

Pierre Verstraeten

Bruselas

EL CAPITULO B DE LA CRITICA DE LA RAZON DIALECTICA

Resumen: *El carácter infernal de las relaciones humanas es reactualizado en la atenuación aparente de un diagnóstico psico-sociológico: consideración dialéctica de la contradicción del sujeto y del objeto (la libertad, el otro, la praxis la violencia).*

Summary: *The infernal character of human relationships is reactualized in the apparent attenuation of a psycho-sociological diagnostic: dialectical consideration of the contradiction of subject and object (freedom, the other, praxis and violence).*

Navegación estrecha entre marxismo, liberalismo, cristianismo, platonismo, hegelianismo y kantismo. La relación humana definida sea por los modos de producción, sea por el solipsismo molecular, sea por la caridad universal y abstracta, sea por la intuición de la esencia o del concepto de "Humanidad", sea por el gran estandarista (¿el lenguaje?), sea por la Ciudad de los Fines, sea por la reconciliación universal, sea, en fin, por la estructura de reciprocidad como *a priori* (Levy-Strauss). En definitiva, una sintomática generalizada de toda una serie de doctrinas-teorías que señalan la relación humana sólo que cada vez de manera más desastrosa que la anterior: sea un *a priori* abstracto, idealista, ideal, moral, religiosa o utópica, sea la negación falsamente asimétrica de la *relación humana*: un hecho y no un derecho, un dato y no una relación, de modo que en ambos casos (hecho-dato) se trata de la ausencia de relación.

De modo que "hay" *relación*; por una parte en contra de esta negación (marxismo-liberalismo) y por otra parte "hay" una *relación concreta* en contra de todas las abstracciones que de ahí se deducen. Concreta, lo es de inmediato más allá de

la paradoja de la dispersión inicial de los organismos prácticos (C.R.D., p. 182). En efecto, al tomar la distancia más grande que ahonda esta dispersión, la posición de sobrevuelo o la negación aparentemente de exterioridad de un espectador separado de la escena, hay que observar inmediatamente por un lado que esta negación se produce sobre el fondo de una totalidad de "relaciones sintéticas, es decir sobre la base de una complicidad con todo fin humano. Pero esta complicidad no ha de entenderse por el concepto de "hombre", de humanidad o de humanismo, pero mucho más específicamente *de manera muy concreta* por la *oposición* de unos fines a otros, la *diferencia* de mi punto de vista con el de otro, o la del espectador con relación a la de actores observados a partir de una posición de sobrevuelo.

Esta *diferencia* es hasta tal punto esencial que constituye el *derecho* mismo de la relación humana, cada uno "parecido en lo que cada cual difiere del otro (Situation IV, p. 284), "sin naturaleza en común, comunicación siempre posible" (C.R.D. p. 105). No podré captar a otro sino en la medida en que lo pierdo, en parte; lo aprehenderé sólo en la medida en que aprehendo simultáneamente un centro de derrame de realidad a partir de su constitución, es decir de su modo propio de revelación del mundo; en definitiva sólo en la medida en que me percibo simultáneamente o mejor dicho de nuevo como su *otro*. Es decir que la negación (distancia de la dispersión, distancia de sobrevuelo) no le adviene sino en la medida en que me adviene simultáneamente, o sea en tanto se trate de una negación de interioridad que me afecte en lo más íntimo de mi ser, o mejor dicho de mi no-ser que me da más bien un: mi ser-para-otro.

Este doble carácter de la negación debido respectivamente al sobrevuelo y a la relación interiorización de mi otro, se hunde forzosamente en el fondo de la complicidad principal de todo fin para otro: tanto en su comprensión mutua como en la acción en retorno después de cada comprensión sobre sí misma para encontrarse definida con alteridad. Este último campo de relación prueba la existencia de relaciones humanas, relaciones por cierto muy problemáticas, sin alcance ético instantáneo, más bien al contrario —como veremos—, pero ontológicamente ineludibles: “hay” la relación.

