

# J.P. SARTRE: LAS PARADOJAS DE LA SUBJETIVIDAD

Jorge Armando Reyes Escobar\*  
FFyL., UNAM

Recibido: 3-julio-2011  
Aprobado: 2-agosto-2011

**RESUMEN:** En el presente trabajo se sostiene la tesis de que en la obra filosófica de Jean Paul Sartre se puede encontrar una idea de subjetividad que, lejos de ceñirse al paradigma de la filosofía del sujeto, contiene una crítica al sujeto metafísico y advierte problemáticas como la de la alteridad y la corporalidad. A lo largo de las obras de Sartre se encontrarán cambios o “giros” que nos muestran la dinámica del pensamiento del autor respecto al problema de la subjetividad y su esfuerzo por concebirla en un escenario materialista.

**PALABRAS CLAVE:** Subjetividad, conciencia, para-sí, intersubjetividad, corporalidad.

*Vivir es no conseguir.*  
Fernando Pessoa

## Introducción

La discusión acerca del concepto de subjetividad en la obra de Jean-Paul Sartre parecería no merecer mayor atención debido a la idea ampliamente generalizada<sup>1</sup> de que el filósofo francés siempre permaneció atado al paradigma de la filosofía del sujeto. Así pues, se afirma que sus tesis acerca de la conciencia y la intersubjetividad nunca respondieron satisfactoriamente al problema del solipsismo; que su

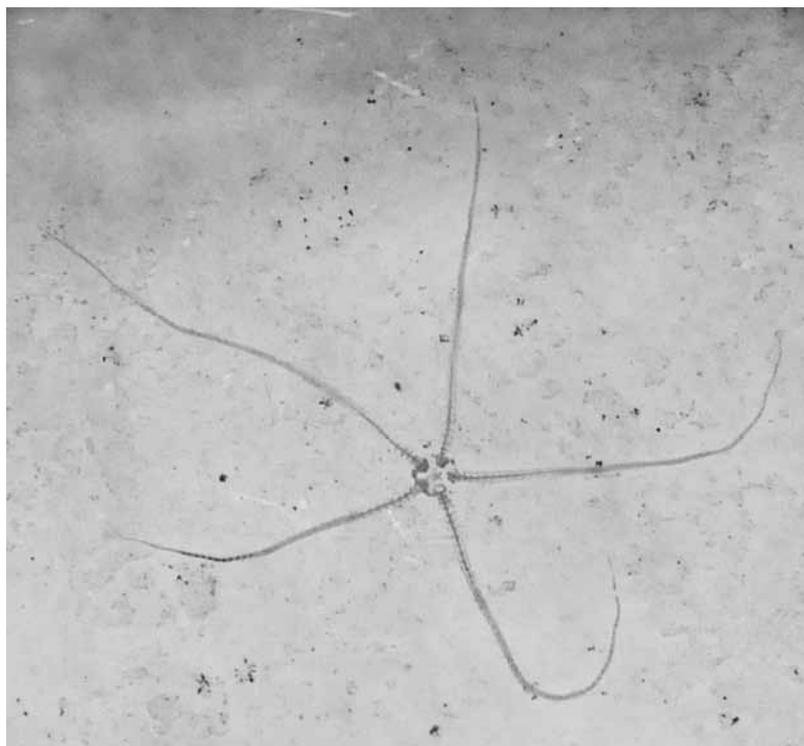
famoso *dictum* “la existencia precede a la esencia” es una frase metafísica; y que el existencialismo no pasa de ser una variante del humanismo burgués que se basa en la creencia de una libertad irrestricta que puede moldearse a placer prescindiendo del contexto socio-histórico. Como sostuvo Heidegger: “Sartre, en cambio, formula así el postulado fundamental del existencialismo: La *existencia* precede a la *esencia*. Él entiende aquí *existentia* y *essentia* en el sentido de la Metafísica que desde Platón dice: la *essentia* precede a la *existentia*. Sartre le da vuelta a esta frase. Pero el reverso de una frase metafísica

\* Doctor en filosofía.  
Profesor del Colegio de Filosofía y del Posgrado de Filosofía en la FFyL, UNAM. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores.

1. Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Hermen Ediciones, México, 1991, p. 81.

sigue siendo una frase metafísica”. Sin embargo, voy a sostener la tesis de que estas ideas se basan en una comprensión sesgada de la obra de Sartre y que posturas “novedosas” y “revolucionarias” acerca de la deconstrucción del sujeto metafísico de la modernidad están presentes desde los primeros escritos sartreanos: la idea del sujeto descentrado, la recuperación de la corporalidad, la crítica a la metafísica de la presencia, el reconocimiento del papel que desempeña la estructura social en la constitución de la subjetividad no son ideas exclusivas de Derrida, Lacan y Foucault, sino que fueron temas trabajados —que no resueltos— por Sartre a lo largo de toda su producción filosófica, desde su idea del sujeto como un constructo imaginario y como un límite irrealizable en la *Trascendencia del ego*, su negación de la naturaleza humana en *El ser y la nada*, hasta su negación de la idea abstracta de hombre en la *Crítica de la razón dialéctica*.

No obstante, hay que reconocer que sí hay una paradoja en el desarrollo sartreano de la idea de subjetividad, pues al igual que Descartes y Kant hace constante referencia a la capacidad reflexiva de la subjetividad, pero lo hace para responder a las polémicas abiertas por Nietzsche, Husserl y Heidegger en torno al estatus precario de la idea de sujeto. De esta manera, Sartre intenta reconstruir una noción reflexiva de subjetividad que al mismo tiempo haga justicia al reconocimiento de la finitud y corporalidad humanas. El problema es que no siempre es claro en qué puntos logra este propósito y en cuáles no. Veamos a continuación cómo se desarrolló la idea de subjetividad en Sartre.



