INTERSUBJETIVIDAD Y TEORÍA GRUPAL EN EL PENSAMIENTO DE SARTRE

FRANCISCO JAVIER HIGUERO
Wayne State University

RESUMEN

Conforme lo pone de manifiesto Jean Paul Sartre en *Crítica de la razón dialéctica*, el desarrollo de su pensamiento se encuentra abierto a la experiencia enriquecedora de la intersubjetividad, reflejada en la acción concreta emprendida por grupos y colectividades interesados en promover ayudas continuas y colaboraciones mutuas. Es dentro de dichos entornos culturales en donde cada ser individual, dotado de conciencia y subjetividad, ejemplificaría el comportamiento ético adelantado por Immanuel Kant en *La crítica de la razón práctica*, al convertirse, con toda propiedad, en un fin en sí mismo, superando cualquier mediatización instrumentalizadora y reduccionista. Tal reconocimiento individual y colectivo se produce como consecuencia de la valoración ética de la intersubjetividad, que tal vez había quedado marginada a lo largo de las especulaciones existencialistas de *El ser y la nada*.

ABSTRACT

In *Critique of Dialectical Reason*, Jean Paul Sartre states explicitly that his own philosophical reasoning is open to the enriching experience offered by the acceptance of an intersubjectivity involved in many collective tasks and mutual endeavors among individual subjects in certain cases, or specific groups in others. It is within those cultural circumstances, where every individual, endowed with consciousness and subjectivity, would be considered as an end in himself and would also exemplify the ethical behavior explained by Immanuel Kant in *Critique of Practical Reason*. Such an invaluable recognition takes place as a consequence of the relevance granted to the moral role played by intersubjetivity in human existence. Therefore, Sartre's reasoning has proven to be able to overcome the solipsist reductionism shown in the phenomenological argumentations of *Being and Nothingness*.

1. Superación de planteamientos fenomenológicos

Los dos escritos filosóficos considerados de una relevancia indesdeñable para aproximarse al pensamiento de Jean Paul Sartre corresponden a etapas diferentes en el desarrollo conceptual de sus argumentaciones exis-

Convivium 21: 55-70 (2008)
© Departament de Filosofia Teorètica i Pràctica. Facultat de Filosofia
Universitat de Barcelona. ISSN: 0010-8235

tencialistas. El primero de estos escritos, *El ser y la nada*, pertenece a la etapa fenomenológica de dicho filósofo, mientras que en el segundo, *Crítica de la razón dialéctica*, se superan ya planteamientos individualistas previos con el fin de recalcar el papel desempeñado por el reconocimiento de la intersubjetividad a la hora de elaborar una teoría grupal de colaboración entre seres concretos que intentan sobrevivir y superar la escasez, congénita a la existencia, en cualquiera de sus modalidades y formas. El contraste entre lo raciocinado en *El ser y la nada* y *Crítica de la razón dialéctica* no deja de ponerse de relieve, sobre todo si se tiene en cuenta que en el primero de estos escritos se desarrolla una comprensión de la realidad altamente influida por los razonamientos de Thomas Hobbes, expresados en *Leviatán*.[1] Constata Sartre, a este respecto, el hecho de que existen conciencias abocadas a competir por la apropiación del mundo circundante. Cada conciencia poseería una proyecto subjetivo de dominación de lo real que choca frontalmente con el mismo proyecto del resto de las conciencias. Se precisa no olvidar que al partir de la función raciocinante desempeñada, desde un primer momento, por la conciencia, Sartre parece colocarse en la línea conceptual adelantada por René Descartes en *The Discourse on Method and the Meditations*.[2] Ahora bien, a lo largo de lo expresado en *Crítica de la razón dialéctica*, tal presupuesto básico, que en el pensamiento de Hobbes evoluciona hacia actitudes mutuamente antagonistas, es confrontado mediante propuestas de colaboración intersubjetiva entre diversas conciencias, capaces de construir proyectos colectivos propensos a favorecer la dinámica propia de teorías grupales que transcenderían la autoclausura de cualquier conciencia ensimismada en ella misma. Las páginas que siguen aspiran a poner de relieve tal dinámica intersubjetiva y grupal, conforme se manifiesta primordialmente a lo largo no sólo de la especulaciones argumentativas de *Crítica de la razón dialéctica*, sino también en *Cahiers pour une morale* y en otros escritos ensayísticos de Sartre tales como *El existencialismo es un humanismo* y *¿Qué es literatura?*. Conviene destacar, desde un primer momento, que *Cahiers pour une morale* está considerado como muestra relevante de un pensamiento constituido en puente transicional entre la postura existencialista de carácter individual defendida en *El ser y la nada* y el

---

1 De acuerdo con lo advertido por Adela Cortina en *Alianza y contrato*, Hobbes constata que los seres humanos son igualmente rapaces y ávidos de bienes, actuando motivados por el miedo a perder la vida en manos de los demás.

2 A la hora de precisar el punto de partida del pensamiento moderno, tal y como se manifiesta en los raciocinios cartesianos, convendría prestar atención a los esclarecedores comentarios expuestos por Geneviève Rodis-Lewis en *Descartes. His Life and Thought* y Janet Broughton en *Descartes's Method of Doubt*.

abandono de la misma, posteriormente, cuando el propio Sartre no disimuló sentirse influido por planteamientos y análisis marxistas.