Hecho lo anterior, se ha vencido el obstáculo de la dispersión, de la distancia de los organismos prácticos, dato elemental de la dialéctica pero precisamente, no se ha vencido tomando una posición de sobrevuelo es decir, haciéndolo entrar subrepticamente en la *relación* de sobrevuelo, lo que el testigo no hace sino es (p. 17) revelar en la transversalidad misma de las *praxis* respectivas y mutuas que observa: este fondo indiferenciado de relaciones sobre el cual el observador parece destacarse efectivamente para diferenciar algunas *praxis*. En definitiva, no se estableció el ser relacional de todas las *praxis*, el “hay relación” a partir de una posición que no implique al observador en la experiencia que lo excluye más bien principalmente del campo de relaciones, incluso aunque Sartre señalara expresamente su alcance concreto (veraneante, esteticistas, etc.) ¿A efecto de análisis concreto, no sería entonces del rigor de las perspectivas que Sartre acordaría la doble negación (de la distancia y del efecto de boomerang) al conjunto de relaciones humanas el carácter tenso y dialéctico de su *a priori*?

Porque, en efecto ¿No habría vuelto El Ser y la Nada incompatible e inconciliable la toma por el fin y por la hemorragia interna en una simultaneidad de aprehensión? Era una cosa u otra: trascendencia-trascendente o trascendencia-trascendida: sujeto u objeto. Ahora bien, aquí se adelantó una especie de golpe aparentemente simultáneo en la toma del otro como un fin y como un otra parte. “Las dos personas me son dadas simultáneamente como objetos situados entre los otros objetos en el interior del *campo visual*, y como perspectivas de huida, como centros donde se escurre la realidad” (183). En realidad, no es así, porque esta fórmula no hace más que, por una parte, marcar la simultaneidad de la comprensión por los fines y, por otra parte, por el vacío provocado por el derrame hemorrágico de lo real por la libertad del otro o

también la simultaneidad de mi ignorancia (mancha ciega inmanente a la percepción de los fines observados) y la transparencia visible de estos fines, o sea el saber de una no-experiencia de los fines de otro simultáneamente con la aprehensión comprobada de estos fines. Pero esta paradoja no resulta sino aparente o inmediatamente absorbida. En efecto, porque la pérdida está lejos de ser total o la alienación completa ciegamente en sí misma. En realidad, todo no hace más que empezar en cuanto a las relaciones humanas: la lucha sigue después *de nuevo* irreconciliable, entre los fines respectivos, es decir, los del observador y los del observado: son lo que él no es; él no es lo que ellos son o nacen. A partir de este momento es cuando se plantea el verdadero problema y la “relación humana” circunscrita de una manera problemática. La “relación” ha de entenderse según esta doble lucha que, por una parte me hace aprehender al otro por sus fines y a lo otro que este fin deja ver —pero colmado, situado en su pérdida de realidad o de hemorragia por mí—, por otra parte, me lo hace aprehender según el ineludible retorno determinado sobre mí lo que yo me hago ser por el hecho *de no ser* esta totalidad objetiva del fin y de la “hemorragia colmada” que suscita o induce en mi propio universo. Esta doble aprehensión resulta contradictoria e incompatible y en este sentido falsamente sitánea, tapando mal la transformación intensional que le encuentre vinculada, y que resulta sencillamente la del tránsito del yo-sujeto, al yo-objeto, o de la percepción del otro como totalidad hacia la auto-aprehensión de sí mismo como totalizado o alienado por el otro: dicho de otro modo, ya no una relación hacia “algo” sino la relación de una *praxis* súbitamente fijada y a su vez localizada en el despliegue revelador del mundo que operaba para ella. “Hace un momento, pudimos referirnos a hemorragia interna como el derrame de mi mundo hacia el otro-objeto... En este caso, en cambio, el escape no tiene límite, se pierde al exterior, el mundo se escurre fuera del mundo y yo me escurro fuera de mí mismo (E.N., p. 319).