## Radicalización de la fenomenología husserliana

En la *Trascendencia del ego* (1936) Sartre ataca la noción husserliana del sujeto como un ego trascendental.<sup>2</sup> Para Sartre no existe un ego que sea la fuente de toda acción, pensamiento o emoción, sino que el ego es un constructo imaginario, una creencia que está en continua creación y es externa a la conciencia. El ego (el “yo” y el “mí”) es un producto sintético de la conciencia, algo unificado y no unificante. Contra Husserl, Sartre afirma que el ego es trascendente, no trascendental, es decir niega que éste sea un objeto, un núcleo personal de la conciencia, un sujeto unitario y originario a partir del cual se origine todo sentido y significado.

2. Para Husserl el ego trascendental es el ego que permanece como residuo irreductible después de haber sido sujeto a la reducción fenomenológica.

Por el contrario, el ego es trascendente a la conciencia, es decir, no es trascendental porque no es la condición de posibilidad de todo acto de conciencia, no es lo que constituye al fenómeno; más bien es trascendente porque es un objeto constituido por actos intencionales que el ego por sí mismo no puede producir. Por ejemplo, cuando digo “yo me rasuro” ese *rasuro* no designa la actividad que lleva a cabo la reducción fenomenológica, únicamente es un objeto producido y que es sede de una serie de fenómenos que la ciencia puede estudiar como cualquier objeto del mundo (el mundo de los fenómenos psíquicos). Sobra decir que ese ego no es la subjetividad. Sólo la conciencia es trascendental y, propiamente hablando, es impersonal. La conciencia no es una cosa ni una substancia, sino que es una actividad intencional, es decir, un apuntar hacia algo afuera de ella misma, la conciencia es real en la medida en que se dirige a un objeto diferente de ella misma; y es impersonal porque no individualiza a ningún sujeto en particular, simplemente designa la estructura universal de una espontaneidad que se dirige a objetos, es una referencia abstracta a una actividad común a todos los hombres.

Así como Husserl había radicalizado la idea cartesiana del sujeto negando que la conciencia trascendental pudiera caracterizarse como una substancia pensante, Sartre retoma a su vez esta idea y va más allá de ella radicalizando el concepto husserliano de intencionalidad, pues si tomamos en un sentido estricto la tesis de que la conciencia no es una substancia sino

una actividad intencional, entonces el ego trascendental, como una cosa subsistente por sí, no existe, esto es, niega la identificación del sujeto con un ego trascendental. Lo que permanece es un ego trascendente, entendido como una totalidad de estados, acciones y cualidades, un constructo artificial que tendemos a imaginar como una fuente de los sentimientos y de la conducta, pero que en realidad es producto de una síntesis. Es decir, el ego es *en-soi*:

... no apresamos al Ego como si fuera finalmente una fuente creadora pura más acá de las cualidades... Si el Ego aparece como más allá de cada cualidad o aún de todas, es porque es opaco como un objeto... En efecto, el Ego, en tanto que objeto es pasivo.<sup>3</sup>

Así pues, para Sartre el ego no es una instancia constituyente, más bien es la conciencia la que hace posible la unidad y la personalidad del “yo”; no sólo es el ego externo a la conciencia, sino que ni siquiera está permanentemente presente en la conciencia. Es el acto reflexivo el que constituye al ego:

[El Ego] no aparece más que en ocasión de un acto reflexivo. En ese caso la estructura compleja de la conciencia es la siguiente: hay un acto irreflexivo de reflexión, sin Yo;<sup>4</sup>

por ejemplo, cuando veo un árbol soy consciente *del* árbol, no soy inmediatamente consciente de *mí mismo mirando el* árbol, aunque puedo adquirir autoconciencia mediante el acto reflexivo. La conciencia no es sólo conciencia de un objeto trascendente, sino que

3. J. P. Sartre, *La trascendencia del ego*, Ediciones Calden, Buenos Aires, 1968, pp. 54-55.

4. *Ibid.*, p. 31.



además también es autoconciencia, o sea conciencia de sí misma, pero a diferencia de otros objetos el ego sólo puede percibirse de manera oblicua, pues no puedo observar la actividad de mi propio ego:

...lo que impide radicalmente adquirir conocimientos reales sobre el Ego, es su manera muy especial de darse a la conciencia. En efecto, el Ego no aparece más que cuando no se lo mira.<sup>5</sup>

Dado que el ego no se localiza en la conciencia, no es posible descubrirlo mediante la introspección. Volviendo al ejemplo anterior, el término “mí mismo” no denota un sujeto misterioso que se oculte dentro de mi conciencia, sino sólo a la conciencia en la medida en que es la actividad de dirigirse al árbol. Eso significa que nunca podemos conocernos a nosotros mismos en un sentido real y absoluto, y el conocimiento externo —por medio de la observación e interpretación de la conducta— es necesariamente falso porque equivale a creer que mi ego es un fundamento originario:

... tratando de apresar al Ego por sí mismo y como objeto directo de mi conciencia,

5. *Ibid.*, p. 63.

recaigo sobre el plano irreflexivo y el Ego desaparece con el acto reflexivo.<sup>6</sup>