Ha sido Marjorie Grene quien en *Sartre* mantiene que, de hecho, el acercamiento hacia la dialéctica de signo hegeliano la llevaría a cabo Sartre, partiendo de la familiaridad adquirida acerca de los escritos de Karl Marx. Conviene precisar, sin embargo, que no existe una coincidencia ni tampoco una identificación total entre los raciocinios de ambos pensadores, ni tan siquiera en un concepto tan relevante como pudiera ser el de la alienación. Debería tenerse en cuenta que la experiencia enajenadora se produce, desde planteamientos marxistas, como efecto del modo de producción capitalista. Por otro lado, para Sartre, la alienación forma parte integrante de la existencia humana. Ahora bien, es muy posible que ambas concepciones de la alienación compartan el presupuesto básico defendido por Jean-Jacques Rousseau en *El contrato social* cuando explica, con manifiesta contundencia, que el ser humano nace libre, pero llega a encontrarse encadenado como efecto de aquello que ha sido construido por él mismo. En consonancia con tal apreciación crítica, dicho pensador defiende que la libertad adquirida, cuando el orden existencial primario ha sido eliminado o en gran parte sometido a todo tipo de acosos amenazadores, consistiría en que todos los miembros idóneos de una sociedad y no solamente unos cuantos tengan participación en el poder público, el cual poseería el derecho de interferir en cada aspecto de la vida de los ciudadanos.[3] Para expresarlo de otro modo, la libertad existencial constituiría la condición humana primigenia que, no obstante, es susceptible de ser destruida como resultado de las acciones perpetradas por determinados agentes individuales o colectivos, según los casos. La individualidad de tales agentes se halla enfatizada a lo largo de lo especulado en *El ser y la nada*, mientras que la dimensión colectiva de las acciones responde a los planteamientos de Marx, al pretender desenmascarar el sistema social que se impone en un régimen capitalista, tal y como lo advierte Sartre en *Crítica de la razón dialéctica*.

La reflexión fenomenológica de *El ser y la nada* se halla focalizada en la conciencia singular que todavía no ha sido capaz de abandonar su propio subjetivismo. Dicho proceder parte del supuesto, no cuestionado en modo alguno, de que toda conciencia vendría a ser conciencia de un objeto y todo objeto es objeto para una conciencia. Dicha relación necesaria, establecida entre la con-

---

3 En *Against the Current*, Isaiah Berlin reconoce que, de acuerdo con lo especulado por Rousseau, la libertad innata habría desaparecido. Tal vez, lo que no fuera capaz de reconocer este pensador consiste en que la doctrina política de la soberanía absoluta es tiránica en sí misma, pues no sólo limita el ejercicio de la libertad, sino que además impone restricciones en aras a objetivos extrínsecos a los cuales se les otorga una valor íntimo, decisivo y presuntamente inalienable.

ciencia y el objeto correspondiente, recibía el nombre de intencionalidad en lo expuesto a lo largo del discurso argumentativo esgrimido con rigor y precisión en *Cartesian Meditations* de Edmund Husserl. Conforme reitera dicho filósofo, es en el acto de pensar o en la conciencia pura, en donde se encuentra el punto de partida de la fenomenología.[4] Ahora bien, se precisa puntualizar que la conciencia no es sino intuición y cualquier tipo de raciocinio no debería olvidar tal evidencia incuestionable. Si se produjera un alejamiento de dicho punto de partida, pueden con facilidad surgir situaciones falibles, no exentas de errores más o menos manifiestos. Sin embargo, la conciencia pura, por la que se interesan las especulaciones existencialistas de *El ser y la nada*, viene a ser previa a cualquier tipo de reflexividad posterior y se convierte en el fundamento tanto de la realidad como del conocimiento de la misma. En efecto, Sartre niega, por consiguiente, la identificación entre conciencia y reflexividad, al tiempo que no duda en afirmar la prioridad manifiesta de aquélla sobre ésta. Ahora bien, la mencionada intencionalidad no es, para tal filósofo, un conocimiento interior e inmanente a la propia conciencia, sino un salto abocado a abrir la conciencia a una realidad que la trasciende. La aproximación fenomenológica vendría a consistir en una descripción de tal realidad, convertida en objeto de la conciencia. El nexo que pudiera establecerse entre dicha conciencia y la realidad vendría a consistir en una relación considerada con toda propiedad como dialéctica. Si esto resulta ser cierto, no se precisa esperar a los razonamientos desarrollados en la *Crítica de la razón dialéctica*, para llegar a reconocer una forma de pensar y proceder que ya se encontraba presente en *El ser y la nada*.

2. Dinamismo dialéctico y reconocimiento de la igualdad

Los escritos de Sartre ponen de relieve que la dialéctica, conforme se había evidenciado ya y con mucha anticipación en la *Fenomenología del Espíritu* de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, consiste en un proceso y no se materializa en un estado mental fijo, establecido y definitivo. Tal proceso se caracteriza por el movimiento de conceptos, los cuales no necesariamente constituyen prueba alguna. Es propio del método dialéctico que el pensamiento vaya desplegándose, mientras se enriquece y transforma de modo creciente.[5] Según

4 Los raciocinios esgrimidos por Husserl experimentan modificaciones sustanciales a lo largo de su producción filosófica, según han puesto de relieve Dan Zahavi en *Husserl's Phenomenology* y Paola Marrati en *Genesis and Trace*.