Lo cual quiere decir que el primer obstáculo propio a la dispersión inicial o elemental vuelve a aparecer aquí ya que se comprueba que el “hay relación” o la comprensión original del otro que parece animar la revelación permanente de las relaciones humanas, no fue levantada sino en dos *praxis* objetivadas y no a propósito de la *praxis-ego* y de la de los demás; o, hasta donde la *praxis-ego* debería beneficiar de su participación en este fondo in-

diferenciado, es decir levantar en forma idéntica a los demás, no podrá ser sino por medio de paradoja de la distancia dispersiva y doblemente negativa de su posición de testigo o de sobrevuelo, es decir sin que ninguna ventaja pueda sacársele *en cuanto al ser relacionado relativo*. Quiere decir que la relación se mantiene altamente problemática o no existe sino en el ir y venir de la objetivación-objetividad-en-retorno y que por ende jamás puede ser captada en *sí misma* en el *fiat* de la reciprocidad o de la relación humana, pero únicamente en el perpetuo movimiento historizante de pérdidas de sí mismo en la alienación del para otro y de recuperación de sí mismo por alienación a cambio de la *praxis* alienante. Lo cual, ciertamente, no es poca cosa, pero que es problemático ya que en este caso podría parecer que la modalidad privilegiada u ontológica de la relación humana sea de lucha. Seguramente lo que Sartre, en "*El Ser y la Nada*" identificaba como "la historización antihistórica" (p. 342), temporalización de la conciencia que se produce bajo la condición de asunción de su alienación o *ser-para-sí* mismo que se despliega en asunción de su *ser-para-otro* (1).

Pero pareciera que aquí, en este libro, Sartre busca más o postula más bien —incluso si finalmente llegara allí vía "la circularidad de la pasividad" en el grupo y la "recurrencia circular" que hará que este último vuelva a caer en la serialidad (p. 541)— que este altercado generalizado como componente relacional del curso del mundo. Sin embargo, aquí está muy lejos de haber circunscrito totalmente esta perspectiva en sus posibilidades y sus límites eventuales. Sea que el pozo resultara artificialmente colmado por y para los otros, sea que sólo se llena cavando en el irremisible movimiento de historización antihistórica de la *praxis* —precisamente lo que el análisis del *potlach* (2) ha de encauzar por institucionalización de la reciprocidad: "Para que el carácter temporal (reversible desde el punto de vista de los dos lados) del intercambio se disuelva en la reciprocidad absoluta, tiene que estar *institucionalizado*, es decir tomado y fijado por una totalización objetiva del tiempo vivido... la homogeneidad de los instantes cubre lo heterogéneo de la sucesión" (p. 188).

Pero previo a esta confirmación infirmante del status de la relación hay que ahondar sin ambigüedades en su problemática constituida por el "arranque" de este capítulo B. A saber que nos encontramos a pesar de todo y todavía frente a una situación de dispersión relativamente estable pero no

absolutamente reconciliada.

A esta altura en la investigación del asunto sobre todo es imprescindible quitar la ilusión de que se ha llegado a la "relación". Hay que estar primero atento durante la lectura del texto para no confundir por un lado "la ignorancia definida", la "insuficiencia" sentida por la "hemorragia sin límite" inducida por el hecho de Otros-como-sujeto, con, por otro lado, la "hemorragia interna" colmada de la que desvelo la reciprocidad por medio de dos *praxis* que se desarrollan ante mi mirada-testigo. Ciertamente, los dos protagonistas vuelan recíprocamente su mundo respectivo pero en la modalidad unívoca de que cada uno puede hacerlo en lugar mío, sin usarme más que como mancha ciega, amarrada y colmada *por la significación en la que estabilizo*: todo verbo de acción paraliza la *praxis* por el hecho mismo de reconocerla en su sentido verbal... excepto a sufrir su choque a cambio de la alienación (absoluta) de mi ser-para-ellos. Esta alienación se confirma tanto más fácilmente que los dos trabajadores separados constituyen manuales y pueden converger su *praxis* material en contra de la mía, esencialmente intelectual. Efecto que no podría lograr su objetivo o hacerse sentir sino en dos tiempos distintos y sucesivos si se tratara de un peón y un jubilado de profesión liberal ocupado en cortar sus rosales.