Es decir, la *Trascendencia del Ego* proporciona sólo una imagen de lo que la subjetividad *no* es demostrando que no es un ego trascendental. De hecho, el sujeto está casi ausente del texto dado que el argumento de Sartre es que

Esta conciencia absoluta, desde el momento en que queda purificada del Yo, no tiene más nada que se parezca a un *sujeto*.<sup>7</sup>

Para precisar las diferencias que existen entre el *cogito* de Descartes y Husserl y su propia concepción de la conciencia, Sartre distingue tres tipos de conciencia para mostrar que el sujeto, “el yo pienso que acompaña a todas mis representaciones” no es ni el origen ni el punto de partida de la subjetividad, sino sólo un producto decantado de ésta. La conciencia de primer grado, o conciencia no posicional de sí misma, no se pone a sí misma como objeto de una reducción fenomenológica, sino que es pura actividad intencional dirigida a objetos trascendentes.<sup>8</sup> El *cogito*, por el

6. *Ibid.*, p. 64.

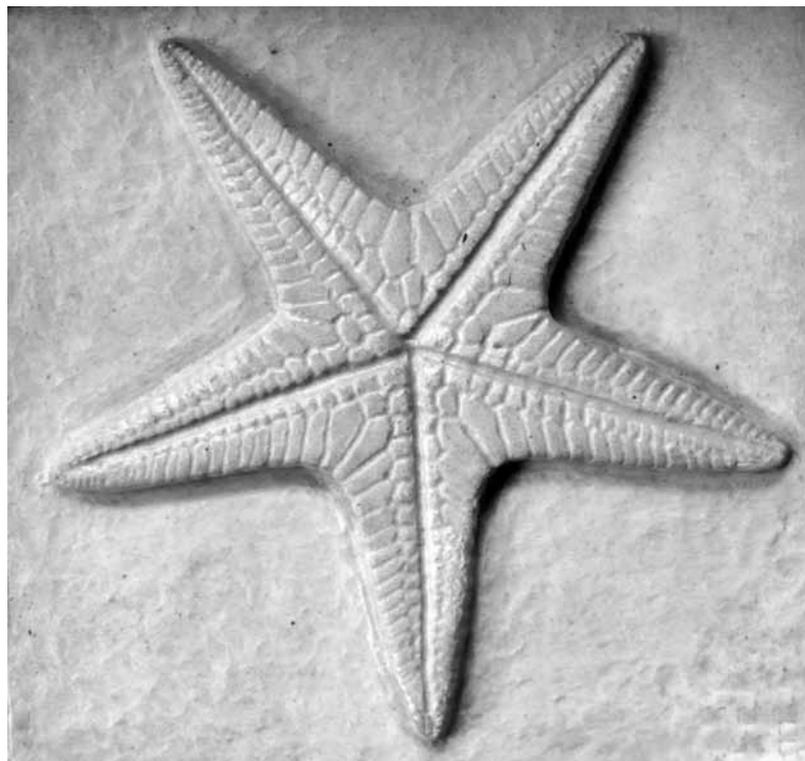
7. *Ibid.*, p. 80.

8. Un ejemplo de la conciencia de primer grado es “percibo un árbol”; ahí la conciencia no

contrario, presupone ya una operación reflexiva en la que la conciencia vuelve sobre sí misma, convirtiéndose así en autoconciencia, y el “Yo” que surge de esa objetivación no es otra cosa que la autoconciencia refleja de esa conciencia de primer grado. La conciencia de segundo grado es reflexiva, pero es aún no posicional, esto es, al decir “en este momento yo estoy percibiendo un árbol” estoy reflexionando ya acerca de la actividad de percibir pero sin referirla a un sujeto. Éste aparece sólo en la conciencia de tercer grado, la conciencia posicional de sí mismo, es el momento en que le adscribo a un *ego* en particular ciertas percepciones u otros estados de conciencia (por ejemplo, yo, Jorge Reyes, percibo ese árbol). Pero este sujeto no es la piedra de toque de la subjetividad, porque la conciencia *impersonal* de primer grado es la condición trascendental básica para que aparezca la conciencia *personal* de tercer grado; es decir es constituido y no constituyente:

El Ego no es nada fuera de la totalidad concreta de los estados y las acciones que soporta. Sin duda es trascendente a todos los estados que unifica, pero no como una X abstracta cuya misión es solamente la de unificar: más bien es la totalidad infinita de los estados y de las acciones que no se deja jamás reducir a *un estado a una acción*.<sup>9</sup>

He aquí una primera distinción entre sujeto y subjetividad. El sujeto sería la conciencia de tercer grado, una conciencia que no es inmediata ni puede conocerse a priori, sino que su génesis



está fuera de ella misma y se sustenta en la actividad irreflexiva de la conciencia de primer grado. Esta última sería la subjetividad. El problema es que, aunque Sartre no reduce la subjetividad al *ego* cartesiano, aún sigue concibiéndola desde el punto de vista de la conciencia y sin tomar en cuenta la corporalidad.

