, un fenómeno psicológico. Sartre observa que el nosotros-sujetos siempre se encuentra mediado por una acción común. “En el nosotros sujeto:nadie es objeto (...) lo explícitamente expuesto es una acción” (Sartre: 1943, p. 483). Sartre ejemplifica su tesis a partir de la escena de una pluralidad de individuos que se encuentran en la terraza de un café y que, al ocurrir un accidente de tránsito en una calle aledaña, se levantan de sus respectivos lugares para ver lo ocurrido. En ese momento se constituye un “nosotros” a través de una acción común (en este caso “ver el accidente”). “Las rivalidades, los leves conflictos anteriores han desaparecido, y las conciencias que proveen la materia del nosotros son precisamente las de todos los parroquianos: *nosotros* miramos el suceso, tomamos partido” (Sartre: 1943, p. 484).

En este punto Sartre sostiene que “la experiencia del nosotros sujeto no tienen ningún valor de revelación metafísica; depende estrechamente de las diversas formas del ser para-otro y no es sino un enriquecimiento empírico de alguna de ellas” (Sartre, 1943, p. 500). El nosotros-sujeto no descubre, pues, para Sartre ninguna dimensión ontológica sino que se reduce a una cuestión del orden empírico. Incluso, la preminencia del conflicto continúa

estando presente en el momento mismo en que Sartre piensa esta experiencia ya que “aparece como una tregua provisional en el seno mismo del conflicto, no como una resolución definitiva del conflicto” (Sartre, 1993, p. 500). La siguiente cita es contundente.

En vano se deseará un nosotros humano en el cual la totalidad intersubjetiva tome conciencia de sí misma como subjetividad unificada. Semejante ideal no podría ser más que un ensueño producido por un paso al límite y al absoluto a partir de experiencias fragmentarias y psicológicas. Ese mismo ideal, por otra parte, implica el conflicto de las trascendencias como estado originario del ser para-otro. (Sartre, 1993, p. 500)

7. Conclusión

La problematización sartreana en torno a la dimensión ontológica del conflicto y el intento de superación del solipsismo conlleva a una nueva problemática, la del conflicto. El sentido agonal de las relaciones intersubjetivas no tiene como fundamento originario una situación histórica o política, sino la tensión permanente entre las distintas regiones ontológicas mencionadas a lo largo del estudio. La perspectiva ontológica del ser para-otro hace de la existencia una tensión permanente entre la subjetivación o la objetivación.

Si bien es posible entrever en la perspectiva sartreana un aporte sumamente valioso para pensar la intersubjetividad en un sentido radical que conlleva a un pensamiento igual de radical en torno al conflicto, el planteo encuentra así también un nuevo “escollo”, la imposibilidad ontológica de una superación del conflicto. Sin embargo, es interesante destacar la manera en que el conflicto surge de un reconocimiento del otro. Cómo se ha señalado a lo largo del trabajo, en el reconocimiento de mi ser objetivo hay un reconocimiento del otro como sujeto. La lucha por el reconocimiento, cómo ya se ha señalado, está presente en Sartre. Sin embargo, el modo ontológico a partir del cual Sartre piensa la lucha hace que no haya posibilidad de efectuación de un reconocimiento recíproco sin la mediación del conflicto. En cierta medida, sólo hay posibilidad de reconocimiento si hay conflicto.

El conflicto no es un accidente en la historia sino que es inherente a la dimensión ontológica del ser para-otro de la realidad humana. Cabe destacar que, en la *Crítica de la razón dialéctica*, el filósofo francés cambiará de perspectiva y dirá que el conflicto se encuentra fundado en una historia marcada por la escasez (Autor). A diferencia de la obra de 1943, el texto de 1960 propone que es en la historia donde emerge el conflicto. Sin embargo, deteniéndonos en las premisas ontológicas de *El ser y la nada*, se nos presentan dos posibilidades. Por un lado, echar

luz sobre las otras obras de Sartre, tanto filosóficas como políticas como literarias. La célebre sentencia que aparece en *A puertas cerradas* acerca de que el infierno son los otros parece adquire entonces una radicalidad ontológica que excede a la de un recurso literario para describir una situación contingente.

Por otra parte, la radicalidad con la cual Sartre presenta el conflicto nos abre al desafío de pensar la posibilidad de un reconocimiento efectivo entre los hombres más allá de toda posición ingenua. Si bien, como se ha señalado, el origen del conflicto, en *El ser y la nada*, no es histórico-político, sino ontológico. Sin embargo, este origen ontológico tiene un correlato histórico-político. Sartre dice que el burgues “opone a la solidaridad de clase una solidaridad más vasta, la solidaridad nacional, en que obrero y patrono se integran en un *Mitsein* que suprime el conflicto” (Sartre, 1943, p. 501). Es decir, la negación del conflicto como sentido originario de las relaciones con el otro, no sólo ocultarían un la estructura ontológica del ser para-sí y del ser para-otro, sino que también serían una supresión artificial del conflicto que rige a las sociedades. Este último punto será desarrollado en artículos como “Los comunistas y la paz” y “Respuesta a Lefort” y trabajados arduamente en la *Crítica de la razón dialéctica*.

I. Referencias

- Alves, P. (2012). Empatía y ser para-otro. Husserl y Sartre ante el problema de la intersubjetividad. *Investigaciones Fenomenológicas*, 9, 11-38.
- Boulé, J-P. (2017). Érotisme, désir et sadisme chez Sartre. *Sartre Studies International*, 23.
- Descartes, R. (2006). *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*. Espasa Calpe.
- Garrido Perrián, J. (2019). La pregunta por el quién del ser-con: Heidegger en su *Ser y Tiempo*. *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 36, 175-200.
- Guenancia, P. y Rodríguez Camacho, E. (2019). Los diferentes sentidos del Otro en Descartes. *Ideas y valores*, 68, 249-265.
- Heidegger, M. (1993). *El ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1963). *Sens et non-sens*. Nagel.
- Sartre, J. P., (1985), *Critique de la Raison dialectique* (2 vols.). Gallimard.
- Sartre, J. P., (1943). *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Gallimard.
- Sartre, J. P., (1964). *Situations, VI. Problèmes du marxisme, I*. Gallimard.
- Zahavi, D. (2002). Intersubjectivity in Sartre's *Being and Nothingness*. *Alter*, 10, 265-284.