Lo cual quiere decir, muy simplemente, que lo que el ejemplo del lenguaje —"lazo común de las "relaciones humanas" como estructuras individuales" (181) proporciona como ilustración y *movilización* de las relaciones humanas, del nexo con otro, no aporta sino la "comprensión original" que del otro entregaba *El Ser y la Nada*; el hecho del circuito de ipseidad por el que el propio se hace a sí mismo o que yo me hago a mí mismo, por la negación interior perjudicial del otro que me hace ser para él a partir de lo que se me ocurre ser-para-otro en esta experiencia; o de otro modo más general, que una comprensión pre-ontológica del otro o el argumento ontológico que le concierne, análogo al que se refiere al en-sí, a saber que el *para-sí mismo* no es posible sino por la negación interna del otro... que allí está. "Lo que no excluye la posibilidad de que un propio que nunca se haga a sí mismo" existe: "No sería quizá imposible concebir un Para-sí totalmente libre de todo Para-otro y que existiría sin siquiera sospechar la posibilidad de ser un objeto. Simplemente este Para-sí no sería "hombre" (*E.N.*, p. 342). "Un Para sí que tuviera que ser su sí propio sin ser *sí-mismo* podría ser

concebido. Simplemente el Para-sí que soy tendré que ser lo que es bajo la forma del rechazo del Otro, es decir como sí mismo” (*E.N.*, p. 343). Pero allí está el hecho, la vergüenza, el peligro, el orgullo, la alienación, la valentía están siempre allí como ineluctable devenir mí-mismo de mí. “Es en relación con todo hombre viviente que todo hombre viviente, que toda la realidad humana está presente o ausente sobre el trasfondo de presencia original...

El ser-para-otros es un hecho constante de mi realidad humana y yo lo capto con su necesidad de hecho en el menor pensamiento que yo formulo sobre mí-mismo” (*E. N.*, p. 339). Y en la *Crítica*: “Las ‘relaciones humanas’ son estructuras interindividuales... que existen en acto a toda instante de la Historia. La soledad no es sino un aspecto particular de estas relaciones (*E. N.*, p. 181). En efecto, como en el ejemplo del lenguaje, mi relación con los dos trabajadores no puede “abrirse sino sobre un fondo indiferenciado de relaciones sintéticas que me mantienen con ellos en una inmanencia actual” (*E. N.*, p. 182).

Como se ve, en los dos trabajos el carácter de perjuicio o “perjudicial” del otro garantiza, hasta ahora, sólo la “historización transhistórica” de las relaciones humanas y la parte del lenguaje que asegura el lazo común de las “estructuras interindividuales”. En este sentido, lo que se presenta falsamente como relación humana de los trabajadores manuales no compromete al trabajador intelectual en el seno de esta relación, en todo caso no lo compromete en otra forma que no sea problemática, es decir en una reversibilidad de las miradas siempre aleatorias y en suspenso. Complicidad de todos con cada uno y en forma recíproca (182), y complicidad de las relaciones diferenciadas destacadas de este fondo contra mí mismo, correlativa del doble escape hacia mí del mundo por un lado y de mí mismo por otro lado (*E. N.*, p. 331). Toda la ambigüedad apretada de la *Crítica de la razón dialéctica*.

No es que esta relación efectiva sea nula, muy al contrario —resultará incluso determinante para el advenimiento de la ilusoria realidad de una *unidad de grupo* —pero no es *exhaustiva* y no lleva en su movimiento al que la constituye, por lo que este queda afuera (ontológicamente) incluso si puede intentar sobrepasar esta exclusión o confirmarla (en forma práctica) por su toma de posición o su actitud frente a su posición envolvente de testigo (p. 185).