## Ontología de la Intencionalidad

En contra de lo que se ha supuesto, la “ruptura” en el pensamiento sartreano no es entre el *Ser y la nada* y la *Crítica de la razón dialéctica*, sino que debemos hablar de dos rupturas, la primera de ellas se localiza entre la *Trascendencia del ego* y el *Ser y la nada*, pues mientras que en la primera obra la conciencia era impersonal y separada del mundo en la segunda obra Sartre —siguiendo a Heidegger— le da a la conciencia un estatus ontológico

<sup>9</sup> se refiere a ningún sujeto, sino sólo a la percepción del árbol.  
9. *Ibid.*, p. 51.

distinto, colocándola **en** el mundo, con lo cual la conciencia adquiere una estructura personal como “para-sí”. Este “situarse en el mundo” persistirá en el hombre dialéctico e histórico de sus siguientes obras. Es en el *Ser y la nada* donde Sartre esboza su concepción positiva de la subjetividad en el marco de una ontología de la intencionalidad, aunque al igual que en su obra anterior, sostiene que la noción de sujeto trascendental es inútil y dañina. ¿Por qué una ontología de la intencionalidad? Porque el proyecto global de *El ser y la nada* se estructura en torno a dos métodos: una ontología objetiva de la totalidad y una filosofía fenomenológica orientada desde el punto de vista del sujeto reflexivo. Al principio puede parecer que Sartre enfoca su investigación desde la perspectiva de la totalidad del ser, del en-sí, pero la cuestión de la constitución de la intencionalidad es el auténtico comienzo del libro: con el ser en-sí se responde a la duda de que “el ‘algo’ del que la conciencia es conciencia” no sea un mero fenómeno que se agote en su aparecer ante la conciencia; mientras que con el ser para-sí se responde a la pregunta acerca del ser original del sujeto intencional. Sin embargo, estos dos polos de la “ontología fenomenológica” no son simétricos, pues en la medida que el para-sí es en sí mismo intencionalidad adquiere preeminencia sobre el ser en-sí, con lo cual el punto de vista de la subjetividad es el telón de fondo sobre el cual Sartre despliega su ontología. Desde este punto de partida define qué es lo que entiende por sujeto y por subjetividad:

No sólo la subjetividad pura, si es dada previamente, no logra trascenderse para poner lo objetivo, sino que también una

subjetividad ‘pura’ se desvanecería. Lo que puede llamarse propiamente subjetividad es la conciencia (de) conciencia,<sup>10</sup>

lo que significa que la subjetividad es una reflexividad espontánea y no teorizada, ni posicional ni tética, que está dirigida a algo distinto de ella misma. Es esta reflexividad de la conciencia, su presencia a sí, lo que constituye el *pour-soi* y por lo tanto la personaliza: “El para-sí es sí mismo *allá*, fuera de alcance, en las lejanías de sus posibilidades. Y esta libre necesidad de ser allá lo que se es en la forma de la carencia constituye la ipseidad o segundo aspecto esencial de la persona”.<sup>11</sup> La conciencia se hace personal únicamente cuando es reflexiva y presente ante sí; sólo una falsa hipostatización hace que confundamos el efecto con la causa y transforma el producto de la reflexividad (el ego) en el núcleo esencial de la subjetividad, porque el *soi* no puede ser anterior a la conciencia dado que necesita la naturaleza reflexiva de la conciencia para aparecer.

Aquí es necesario distinguir entre para-sí y conciencia. Ni la conciencia ni el para-sí existen en forma separada, el para-sí es ser autoconsciente; y de hecho, Sartre usa el término de manera intercambiable en contextos donde no importa la distinción entre el individuo en el mundo y la conciencia individual acerca del mundo, pero cuando Sartre quiere precisar, por ejemplo, el tema de

10. J.P. Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, París, 1943, p. 29. Tomo en cuenta también la edición española de *El ser y la nada*, Altaya, Madrid, 1993, p. 31. A continuación el número de página de la edición española aparecerá en seguida del número de página de la edición original.

11. *Ibid.*, p. 148.

la corporalidad nunca sustituye “para-sí”. El para-sí (cada uno de nosotros) es el ser que realiza la actividad negadora de la conciencia, y esa conciencia está asociada con la carencia que obliga al para-sí a crearse distintas determinaciones.

Esta reflexividad del para-sí es lo que constituye la subjetividad para Sartre. El sí [soi] es, gramaticalmente, un término reflexivo que indica la relación del sujeto consigo mismo, pero la subjetividad no puede ser sí porque de otra manera no habría reflexividad y el *soi* desaparecería:

De hecho, el *sí* no puede captarse como un existente real: el sujeto no puede *ser* sí, pues la coincidencia consigo mismo hace, según hemos visto, que el *sí* desaparezca. Pero tampoco puede *no* ser sí, ya que el sí es indicación del sujeto mismo. El *sí* representa, pues, una distancia ideal en la inmanencia del sujeto con relación a él mismo; una manera de *no ser su propia coincidencia*, de hurtarse a la identidad poniéndola al mismo tiempo como unidad.<sup>12</sup>

El sí no puede habitar en la conciencia, es un ideal, un límite, por lo que el para-sí es sólo sí en un sentido irrealizable. Esto pone en duda la crítica que Derrida le hace a Sartre,<sup>13</sup> según la cual este último habría permanecido atado a la tradición metafísica que identificaba ser y presencia. Esa visión no es válida, primero, porque el ser en el sentido de en-sí no está “presente” para Sartre:

El ser que es presente a... no puede ser, pues, *en-sí* en reposo; el en-sí no puede ser presente, así como no puede ser pasado: pura y simplemente, *es*.<sup>14</sup>

En segundo lugar, la presencia a sí es una forma de no coincidir consigo mismo, es una forma de escapar de la identidad,<sup>15</sup> pues si el para-sí está presente ante sí mismo es que puede distanciarse de lo que es, puede ser una ruptura en el seno del ser. Es un sujeto que nunca coincide plenamente consigo mismo:

En el mundo antiguo se designaba la cohesión profunda y la dispersión del pueblo judío con el nombre de ‘diáspora’. Esta palabra nos servirá para designar el modo de ser del Para-sí: es diaspórico. El ser en-sí no tiene sino una dimensión de ser, pero la aparición de la nada como lo que *es sido* en el corazón del ser complica la estructura existencial haciendo aparecer el espejismo ontológico del Sí.<sup>16</sup>

El para-sí no es un ser (en el sentido de fundamento ontológico de lo existente) porque no tiene otra realidad más que la de ser nihilización del ser:

Su realidad es puramente *interrogativa*. Si puede preguntar y poner en cuestión, se debe a que él mismo esta siempre *en cuestión*; su ser nunca es *dado*, sino *interrogado*, ya que está siempre separado de sí mismo por la nada de la alteridad; el para-sí está siempre en suspenso porque su ser es un aplazamiento permanente.