5 Las connotaciones semánticas del concepto de dialéctica, derivadas de los planteamientos fenomenológicos de Hegel, con los que, de alguna forma, se encontraría de acuerdo Sartre, no coinciden con lo manifestado por Immanuel Kant en la *Crítica de la razón práctica*, para quien la dialéctica equivaldría a un argumento falaz.

lo advertido por Hegel y ratificado por Sartre, cualquier argumento que desarrollara conceptos sería, por definición, dialéctico. Ahora bien, aquel filósofo llega a insistir que no sólo el pensamiento en cuanto tal se desarrolla en el proceso dialéctico, sino también el objeto sobre el que versa y hacia el que se dirige el movimiento de intencionalidad antes aludido. Podría incluso hasta llegar a afirmar que tal desarrollo vendría a convertirse en el objeto del propio pensamiento. Teniendo en cuenta dicha apreciación crítica, procedente de las especulaciones de Hegel, se precisa advertir que los raciocinios de Sartre, tanto en *El ser y la nada* como en *Crítica de la razón dialéctica*, son, de hecho, dialécticos, pues abren caminos e insinúan métodos abocados a modificar los conceptos de que se partía y a los que se intentaba clarificar, aunque sin llegar a conclusiones establecidas e inamovibles. No resulta superfluo, a este respecto, caracterizar al método dialéctico por un dinamismo, siempre enriquecedor y hasta impredecible. Las consecuencias que se derivan de tal forma de proceder no siempre se encuentran exentas de contradicciones, abocadas, con frecuencia, a convertirse en el motor que proyecta nuevas fuerzas sobre tal itinerario dialéctico.

El enfrentamiento con la existencia de contradicciones se constituye en uno de los rasgos más notables de la dialéctica, conforme lo evidencia lo argumentado tanto en *Diálogos socráticos* de Platón como en *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. En el caso de Platón, las contradicciones sirven de estímulo para emprender una tarea raciocinante que se convierte en imprescindible. Hegel considera a las contradicciones como necesarias para que la historia progrese con un dinamismo nunca desaparecido, conforme lo ha puesto de relieve Antonio Gómez Ramos en *Reivindicación del centauro*.[6] Por otro lado, se precisa agregar que en la filosofía existencialista las contradicciones revelan la irracionalidad con la que se precisa contar, tal y como lo ha expresado Martin Heidegger en *El Ser y el Tiempo*. Dicha irracionalidad limita cualquier tarea fundamentada en presupuestos puramente lógicos, que serían considerados, en consecuencia, como insuficientes.[7] En todo caso, la reflexividad conceptual esgrimida por la conciencia se encontraría en el límite entre el cerco del aparecer, en donde cualquier procedimiento lógico y positivista desempeña el papel existencial que le corresponde, y el cerco hermético, abierto a la irracionalidad, siempre acechante, conforme lo

---

6 Las vicisitudes de la filosofía de la historia en el pensamiento de Hegel y las posibles lecturas provocadas por tal conceptualización han sido tratadas a lo largo del discurso argumentativo esgrimido en *El sitio de la historia* y *La era de la crítica* de Félix Duque.

7 Ha sido William Barrett quien en *Irrational Man*, *What is Existentialism?*, *Time of Need* y *The Illusion of Technique* ha subrayado las insuficiencias fácticas de la racionalidad, a las que se enfrentaba el pensamiento existencialista.

ha advertido con reiterada insistencia Eugenio Trías en *Filosofía del futuro*, *Ética y condición humana*, *Ciudad sobre ciudad* y *El hilo de la verdad*.[8] Ambos pensadores coinciden en afirmar que la irracionalidad procede de una trascendencia temporal, en la que no deja de desempeñar un papel indesdeñable la experiencia de la muerte. Ahora bien, los raciocinios filosóficos de Sartre parecen apartarse de tal enfoque arrojado sobre la negatividad y llegan a concluir que no es tanto la muerte a lo que se enfrenta la propia existencia, sino al ser de los otros, los cuales se convierten en la negación de uno mismo y, consecuentemente, en una amenaza insoportable. De hecho, la realidad descrita en *El ser y la nada* es la de la lucha entre la conciencia y el otro como medio de apropiación del mundo. Es por ello por lo que la presencia del otro es leída como conflictiva. Advierte, a este respecto, Juan Manuel Aragüés en *Sartre en la encrucijada*, que el personaje abocado a comparar sin pudor ni vergüenza la existencia de los otros con el infierno, al expresarse abiertamente en *A puerta cerrada* de Sartre, está haciendo un breve y preciso resumen de la exposición teórica desarrollada a través de las disquisiciones filosóficas de *El ser y la nada*.[9] El punto de partida desde el que se inician los raciocinios de dicho escrito ensayístico consiste en la comprensión de la realidad como una pluralidad de conciencias cuyo objetivo es apropiarse de lo real, de modo que sus proyectos respectivos impliquen una colisión de intereses y, por consiguiente, una lucha fratricida dirigida a dominar a los otros. Por consiguiente, al relacionarse las conciencias entre sí, desde una perspectiva de lucha para obtener tal apropiación, surge una línea teórica en torno a los temas de la violencia, la exigencia y la súplica, como figuras de la mala fe. La reflexión moral en torno a la violencia se convierte de nuevo en un motivo reiterante de lo raciocinado en *Crítica de la razón dialéctica*. No debería pensarse, sin embargo, que Sartre propone una defensa de la violencia. Simplemente la constata y aborda los mecanismos para mitigarla o, en todo caso, hacerla desaparecer. Tal violencia es reconocida como el efecto de los diferentes intereses y posiciones de los sujetos sociales. En dichas circunstancias, la superación de la misma sólo puede producirse al conseguir que los cambios precisados se lleven a cabo. Ahora bien, según lo advertido por Sartre, la existencia constatable de la violencia no elimina la libertad, nunca desaparecida, ni siquiera ante el verdugo. La violencia no consistiría en un medio entre otros de alcanzar el