Tremenda contradicción pues, la que encontramos en el desarrollo del Libro I, contradicción de la contradicción, o giro del primer giro encontrado por la *praxis* individual: lo que asegura la unidad interrelacional de todas las *praxis* sobre el exclusivamente material de su desempeño, hasta donde la “reciprocidad de las relaciones” se haya producido de toda *praxis* hacia toda por asimilación del Otro tanto como *praxis* finalizada y escape localizado, al mismo tiempo que objeto alienado

de mi propia *praxis*, trampa o peligro donde servirá para mi propio fin. Toda *praxis* así doblemente negada porque al mismo tiempo está negada en lo que se hace objeto y en lo que este objeto está alienado hacia mi propio fin... y de manera recíproca: “pluralidad de los movimientos dialécticos”, incesantemente interiorizada por cada proceso dialéctico.

Contradicción aparentemente insuperable en su circularidad ya que igual se puede tomar una *ego-praxis* que comienza por objetivar al Otro como en Otro lado relativo para estar alienada *en forma absoluta* (“objeto calificado a su vez por la interiorización de la objetivación del Otro” (p. 186). La primera etapa constituye el “rudimento negativo” (objetivado) de lo que será radicalizado como acabado negativo de alienación en la interiorización inmediatamente después de esta objetivación del Otro por el Otro. “Es así como la oposición de la mirada es captada por mí como surgimiento de un nexo ek-stático de ser, del cual uno de los términos soy yo, en tanto que propiamente es lo que no es y por lo tanto el otro término también soy yo, pero fuera de mi alcance, fuera de mi conocimiento. En este sentido, resulta en sí mismo síntesis infinita e inagotable de características no reveladas” (*E. N.*, p. 327).

De allí que el “carácter ambiguo del “potlach” pueda aparecer con su sentido de reciprocidad bipolar, son carácter de reversibilidad aleatoria, de reciprocidad de intercambio en suspenso, como la *verdad* de toda relación dual; pero igualmente como el *exorcismo* de este estado de conflicto latente, como la búsqueda de estabilidad de toda relación bipolar, o sea la búsqueda de la “reciprocidad absoluta” más allá del intercambio, aleatorio y por ende relativo, su institucionalización, la *totalización objetiva del tiempo vivido, y la sustitución de la homogeneidad de los instantes por lo heterogéneo de la sucesión*. El problema queda entonces planteado y la movilidad entre lo binario y lo ternario en circularidad constante. El orden simbólico

preside la institucionalización a la vez siempre allá como *orden de la cultura* pero, siempre en vías de dislocación como *cultura del orden*, *posibilidad negada desde que nació*, *de la autoridad jamás acaba del operador de equivalencias*.

Volvamos entonces al drama de la relación binaria cualquiera que sea la envoltura amortiguadora de la relación ternaria como *campo a priori* del que se engendra toda actualización de pareja, y recordemos que esta dialéctica con tres términos se condensa siempre en “conmutación giratoria” en dos términos, de la que el tercero será tercero y eso en una circularidad que puede no tener término. “Es la *praxis* individual de cada uno como realización del proyecto, que determina sus lazos de reciprocidad con cada uno... (pero) definidos *de antemano* como cosas por la *praxis* colectiva, sobrepasamos nuestro ser produciéndonos como hombres entre los hombres y nos dejamos integrar por cada uno en la misma medida en que cada uno tiene que quedar integrado en nuestro proyecto” (189). Lo cual encontraba inmediata confirmación por la ilustración ejemplar del lenguaje a la vez como relación humana concreta” y “lazo común” de las “relaciones humanas”, hecho y norma. Indudablemente, ahora que fue concebida la función simbólica o eminentemente cultural del tercero en los deslizamientos múltiples de acepción homogeneizante: objeto material o materialidad elaborada, tradición, ley, organización social, institución, testigo tercero propiamente tal, pero bajo el dominio siempre *desprendente* que concreta la acción universalizante, la destotalización de toda totalización objetiva que esta función intenta llevar a cabo a partir de una pluralidad, que resulta del simple hecho de que el tercero (real o simbólico) puede versar a su vez en el estatuto de *elemento* de una pluralidad a los ojos de otro tercero, y eso en una circularidad irremisiblemente indefinida tanto a la vista del o de los que homogenizan bajo la suya.