12. *Ibid.*, p. 119 (110-11).

13. “No sólo el existencialismo es un humanismo, sino que el suelo y el horizonte de lo que Sartre llama su ‘ontología fenomenológica’... siguen siendo la unidad de la realidad-humana. En tanto describe las estructuras de la realidad-humana, la ontología fenomenológica es una antropología filosófica”, J. Derrida, *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1989, p. 152.

14. J. P. Sartre. *L’être et le néant... op. cit.*, p. 165 (153).

15. Cuando aquí se critica a la identidad no se hace referencia a la identidad personal (la *self-identity* de la filosofía analítica), sino a la identidad metafísica entre ser y aparecer, es decir, “lo Mismo”, el *substratum* metafísico que soporta cualidades y atributos.

16. *Ibid.*, p. 182 (168).

Si pudiera alcanzarlo alguna vez, la alteridad desaparecería al mismo tiempo.<sup>17</sup>

De esa manera, la subjetividad es el momento intencional desde el cual constituyo al objeto, pero ella misma no puede ser objeto, no se puede dar nunca “ante los ojos”.<sup>18</sup>

Así pues, Sartre critica una comprensión de la subjetividad basada en la identidad metafísica y la autocerteza. Pero lo más importante es cómo introduce la corporalidad como constitutiva de la subjetividad. Para Sartre el cuerpo no es el instrumento de la conciencia, sino que (aunque suene paradójico) la conciencia es su cuerpo y no es su cuerpo: la conciencia es puramente humana e inconcebible fuera del hombre; pero “no es nada” y no puede —como intencionalidad— actuar concretamente sobre la materia. Según Sartre, mientras se quiera explicar qué es lo que conecta mente y cuerpo no estamos en el ámbito de la subjetividad, pues estaríamos tratando al cuerpo solamente como un objeto:

El problema del cuerpo y de sus relaciones con la conciencia se ve a menudo oscurecido por el hecho de que se comience por considerar al cuerpo como una *cosa* dotada de sus leyes propias y susceptible de ser definida desde afuera, mientras que la conciencia se alcanza por el tipo de intuición íntima que le es propia.<sup>19</sup>

17. *Ibid.*, p. 713 (640).

18. Esta concepción de la no coincidencia del para-sí se asemeja no poco a la noción de Derrida de *différance*, ya que comparten tres características: ambas son una no coincidencia, las dos son una diferenciación y las dos son productoras de diferencia. Además, el análisis sartreano de la presencia a sí del para-sí anticipa la crítica de Derrida a Husserl en *La voz y el fenómeno*.

19. J. P. Sartre..., *op. cit.*, p. 365 (330).



Para Sartre, ser cuerpo es el modo de existencia de la conciencia y es una condición necesaria —toda conciencia tiene que ser cuerpo sensible— para constituir y manipular la materialidad del objeto, aquello por lo cual las cosas se descubren para mí: “El ser para-sí debe ser íntegramente cuerpo e íntegramente conciencia: no puede estar *unido* a un cuerpo”.<sup>20</sup> El cuerpo es el punto de vista sobre el mundo, pero es el punto de vista respecto al cual yo no puedo tomar un punto de vista.

Aquí Sartre introduce una distinción sumamente interesante entre el cuerpo y la corporalidad. Es decir, por un lado estaría el **cuerpo** como objeto de conocimiento —de la anatomía, las ciencias de la conducta, etcétera—, como cuerpo “para otro”, el cual no proporciona ningún acercamiento a la subjetividad, pues no obtengo más que una visión fragmentaria y fija: por ejemplo, si veo mis ojos en un espejo puedo ver su imagen,

20. *Ibid.*, p. 368 (332).

pero no podré “verlos viendo” y, por ende, tampoco podré saber nada acerca de mi subjetividad. Es decir, conoceré mi cuerpo como un objeto cualquiera, pero no mi corporalidad, entendida como un existenciaro fundamental que denota el modo en el que yo siempre soy: “Análogamente, *veo* mi mano tocar los objetos, pero no la *conozco* en su acto de tocarlos”.<sup>21</sup> Por otro lado, tendríamos el momento de la corporalidad como constituyente de la subjetividad que aparece en el “cuerpo como ser-para-sí”, el cual no es nunca un dato que pueda conocer:

En cierto sentido, pues, el cuerpo es una característica necesaria del para-sí: no es verdad que sea el producto de una decisión arbitraria de un demiurgo, ni que la unión del alma y el cuerpo sea el acercamiento contingente de dos sustancias radicalmente distintas, sino que, por el contrario, de la naturaleza misma del para-sí deriva necesariamente que el para-sí sea cuerpo,<sup>22</sup>

esto es, la subjetividad no trata el problema de la unión de la conciencia y el cuerpo, sino que la subjetividad existe en tanto es cuerpo-conciencia, la conciencia existe en el cuerpo que es y no podría ser de otra manera.