---

8 El tratamiento conceptual de la irracionalidad y su relación con el tema del límite a lo largo del desarrollo filosófico expresado en los escritos de Trías ha sido objeto del acertado estudio llevado a cabo por Fernando Pérez-Borbujo en *La otra orilla de la belleza*.

9 Algunos de los planteamientos de *Sartre en la encrucijada* fueron adelantados en *El viaje del Argos* y *Líneas de fuga* de Aragüés.

fin, sino en la elección deliberada de obtener tal fin, sin importar los medios. Siendo coherente con este posicionamiento, uno de los personajes de *Las manos sucias* de Sartre manifiesta con brusquedad que todos los medios son buenos cuando resultan ser eficaces.

En contraste con la actitud existencial que pudiera causar la impresión de favorecer la violencia, en *Cahiers pour un morale* aparece una línea argumentativa abocada a tener que optar entre proponer una reivindicación del enfrentamiento intersubjetivo como medio para el dominio de lo real, es decir, mantenerse en el ámbito de las conductas de mala fe, descritas en *El ser y la nada*, o bien buscar fórmulas alternativas que permitan el diálogo entre las conciencias, produciéndose una conversión a la buena fe. En esta segunda línea argumentativa se pudieran incluir conceptos tales como los de llamada, ayuda y colaboración. Lo connotado semánticamente por el concepto de llamada se contrapone a lo que otros dos conceptos diferentes, el de la súplica y la exigencia, implican en la construcción de una realidad repleta de conciencias sometidas a la conciencia dominante, al tiempo que supeditan su libertad, convirtiéndose así en objeto. La llamada tiene los efectos contrarios, pues con ella la relación sujeto/objeto es sustituida por la relación sujeto/sujeto. Cada conciencia se aplicaría a la plasmación de su proyecto, pero sin por ello pretender imponerse al proyecto ajeno, pues se parte de la base de que todo pudiera tener valor. Desde esta perspectiva, se trata de que cada conciencia colabore con el otro en el favorecimiento y realización del proyecto ajeno, sin que ello suponga el abandono del propio. Se establece, consecuentemente, una relación de igualdad entre las conciencias, en la que cada una de ellas pretende apoyar al otro en el desarrollo de su proyecto. Conforme se está observando, en *Cahiers pour une morale* se deja atrás la propuesta adelantada por Hobbes al aceptar como hecho irrebatible la confrontación entre las conciencias. Distanciándose también de las descripciones fenomenológicas de *El ser y la nada*, Sartre reivindica la intersubjetividad como colaboración entre conciencias. Conviene, no obstante, advertir que la propuesta de la colaboración entre las conciencias plantea un grave problema, por cuanto sólo en el caso de que la llamada sea aceptada por todas y cada una de las conciencias hay posibilidades de establecer la colaboración como una práctica global intersubjetiva. Si una de las conciencias implicadas en el proceso rechaza la acción común de ayuda, todo el proceso es puesto en cuestión, de tal manera que se reproduciría, de nuevo, el esquema de lucha entre las conciencias descrito tanto en *El ser y la nada* como también al comienzo de las argumentaciones teóricas con que se inician los raciocinios de *Cahiers pour une morale*, aunque luego se abandone tal planteamiento. Este comienzo se constituye en la primera línea raciocinante de dicho escrito ensayístico. No obstante, más allá de tal

línea, conviene insistir en que las connotaciones semánticas del concepto de llamada apuntan al reconocimiento de una libertad personal en situación por otra libertad personal también en situación. En tal reconocimiento se observan alusiones explícitas a la similitud ontológica existente entre las conciencias. Con la elaboración del concepto de llamada, Sartre introduce una nueva perspectiva sobre la realidad en la que todo fin poseería valor por el simple hecho de ser una conciencia libre quien lo plantea. Tal es el razonamiento esgrimido en *El existencialismo es un humanismo* de dicho filósofo cuando se advierte, con explicitez, lo siguiente:

> La libertad de los otros depende de la nuestra [...]. Estoy obligado a querer, al mismo tiempo que mi libertad, la libertad de los otros; no puedo tomar mi libertad como fin si no tomo igualmente la de los otros como fin.[10]