Muy poco se ha logrado, aunque esencial. En todo caso demasiado para los espíritus lacrimosos que en estos análisis presentan la vocación reconciliadora sino movilizadora. Los que no quieren que les cuenten el cuento, a saber los pesimistas en el subsuelo de su indignación revoltosa, los Charibdes marxistas y los Scilas liberales: el hombre es un peón en una red de relaciones de producción, o peor: una presa para los rapaces que son sus mismos semejantes.

En definitiva: explotación y opresión lejos de

oponerse —por su aparente radicalidad negativa— a la interpretación matizada sino ambigua y ambivalente de la relación humana constituyen su confirmación más esplendorosa: la primera sólo se desarrolla a partir de la legalidad del contrato, o sea del reconocimiento institucional de la humanidad de las partes contractantes; la otra sólo puede ejercerse como postulado de la superioridad humana (universal) sobre lo animal, de originalidad insustituible o de su habilidad irreducible.

De modo que “hay” relación y reciprocidad, incluso si “no protegen a los hombres contra la reificación y la alienación” (191). ¿Pero resulta “inteligible” por tanto? Si la inteligibilidad tiene que ser dialéctica sobre el modo de la *praxis* individual, no habrá inteligibilidad total ya que la relación de reciprocidad resulta hipotética por la pluralidad de exterioridad excluyente que surge de la *negación de interioridad de todas las praxis* una por otra y de la única residencia material que constituye el mundo; en definitiva, “ni el nexo de reciprocidad ni el nexo ternario resultan totalizantes” (191). ¿Inteligibilidad en abismo? ¿En pérdida falsamente recuperada o en aprehensión falsamente perdida? O inteligibilidad con intervalos, en todo caso, con una dialéctica truncada y, en esta instancia mínima, mantenida, que tiene que ser sostenida, por algo así como una totalidad de nexo *interior* entre pluralidades de exterioridad, o sea una totalidad. “Por otro lado, ya que las negaciones se efectúan en interioridad, el otro y yo mismo no podemos venir ambos de afuera. Tiene que haber un *ser* “yo-otro” que tenga la paridad de escisión recíproca del para-otro... es decir que mi ipicidad y la de otro sean estructuras de una misma totalidad de ser. De este modo Hegel pareciera tener razón: es el punto de vista de la totalidad el que constituye el punto de vista del ser, el *verdadero* punto de vista” (E.N., p. 361). Sólo apariencia evidentemente. Pero tremendamente importante. En la *Crítica* el eco de este cuestionamiento *metafísico* sobre el *ser* de otro matiza todavía la reserva que se da al carácter especulativo de la imaginación trascendental movilizadora. Lo de “todo transcurre como si” *El Ser y la Nada* se transforma en la simple reserva verbal “de algún modo”. “Las relaciones humanas lo son de reciprocidad, esto significa que la *praxis* de uno, en su estructura práctica y para llevar a cabo su proyecto, *reconoce* la *praxis* del otro, es decir que en el fondo, considera que la dualidad de las actividades no resulta un carácter esencial. *De algún modo* (Subrayado

mío, Pierre Verstraeten) en la reciprocidad la praxis de mi reciprocidad es en el fondo mi *praxis* separada en dos por un accidente y cuyas dos partes volvieron a ser cada una *praxis* completa, y conservan mutuamente de su indiferenciación original una apropiación profunda y una comprensión inmediata (*Critique*, p. 207).