Esto hace pensar que para Sartre la subjetividad no tiene como fundamento originario la actividad de la conciencia, sino que es esencialmente pasividad, cosa que Sartre trata de demostrar fenomenológicamente, mostrando que en el caso del para-sí la conciencia se encuentra en situación, comprometida como cuerpo en el seno del mundo. Toda subjetividad tiene que reconocer que por



sí misma no se ha dado la corporalidad y que ninguna acción intencional puede darle corporalidad a la subjetividad:

Así, el para-sí está sostenido por una contingencia permanente que él asume por cuenta propia y se asimila sin poder suprimirla jamás. En ninguna parte el para-sí la encuentra en sí mismo, en ninguna parte puede captarla ni conocerla, ni siquiera por el cogito reflexivo, pues la trasciende siempre hacia sus propias posibilidades [...] ¿Qué es la pasividad? Soy pasivo cuando recibo una modificación de la cual no soy yo el origen, es decir, ni el fundamento ni el creador. Así, mi ser soporta una manera de ser que no tiene su fuente en él mismo.<sup>23</sup>

De tal modo, la subjetividad no tiene como fundamento un acto de autodonación ni de autoconciencia,

21. *Ibid.*, p. 366 (331).  
22. *Ibid.*, p. 372 (336-7).

23. *Ibid.*, p. 371 y 25 (336 y 27).

sino un momento pasivo que nunca lo asumimos mediante la representación cognitiva, la subjetividad es una forma de relacionarnos con la facticidad que somos: “Llamaré subjetividad a la objetividad que no he elegido”.<sup>24</sup>

Desde la subjetividad, el parási, Sartre plantea el problema de la intersubjetividad y la alteridad. Éste es uno de los puntos más ambiguos del planteamiento sartreano, ya que si bien parte del *cogito* para acceder al problema de la intersubjetividad, la noción sartreana del ser para-el-otro está más próxima a la relación intersubjetiva que sus predecesores: Husserl, Hegel y Heidegger. Como se mencionó antes el punto de partida es el *cogito*:

...el único punto de partida posible era el cogito cartesiano. Sólo éste, por otra parte, nos sitúa en el terreno de esa necesidad de hecho que es la existencia ajena”.<sup>25</sup>

La subjetividad de la intencionalidad continúa siendo el fundamento de la intersubjetividad porque Sartre considera que la relación intersubjetiva no puede pensarse desde la perspectiva del observador neutral que describe cómo se encuentran dos subjetividades que le son ajenas, sino que la experiencia del otro es siempre *mi* experiencia, la relación con el otro no se vivencia como una totalidad externa porque no puedo separarme de mi propio ser. No obstante, esto no significa que la subjetividad sartreana sea una subjetividad inmanente, pues la presencia del otro es una negación

de la interioridad inmediata, activa y recíproca; es decir, no es una subjetividad que constituya al otro mediante su propia actividad, sino que el otro escapa a la actividad de la conciencia trascendental. Originalmente el otro no es un objeto en el mundo ni un “otro yo” orientado hacia los entes intramundanos, porque si lo fuera tendría que estar incluido dentro de mi proyecto y podría reducirse a una presencia más; pero el otro es aquel que “no soy yo” y por ello está fuera de mi constitución del mundo:

Es verdad también que la significación de ‘prójimo’ no puede provenir de la experiencia ni de un razonamiento por analogía operado con ocasión de la experiencia, sino que, muy por el contrario, la experiencia se interpreta a la luz del concepto de *prójimo*.<sup>26</sup>

En este sentido el otro es extramundano y la relación con él no se reduce a la epistemología, no puede ser objeto de una reducción fenomenológica porque el encuentro con él no está mediado por mi horizonte de comprensión, no parece como un ente más sino como aquello que yo no soy.

¿No contradice lo anterior la concepción sartreana de la mirada, según la cual ésta me convierte en una “trascendencia trascendida” en el mundo del otro, un montón de determinaciones inmóviles como las de cualquier otro objeto? No, porque Sartre distingue entre un encuentro originario con el otro de un encuentro no originario, sólo en el primero el otro no es ni un objeto en el mundo ni un sujeto para el mundo, sólo

24. *Ibid.*, p. 375 (339).

25. *Ibid.*, p. 308 (280).

26. *Ibid.*, p. 289 (262).

en la segunda perspectiva tiene estas dos últimas características. Supuestamente, en el fenómeno de la mirada el otro-sujeto me convierte en un objeto de su mundo, al mirarme sentado en una banca me convierto en un objeto como la banca o el prado; cuando yo lo miro, a mi vez, se convierte en un objeto en mi mundo (por ejemplo, un mirón viéndome descansar en el parque). Sin embargo, para Sartre el otro sujeto es la única forma real del encuentro con el otro:

En la revelación y por la revelación de mi ser-objeto para otro debo poder captar la presencia de su ser-sujeto... He señalado que yo no podría ser objeto para un objeto: es menester una conversión radical del prójimo, que lo haga escapar a la objetividad.<sup>27</sup>

El otro es originariamente un sujeto, *pero no un sujeto para el mundo*, él no se dirige al mundo sino a mí; a diferencia de Husserl, para quien el hecho de que el otro me percibiera era sólo una de tantas posibilidades de captar cosas en el mundo, Sartre afirma que la experiencia del otro dirigido a mí tiene que distinguirse de la experiencia de estar dirigido a cosas.