Cada conciencia es definida como una libertad, una situación y un proyecto propios, sin por ello establecer un muro respecto a las otras conciencias, sino una ayuda mutua, consciente de la diferencia, abocada siempre a ser tenida en cuenta. Conforme se ha indicado, tal concepción de la libertad contrasta con lo descrito en *El ser y la nada*, lo mismo que en la primera línea raciocinante de *Cahiers pour une morale*, al referirse a determinadas subjetividades que se encontraban subsumidas en un proyecto ajeno a través de medidas coercitivas y violentas. En la segunda línea raciocinante de dicho escrito transicional nacen los mencionados conceptos de ayuda y llamada en un intento de establecer relaciones intersubjetivas sobre una jerarquía ontológica de igualdad. Dicho de otra forma, la sumisión de las subjetividades a una conciencia dominante es sustituida por el reconocimiento de la igualdad de todo proyecto, toda libertad, toda situación y toda conciencia. En *El existencialismo es un humanismo* se declara, a este efecto, que, de hecho, la libertad de los otros depende de la de uno mismo y cada cual está obligado a querer, simultáneamente que la propia libertad, la de los otros. Nadie puede tomar su libertad como fin si no considera, de igual modo, la de los otros como fin. De acuerdo con esta apreciación existencialista, el discurso raciocinante de *Cahiers pour une morale* propone que el nexo establecido entre los diversos sujetos sea de colaboración, sin ser considerado ninguno de ellos como objeto, superándose así las consecuencias de la intencionalidad fenomenológica defendida por Husserl y sus seguidores. La subjetividad de cada cual se reivindica a través de la llamada y, consecuentemente, las conciencias se implican en la plasmación del proyecto ajeno, al tiempo que atienden a las llamadas

---

10 Jean Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona: Orbis, 1984. Pag. 94.

e interpelaciones interesadas en promover colaboraciones intersubjetivas con los otros. De cualquier forma, no existe predominio de una conciencia sobre la otra, sino nivelación ontológica.

3. Construcción de la intersubjetividad desde opciones colectivas

Conviene puntualizar que la propuesta de una intersubjetividad construida sobre el respeto a los proyectos individuales desde una perspectiva de reciprocidad en la ayuda corre el riesgo evidente de que, rechazada por una sola de las conciencias, aboque, nuevamente, al panorama de confrontación entre las conciencias. Por eso, en *Cahiers pour une morale*, se propone que la garantía de respeto acerca de los proyectos ajenos proceda de una conversión moral de la subjetividad. Dicho de otra forma, es preciso colocarse en la línea raciocinante esgrimida por Immanuel Kant en *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y *Crítica de la razón práctica* para conseguir tratar al otro como fin en sí mismo y no como medio subordinado a objetivos extrínsecos, impuestos del modo que fuere. Ahora bien, por otro lado se precisa no olvidar que la construcción de la intersubjetividad no puede realizarse desde un voluntarismo individual, sino que es necesario una actuación sobre la realidad en su conjunto, llevada a cabo desde opciones colectivas. En tales circunstancias, abordar el tema de la intersubjetividad implica plantear la construcción ontológica de un proyecto trascendente que, a su vez, respete la inmanencia de las subjetividades involucradas. Se podría afirmar, en consonancia con todo esto, que el único lugar de encuentro de las conciencias es la obra común, dentro de la que la acción intersubjetiva resulta ser, a todas luces, imprescindible. Repárese que tanto en *El ser y la nada* como en la primera línea raciocinante de *Cahiers pour une morale*, se postulaba la supeditación de todas las conciencias a una sola conciencia y, por tanto, a un proyecto dominante. Ahora bien, en la segunda línea raciocinante de este escrito ensayístico transicional se detecta un acercamiento hacia la reciprocidad demostrada en el respeto hacia los proyectos subjetivos. La perspectiva de la tercera línea es otra, por cuanto se reconoce que la privilegización de tales proyectos subjetivos acaso pudiera llegar a impedir una verdadera actuación colectiva. No se trata, en modo alguno, de rechazar lo subjetivo, sino de integrar colectivamente y con cierta merecida prioridad a aquellas subjetividades susceptibles de plantear un proyecto común. El trazado de dicho proyecto se constituye en la piedra de toque de los raciocinios esgrimidos, por tanto, a favor de la intersubjetividad.

La *Crítica de la razón dialéctica* prolonga las argumentaciones de la tercera línea raciocinante de *Cahiers pour une morale* y alude explícitamente a la eliminación de la escasez y al objetivo encaminado a satisfacer las nece-