En el desarrollo ek-stático de la conciencia, la relación de conciencias constituye "la etapa de "Néantisation" " por la cual la conciencia busca fundirse en sus sussiparidad interna en una modalidad ontológica última. Pero en vano: la doble negación interna constitutiva de la circularidad de ipseidad de cada para-sí en para-sí-mismo sólo depende de una nada mutua a la cual no se puede hacer ninguna asignación: ni a cada uno en particular que lo postule para hacerse "sí-mismo", ni a la totalidad hasta donde ella sea que entre a su vez en el baile de las ipseidades y consecuentemente requiere la negación interna simultánea del otro, sea que vuelve a la nada la pluralidad, pero entonces no se reafirma como sujeto y queda infinitamente alejado de su objeto o ciego a su respecto a falta de reciprocidad de negación interna que no puede proporcionarse sino por su intermedio.

O sea, la nada dual necesaria es la facticidad misma del Espíritu o de la Totalidad, tanto su negación como la facticidad del ser-par-otro, en este caso afirmación de este: "Llegamos a esta conclusión contradictora: el Ser-para-otro no puede ser sino cuando *es sido* por una totalidad que se pierde para que surja, lo que nos conduciría a postular la existencia y la pasión del espíritu. Pero, por otra parte, este ser-para-otro no puede existir más que si comporta un inasible no-ser de exterioridad que ninguna totalidad, incluso si fuera espíritu, puede producir o fundir. En este sentido, la existencia de una pluralidad de conciencias no puede ser un hecho primero y nos remite a un hecho original de arrancamiento a sí mismo que sería producto del espíritu; de este modo la cuestión metafísica "¿por qué hay conciencias?" recibiría respuesta. Pero en otro sentido, la facticidad de esta pluralidad parece irreductible y si se considera el espíritu a partir del *hecho* de la pluralidad, éste se desvanece" (*E. N.*, p. 363).

De modo que todo parece transcurrir como si el ser-para-otro obedeciera a una pasión necesaria e imposible del Espíritu. Es necesario que sea El el que se las agencie o se demultiplique en una pluralidad de expresión de sí para que de esta forma la comunicación encuentre su inteligibilidad; y al

mismo tiempo imposible ya que nada —salvo el terrorismo activo o la reconciliación ultrajantemente eliminadora de los dejados-por-cuenta— podrá efectuar la soldadura o el ajuste de la multiplicidad de las libertades.

Hay — relación
— hecho de esta relación
— el lenguaje como ilustración y movilización de la relación (pero dispersión movediza e indefinida de reciprocidad)

Estatuto de la "relación":

- Tridimensional contra las interpretaciones *a priori* y *a posteriori*.
- relación siempre en escape, excepto para mediatizarse, en circularidad giratoria, por el tercero, es decir excepto a estabilizar la imposible relación dual o la *relación* de negación interiorizante.
- dialéctica de relación binaria y terciaria aunque ésta no puede actualizarse sino a propósito de relaciones duales y éstas no pueden dualizarse sino sobre el fondo de algo como el tercero a su última instancia: una totalidad que sostiene en interioridad los diferentes *praxis* —sin que nada esté por tanto resuelto...

En este acoso al Espíritu, trátase evidentemente de una tremenda objeción a Hegel en cuanto a lo que pueda implicar de una interpretación espiritual de la totalidad —aparentemente condición *sine qua non* de una reciprocidad *sostenida afortunadamente* hasta el final del desarrollo del Espíritu Objetivo y Absoluto: que el Espíritu sea la Historia misma en el advenimiento de su Reconciliación, o que sea la filosofía como síntesis de la religión y el arte en el pensamiento *de* lo absoluto al final de una reflexividad de la Historia sobre sí misma. Incluso si se admite que el Absoluto hegeliano se ríe de nosotros por intentar aproximarnos a él *tal como es*, no es menos cierto que, en cuanto a lo que es *para nosotros* no puede ser sino en la dimensión de la Reconciliación a través de la cual lo aprehendemos tanto en su *realidad* como en su *conocimiento* —ya que no será *Tal* que por la efectividad de nuestra realización de El y del saber simultáneo de esta realización de El por nosotros y de nosotros en El. De lo contrario, la reciprocidad no resulta feliz. Es en el fondo lo que piensa Sartre. Sin que por tanto no sea dialéctica, es decir finalmente dotado de inteligibilidad. Ni todo, ni nada y sin embargo no entre los dos. El libro mismo, *la Crítica*, en su desarrollo en cascada, por aliena-