## La subjetividad histórica

En los escritos posteriores, desde la *Crítica de la razón dialéctica* hasta el *Idiota de la familia*, pasando por los *Cuadernos para una moral*, aparece el segundo “giro” en la concepción sartreana de la subjetividad, pues ésta no se entenderá más desde el punto de vista del para-sí,

27. *Ibid.*, p. 314 (285).

pues aunque Sartre mantiene su enfoque de la subjetividad personalizada que es ya siempre en el mundo, sus aproximaciones a Freud (por intermedio de Lacan) y a Marx transformaron sus nociones de conciencia y subjetividad hasta el punto de reemplazar la noción de conciencia por la de “lo vivenciado” (*vécu*), la cual se caracteriza por la opacidad y la carencia de conocimiento absoluto. Lo *vécu* sería, desde el punto de vista fenomenológico, la subjetividad, y, desde el punto de vista científico, la vida psíquica. Así pues, el sujeto para el último Sartre no puede identificarse sin más con el para-sí de la conciencia. La conciencia no puede equipararse con la subjetividad no sólo porque la subjetividad está transida por la pasividad que la actividad consciente no se ha dado, sino también porque es subjetividad histórica:

Yo en relación al hecho histórico: objeto delante de mi conciencia, y al mismo tiempo entro en una subjetividad que no es pensada por nadie, una subjetividad ignorante-ignorada, un más allá del saber que *es* sobre todo la Historia. Una subjetividad que no es más subjetividad porque ella no puede alcanzarse a sí misma mediante la reflexividad.<sup>28</sup>

Es decir, la reflexividad no es garantía de pleno autoconocimiento porque la subjetividad no es un producto exclusivo de la conciencia del sujeto, sino que es una pasividad inmersa en la historia: “La Historia: subjetividad sin sujeto; conciencia sin translucidez: objetividad en el seno de lo subjetivo; subjetividad obrando por la objetividad”.<sup>29</sup> La

28. J.P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, París, 1983, p. 46.

29. *Ibid.*, p. 51.

noción de experiencia vivida demuestra especialmente la imposibilidad del sujeto de ser plenamente autoconsciente porque lo vivido —paradójicamente— es una totalización constante pero que nunca puede verse a sí misma desde afuera para explicar en qué consiste esa totalidad. En ese sentido lo vivido muestra la imposibilidad de que el autoconocimiento reflexivo sea el fundamento de la subjetividad:

Lo que yo llamo lo vivido [*vécu*], es precisamente el conjunto del proceso dialéctico de la vida psíquica, un proceso que permanece necesariamente opaco a sí mismo pues es una constante totalización, y una totalización que no puede ser consciente de lo que ella es [...] En ese sentido lo vivido es siempre susceptible de comprensión, nunca de conocimiento.<sup>30</sup>

Si la subjetividad no puede identificarse a sí misma plenamente con la naturaleza de sus acciones y productos (y así decir: “la subjetividad es el pensamiento” o “la subjetividad son las relaciones sociales”, etcétera) se debe a la manera en que se vivencia la subjetividad, sus momentos no son sólo representaciones, sino que está formada por la humanidad (el entramado de relaciones sociales), la corporalidad y la autoconciencia, por lo cual no podemos identificar un solo elemento e identificarlo con la subjetividad:

Así, en el *Ser y la nada*, lo que usted podría llamar la ‘subjetividad’ no es lo que hoy sería para mí: el pequeño desplazamiento en una operación por la cual una interiorización se reexterioriza ella misma en acto... El

30. J. P. Sartre, *El escritor y su lenguaje. Situations IX*, S, Losada, Buenos Aires, 1973, pp. 83-84.



individuo interioriza sus determinaciones sociales: interioriza las relaciones de producción, la familia de su infancia, el pasado histórico, las instituciones contemporáneas; después reexterioriza todo eso en los actos y las elecciones que nos vuelven a remitir necesariamente a todo lo que ha sido interiorizado.<sup>31</sup>

De este modo, la subjetividad trasciende el estrecho ámbito de la vida cognitiva y del ponerse en el mundo para reconocer que los otros han ido constituyendo mi subjetividad, al mismo tiempo que ésta experimenta la pasividad de la corporalidad; en pocas palabras, es una subjetividad que se vive como cuerpo y que está transida

31. *Ibid.*, pp. 77-78.

por las determinaciones sociales. Pero esto no significa la aniquilación de la subjetividad, pues, aunque ésta no sea pensable más que como historia, corporalidad y lenguaje, aún retiene una paradójica existencia absoluta:

la subjetividad no es *nada* para el saber objetivo puesto que ella es no-saber, y sin embargo el fracaso muestra que existe absolutamente.<sup>32</sup>

No se trata de irracionalismo kierkegaardiano, sino de un intento de hacer frente a las paradojas de mantener una concepción de la subjetividad en un escenario materialista. La subjetividad se está construyendo siempre.

Con esto, Sartre comienza a resaltar la constitución de la subjetividad mediante las fuerzas de la estructura social y el proceso histórico. Por ejemplo, en el *Idiota de la Familia* describe cómo se estructura la subjetividad del niño por medio de la internalización de los cuidados maternos:

por este amor y, mediante él, por la persona misma [...] el niño se pone de manifiesto a sí mismo. Es decir, él no se descubre solamente por la propia exploración que hace de sí y por sus 'sensaciones dobles' sino que él conoce su carne por las presiones, los contactos extraños, las caricias [...] El cuerpo acariciado se descubre en su pasividad a través de un descubrimiento extraño.<sup>33</sup>

Esto está muy alejado de las interpretaciones tradicionales acerca de Sartre según las cuales la subjetividad, así como las características personales,

se formaban a partir de un proyecto libremente elegido por una conciencia desencarnada. En contraste, aquí podemos ver cómo para Sartre, en primer lugar, la subjetividad no es el producto de una conciencia solipsista sino que depende de la presencia de los otros; y, en segundo lugar, que la subjetividad tiene una génesis pasiva e histórica dependiente de la corporalidad y no de un acto fundante de la conciencia.