sidades de cada cual, como motivos unificadores de las actuaciones promovidas por las subjetividades. En tales circunstancias, la reflexión en torno a lo colectivo deja de ser una mera tarea descriptiva de lo real, conforme acaecía primordialmente en *El ser y la nada*. No obstante, se mantiene el concepto de proyecto, aunque rechazando su reduccionismo subjetivista, con el fin de adquirir una dimensión colectiva que le permita convertirse en la base propicia para edificar tareas intersubjetivas. Tales tareas se llevan a cabo interviniendo, de alguna forma, sobre la realidad, al tiempo que ésta contribuye también a la construcción de la intersubjetividad. Las connotaciones semánticas de lo real se focalizan, de modo primordial, en la escasez existente y se convierten en punto de partida de un itinerario existencial dirigido a conseguir la superación de aquélla a través del esfuerzo colectivo involucrado en tareas intersubjetivas. Tal postura implica rechazar el retorno a los posicionamientos de *El ser y la nada*, cuyo resultado sería una lucha encarnecida por el dominio de los otros. Conforme se ha insinuado ya, lo expuesto en *Cahiers pour une morale* constituye una primera apuesta, tal vez tímida, por el tema de la intersubjetividad y por la construcción de un nosotros de carácter ontológico. Serán los raciocinios de *Crítica de la razón dialéctica*, los que, de hecho, ponen de relieve una pronunciada distancia manifiesta respecto a la reflexión fenomenológica focalizada en la conciencia, recogida en *El ser y la nada*, al tiempo que se intenta sin disimulo ocultador y abiertamente la construcción de una teoría grupal desde la perspectiva metodológica del marxismo. Tal planteamiento procede, pues, de la necesidad de seguir un impulso moral como medio de establecer una relación intersubjetiva de colaboración en la que predomine la buena fe, manifestada a través de las mencionadas actitudes de la llamada y la ayuda, abocadas las dos a considerar como fin a los otros. No se trata de fundir las conciencias en un solo sujeto, sino de aceptar la destotalización de lo llevado a cabo por el predominio totalizador de una conciencia dominante que reduce al otro a un mero objeto, viendo en él una amenaza realmente insostenible. Ante tal situación, se precisa establecer un nexo intersubjetivo de colaboración, como consecuencia de la cual nadie se sienta convertido en un simple medio impuesto para conseguir fines extrínsecos. Se precisa tener en cuenta, sin embargo, que, al pretender destotalizar lo impuesto por la conciencia dominante, puede fácilmente someterse la moral a un ejercicio de instrumentalización de signo inverso, pero ajeno a la defensa de conciencias y subjetividades consideradas como fines en sí mismas.

Cabría preguntarse si es posible superar las connotaciones contradictorias involucradas en el intento destotalizador ejercido por la conciencia dominante, la cual no deja de sentirse obligada, de hecho, a respetar la radical individualidad de cada conciencia que, en definitiva, no se encontraría dispuesta

a renunciar a su situación individual, libremente asumida. Debería tenerse en cuenta, a este respecto, que las acciones emprendidas por cada subjetividad constituyen una respuesta a su propia situación, susceptible siempre de ser oportunamente transformada. Se afirma en *Cahiers pour une morale* que la propuesta de actuar sobre las situaciones debe ser leída como una llamada dirigida a actuar sobre las conciencias propiamente dichas, con el objetivo de mostrar la existencia de un conjunto más o menos amplio de subjetividades. La respuesta a tal llamada implica la posibilidad de articular la inmanencia o proyecto subjetivo y la trascendencia o proyecto colectivo. Este último se materializa en un proceso histórico. Por consiguiente, subjetividad e historia no serían, de hecho, elementos contradictorios, sino realidades que se van constituyendo mutua y hasta simultáneamente. Para llegar a aceptar dicha reciprocidad se ha precisado prescindir de las posiciones estrictamente subjetivistas esgrimidas en *El ser y la nada*, sin por ello olvidar que resulta posible construir una tarea colectiva, propensa a tener en cuenta la individualidad específica de cada conciencia.

4. Transparencia destotalizadora

De una lectura atenta de *Cahiers pour une morale* se deduce que las vacilaciones surgidas en torno al florecimiento de la intersubjetividad consiguen reflejarse en las diferentes posiciones adoptadas con respecto a la cuestión de la historia. Han aparecido, a este respecto, como mínimo tres posiciones claramente diferenciadas, a saber: 1º.- Una apuesta por la totalización a través de la violencia y la mala fe, en el marco de la conciencia dominante que exige sumisión, conforme se evidenciaba a lo largo del discurso argumentativo expuesto en *El ser y la nada*. Esta apuesta posee aires de familia considerados de raigambre hegeliana, pues en ella se lograrían asimilar subjetividad e historia como manifestación dualista de una única conciencia que se ha hecho dominante. 2º.- Una reivindicación destotalizadora de la subjetividad, a través de la ayuda, la buena fe, y hasta de la conversión a una moral constituida como la suma de historias subjetivas, paralelas y quizás contradictorias. 3º.- La búsqueda de la articulación de trascendencia e inmanencia a través de una relectura en clave colectiva de los elementos constitutivos de la subjetividad. Dicha búsqueda no se halla exenta de contradicciones procedentes de tener que combinar un compromiso existencial indesdeñable con la amenaza ocasionada por la angustia surgida de la responsabilidad concomitante a cualquier decisión impuesta de un modo u otro. Advierte Pedro Fontan Jubero en *Los existencialismos: Claves para su comprensión* que el miedo a la angustia que produce el vacío de una elección auténtica puede muy bien conducir a inclinarse a favor

de alguna forma de determinismo, cargando la responsabilidad -que en el fondo nunca deja de ser individual- sobre algo ajeno a uno mismo.[11] Cuando se adquiere conciencia del desplazamiento de la responsabilidad, acaso se produzcan actitudes existenciales repletas de desasosiego, como la descrita por uno de los personajes de *La náusea* en los siguientes términos:

> Esto hace dar vueltas al corazón y todo alrededor nuestro parece flotar...; Es la "Náusea." Porque todo es gratuito, se tiene la impresión de que todo es superfluo. Y mi abúlico-yo, lánguido, impúdico, digestivo, agitado por negros pensamientos -yo también era superfluo-... Soñaba vagamente en suprimirme para aniquilar al menos una de estas existencias superfluas. Pero mi misma muerte hubiera sido superflua. Superfluo mi cadáver, mi sangre sobre estos guijarros, entre estas plantas, al fondo del jardín sonrientes. Superflua mi carne roída, sobre la tierra que la hubiera recibido, y mis huesos, en fin, despojados, pelados, limpios y netos como los dientes, hubieran sido superfluos: incluso yo mismo para la eternidad.[12]

El individualismo demostrado por el comportamiento y las reflexiones de dicho personaje de *La náusea* se corresponde a las argumentaciones puestas de relieve por el discurso raciocinante de *El ser y la nada*, que es abandonado, casi por completo, a lo largo de las disquisiciones especulativas de *Crítica de la razón dialéctica*, en donde se reivindica el valor moral de la intersubjetividad, llegando a reconocer que la filosofía existencialista no dejaba de ser sino una muestra manifiesta de la ideología burguesa abocada a impedir el florecimiento de teorías grupales que propongan favorecer tareas colectivas de signo destotalizador y trascendente.[13] En conformidad con lo ya advertido, en *El ser y la nada* se presenta todo aquello ajeno a la propia conciencia como un factor que ha de ser supeditado al proyecto individual. Desde tal perspectiva, la presencia del otro es leída como un peligro, por cuanto su conciencia también pretende la plasmación, a toda costa, de su propio proyecto, hecho que puede suponer la supeditación a la conciencia ajena. En tales circunstancias, se establece una lucha a muerte, como resultado de la cual la concien-

---

11 En *El ser y el tiempo* de Heidegger las connotaciones semánticas del miedo y la angustia se encuentran nítidamente diferenciadas, pues aquél se coloca a un nivel óntico, de seres concretos, mientras que ésta se instalaría en el nivel ontológico del Ser amenazado por la Nada, con contundencia real e irrevocable.

12 Jean Paul Sartre, *La náusea*, Madrid: Alianza, 1978. Pag. 164.

13 Sartre utiliza el concepto de lo trascendente como oponiéndose a lo inmanente. Lo trascendente sería aquello que se halla fuera de una subjetividad cerrada con hermetismo y, en consecuencia, se abre a la intersubjetividad grupal y colectiva. Tal concepción existencial de lo trascendente no coincide con las connotaciones de signo teológico que a tal noción le atribuye Miguel de Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida* y *La agonía del cristianismo*.

cia victoriosa subsumirá en su proyecto a la conciencia derrotada. Esta es, muy resumidamente, la posición que se manifiesta en *El ser y la nada*. Ahora bien, con anterioridad a las tesis defendidas en *Crítica de la razón dialéctica*, Sartre ya se irá aproximando al abandono total del posicionamiento existencial adoptado a lo largo de las reflexiones especulativas de *El ser y la nada*, sobre todo cuando en la tercera línea raciocinante de *Cahiers pour une morale* se propone abiertamente y sin disimulo ocultador la colaboración entre las conciencias, surgida del efecto ocasionado por la llamada, según el cual cada conciencia se propone integrarse en el proyecto ajeno, sin por ello dejar de lado el propio, llegando incluso a participar en un proyecto común. La acción promovida por las conciencias, aunque quizás no deje de ser individual, toma como marco de referencia el conjunto de la realidad, lugar en el que alcanza su sentido. Tal acción incluso puede poseer connotaciones estéticas. De hecho, a lo largo de las páginas de *¿Qué es la literatura?*, se pueden encontrar numerosas referencias a la actividad artística, considerando a ésta como acción colectiva, no solamente constituida como consecuencia del protagonismo ejercido por un artista en concreto, sino también por la recepción del público, que, en última instancia, dotaría de objetividad a la obra, al tiempo que le proporciona un determinado sentido.[14] De cualquier forma, el ejercicio de la escritura supone, por necesidad dialéctica, el de la lectura, siendo aquélla quien lanza una llamada abierta a la colaboración de varias conciencias en una tarea intersubjetiva y hasta grupal. Se advierte a tal respecto en *¿Qué es la literatura?*:

> No es verdad, pues, que se escriba para sí mismo: sería el mayor de los fracasos (...). El acto creador no es más que un momento incompleto y abstracto de la producción de una obra; si el autor fuera el único hombre existente, por mucho que escribiera, jamás su obra vería la luz como *objeto*; no habría más remedio que dejar la pluma o desesperarse. Pero la operación de escribir supone la de leer como su correlativo dialéctico y estos dos actos conexos necesitan dos agentes distintos. Lo que hará surgir ese objeto concreto e imaginario, que es la obra del espíritu, será el esfuerzo conjugado del actor y del lector. Sólo hay arte por y para los demás.[15]

---

14 Los planteamientos esgrimidos por Sartre en *¿Qué es la literatura?* coinciden en gran parte con las tesis desarrolladas por pensadores tales como Hans Georg Gadamer en *Truth and Method*, Hans Robert Jauss en *Toward an Aesthetic of Reception*, Roman Ingarden en *Cognition of the Literary Work of Art*, Wolfgang Iser en *The Implied Reader* y Stanley Fish en *Is There a Text in This Class?*. Ahora bien, conviene tener en cuenta que todos estos pensadores no siempre se encuentran de acuerdo entre sí, conforme lo han advertido con perspicacia y rigor José María Pozuelo Yvancos en *Teoría del lenguaje literario* y Peter Zima en *The Philosophy of Modern Literary Theory*.

15 Jean Paul Sartre, *¿Qué es literatura?*, Buenos Aires: Losada, 1950. Pags. 70-71.

La obra de arte no es simplemente el resultado de la tarea individual de una conciencia libre, tal y como se proponía en *El ser y la nada*, sino la necesaria conjunción de las subjetividades a la hora de elaborarla o de disfrutar de ella. La obra de arte se constituye, más bien, en una llamada genuina e incondicional que requiere respuestas libres. En conformidad con todo esto, el conjunto de dicha obra de arte vendría a consistir en el resultado de una acción colectiva, planteándose así la posibilidad de que tal acción sea una respuesta manifiesta a un proyecto trascendente, respetuoso siempre de singularidades concretas. En consecuencia, el discurso argumentativo de *¿Qué es la literatura?* pone de relieve la superación de los planteamientos individuales evidenciados en *El ser y la nada*, no sólo en el ámbito de la teoría política, sino también en lo concerniente a diversas formas de producción cultural. Todo esto conduce a defender que no es posible separar el discurso estético derivado de los escritos de Sartre, de aquello considerado como el núcleo crucial de su producción teórica, es decir el nexo que relaciona de alguna forma a la conciencia con la realidad exterior y también con otras conciencias, dignas de la debida atención especulativa. Ahora bien, no deja de ser relevante el hecho de que lo expuesto en los *Cahiers pour une morale* ofrece un banco de pruebas y hasta una geografía política e incluso cultural, convertida en el entrecruce de diferentes vectores discursivos abocados a poner de relieve el pasado, presente y futuro de la estética y del pensamiento en general. Se precisa reiterar, sin embargo, a este respecto y una vez más, que las especulaciones de Sartre no son puramente abstractas y desencarnadas, pues en ellas hay referencias explícitas e inequívocas a la situación de cada conciencia y también a la de grupos o entornos sociales surgidos como resultado de la colaboración intersubjetiva, fiel siempre a proyectos distantes de dominaciones disimuladas o del mantenimiento de ficciones que ocultan las justas exigencias brotadas de la genuina realidad efectiva o del mundo de la vida, tal y como éste ha sido reivindicado fenomenológicamente por Edmund Husserl en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*.[16]

A la hora de resumir brevemente lo que precede conviene insistir una vez más en el punto de partida de las reflexiones existencialistas de Sartre. Conforme evidencia el discurso argumentativo de *El ser y la nada*, dicho inicio se encuentra en la conciencia individual y responde a las premisas con las que comienza el pensamiento moderno en los raciocinios expuestos por

16 De acuerdo con lo advertido por Juan Ramón Medina Cepero en *El pensamiento de Husserl en "La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental"*, pudiera muy bien existir un nexo lógico entre la fidelidad indiscutible que hacia el mundo de la vida sobresale en la última parte de la filosofía de Husserl y el desarrollo de los posicionamientos existencialistas de Heidegger y Sartre.

Descartes. Ahora bien, Sartre intenta rebasar las connotaciones solipsistas de tales disquisiciones y consigue adquirir conciencia de la realidad del otro, utilizando el concepto fenomenológico de la intencionalidad, explicado por Husserl. Al otro se le convierte en objeto a lo largo de las especulaciones de *El ser y la nada*. Conviene, puntualizar, no obstante, que al ir elaborando las líneas raciocinantes de *Cahiers pour une morale*, al otro se le consideraba cada vez más como sujeto, abandonando la objetivización a que había sido relegado. Así es como surge la experiencia de la intersubjetividad, sobre la que versa gran parte de lo tratado en *Crítica de la razón dialéctica* y también en *Existencialismo es un humanismo* y hasta en *¿Qué es literatura?*. Es dicha intersubjetividad la que se constituye en la base conceptual de una teoría grupal orientada a fomentar la colaboración mutua y colectiva con el fin de superar la escasez congénita e igualmente amenazadora. Dicha acción conjunta llevada a cabo por las subjetividades concretas no se reduce a tareas puramente económicas, sino que proyecta connotaciones culturales y hasta literarias, poniendo de manifiesto la relevancia indesdeñable del existencialismo esgrimido por Sartre. Pudiera muy bien afirmarse, en consecuencia y con toda propiedad, que el desarrollo del pensamiento de este filósofo se encuentra abierto a la experiencia enriquecedora de la intersubjetividad, reflejada en la acción concreta de grupos y colectivos, interesados en promover ayudas continuas y colaboraciones mutuas. En tal ámbito grupal cada sujeto humano, dotado de conciencia y de subjetividad propia, sería considerado como un fin en sí mismo, al tiempo que se abandonan, por consiguiente, y se superan, con explicitez manifiesta, los posicionamientos instrumentalizadores descritos fenomenológicamente en *El ser y la nada.*