Esto se hace más obvio en la *Crítica de la razón dialéctica*, donde Sartre afirma que "...el hombre no existe"<sup>34</sup> pues el concepto de hombre no tiene significado fuera de las estructuras del proceso histórico y que "el concepto del hombre es una abstracción".<sup>35</sup> Sin embargo, el propósito de Sartre no es eliminar la subjetividad y entronizar las estructuras históricas y sociales en las que nos encontramos. Por el contrario, su propósito es mantener ambos polos de

...la contradicción perpetuamente resuelta y perpetuamente renovada del hombre-productor y del hombre-producido, en cada individuo y en el seno de toda multiplicidad.<sup>36</sup>

Esto es, cuando afirma que "el hombre no existe" porque el concepto de hombre nunca aparece en una intuición concreta,<sup>37</sup> lo que quiere dar a entender es que sólo en la reproducción de la vida aparece la subjetividad, ésta sólo

34. J.P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, París, 1960.

35. *Ibid.*, p. 183.

36. *Ibid.*, p. 158.

37. Ésta es una idea muy similar a la que sostiene Foucault en *Las palabras y las cosas* respecto de que "el hombre no existía" y que es un producto epistemológico propio de cierta etapa de la cultura occidental, pero que no designa algo existente por sí.

32. *Ibid.*, p. 126.

33. J.P. Sartre, *L'idiot de la famille*, I, Gallimard, 1983, pp. 57 y 58.

surge en la relación entre personas que trabajan la materialidad para satisfacer sus necesidades. La presencia de los otros es la condición necesaria para mi autosubjetivación (la subjetividad que reflexiona sobre sí misma pero no representacionalmente). Por ejemplo, si me encuentro con un obrero y un abogado comprendo lo específico de mi subjetividad, porque me doy cuenta de que desempeño un trabajo distinto del de ellos, que mi relación con la materialidad es distinta y reconozco la especificidad de mi trabajo en la medida en que soy consciente del papel que desempeño en las relaciones de producción. Es decir, todos los hombres están conectados entre sí no porque participen en una idea platónica de “Hombre”, sino porque todos participan en la dialéctica del trabajo. De tal modo, la comprensión de la subjetividad no se adquiere mediante la abstracción del orden social vigente, sino tomando como punto de partida las condiciones materiales de reproducción de la vida. Por eso la subjetividad no puede entenderse de manera individualista:

no se trata aquí de cuestionar a la conciencia sobre ella misma: el objeto que ella debe darse es precisamente la *vida*, es decir, el ser objetivo del buscador, en el mundo de los otros, en tanto que este ser se totaliza a partir del nacimiento y se totalizará hasta la muerte. A partir de ahí, el individuo desaparece de las categorías históricas.<sup>38</sup>

38. *Ibid.*, p. 142.

La subjetividad, aunque inmersa en las categorías históricas, y deconstruida en sus pretensiones metafísicas, no puede sin embargo eliminarse. Las principales tensiones de la obra de Sartre provienen de ese intento de elaborar un modelo de subjetividad en el marco de un materialismo no determinista, por ello seguramente se hubiera mofado de todos los intentos de eliminar a la subjetividad en nombre de “la estructura”, “el texto” o “el sistema”, porque todos ellos son intentos de afirmar que la subjetividad ya está determinada y subsumida en los sistemas fácticos:

Pero precisamente el hombre no puede superar al hombre porque es el mismo hombre quien lo supera, porque el hombre es precisamente la superación de todo lo dado; él se encuentra siempre más allá de toda definición de especie [...] En una palabra, de la misma manera que en Kant las categorías tienen su uso limitado y no pueden, por ejemplo, aplicarse sobre el sujeto, asimismo la actividad ontológica del hombre le permite superar lo dado del mundo pero no la subjetividad humana.<sup>39</sup>

Los críticos de la subjetividad tratan a ésta como si fuera un objeto, un “ser ante los ojos” del cual podemos prescindir sin mayor problema, pero eso sería tanto como querer separarnos de nosotros mismos o leer nuestro epitafio, pues olvidan que la subjetividad no es un objeto sino nuestro modo de estar vivos.

39. J. P. Sartre, *Cahiers...*, op. cit., p. 75.

## BIBLIOGRAFÍA

- DERRIDA, Jacques. *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1989.
- HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre el humanismo*, Hermen Ediciones, México, 1991.
- HOWELLS, C. (ed.), *The Cambridge Companion to Sartre*, Cambridge University Press, Cambridge MA., 1995.
- SARTRE, Jean Paul. *La trascendencia del ego*, Ediciones Calden, Buenos Aires, 1968.
- . *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, París, 1943.
- . *El ser y la nada*, Altaya, Madrid, 1993.
- . *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, París, 1960.
- . *El escritor y su lenguaje*. Situations IX, Losada, Buenos Aires, 1973.
- . *L'Idiot de la famille*, Gallimard, París, 1983.
- . *Cahiers pour une morale*, Gallimard, París, 1983.