ciones sucesivas y liberaciones correlativas... a venir; así las cosas, Sartre proyecta en *El Ser y la Nada* lo peor de la totalidad: la teológica. Sostenemos pues que la totalidad sea Sujeto y Espíritu y Dios: así la instancia suprema se vuelve personal, Conciencia. Pero la pérdida es todavía más certera —entendamos la pérdida de la reconciliación perseguida. Y es que el Sujeto en cuestión lo será por Sí, en sí mismo fundamento de Sí, sin tener necesidad de su Otro para constituirse y por ende sin tener que referirse en su ser al ser-otro-que-sí: mundo y pluralidad humana, para ser conciencia de Si. Estará sea en el mundo de las conciencias y parecida a toda otra, sea fuera de este mundo, que le aparece como un objeto, pero un objeto exterior, que no le concierne en nada y propiamente dicho insignificante: en consecuencia, *vivido* y jamás *conocido*. Conciencia jamás sujeto, de no serlo jamás de otro objeto ni de ningún otro sujeto. Sujeto no-sujeto, inútil y superfluo para la eternidad. “Si Dios es conciencia, se integra a la totalidad. Y si por su naturaleza, se trata de un ser *más allá de la conciencia*, es decir un en-sí que sería fundamento de sí mismo, la totalidad no le puede aparecer como objeto ya que le falta su desagregación interna como esfuerzo subjetivo de su volver a conquistarse a sí mismo, o como *sujeto* de modo que con *no es* este sujeto, no puede sino experimentarlo sin conocerlo” (*E.N.*, p. 363). Se reconoce en eso las blasfemias reivindicadas por Orestes frente a Júpiter en *Las Moscas*: ¿Cómo puede existir Dios, si habiendo creado al hombre libre, el hombre *de facto* se encuentra liberado? O bien se trata de un hombre entre los hombres, sin otro privilegio que su poder, o bien está por encima de los hombres y sin más influencia sobre ellos; divino humano, sin embargo demasiado humano: “Dios es lo eterno, o el orden moral del mundo, o el amor, etc. ... (Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, Prefacio, p. 21). Predicado representativo o sea solamente empresa de los hombres sobre lo que representan de Dios. Dios mismo como rehén de los hombres, su coartada, ventrílocuo de su angustia al pretender hablar del Cielo, es decir de El, cuando no es sino el eco de sus temores terrestres: Orestes — ... ayer tenía una excusa: tú eras mi excusa para existir, ya que tú sabías que yo estaba en la

tierra para seguir tus designios, y el mundo era una vieja alcahueta que me hablaba de ti, sin parar.

Júpiter — ¡Pobre gente! Les regalarás soledad y la vergüenza, arrancarás los géneros con que los cu-

brí y de pronto les mostrarás su existencia, su existencia obscena y sin gracia que se les da para nada.

En consecuencia, una vez planteada la denuncia de este engaño, lo que queda son los hombres y su libertad recíproca, en la inutilidad última de Dios: una realeza solo para los minerales, idénticos a sí mismos, que crezcan o se nieguen: “Eres el rey de los Dioses, Júpiter, el rey de las piedras y de las estrellas, el rey sobre las olas del mar. Pero no eres el rey de los hombres ... No había que crearme libre... No soy ni señor ni esclavo, Júpiter. Yo soy mi libertad! Apenas terminaste de crearme dejé de pertenecerte... Estoy condenado a no tener más ley que la mía. No volveré... Resbalaremos uno contra el otro sin tocarnos, como dos barcos. Tú eres Dios y yo soy libre: estamos igualmente solos y tenemos parecida angustia” (*Las Moscas*, Acto II, escena II).

Ni Espíritu, ni su modalidad antropomórfica, es decir divina, ninguna de estas dos instancias constituirán la síntesis de inteligibilidad del “hay relaciones”. Estas últimas apoyarán la síntesis necesaria para su inteligibilidad propia o su auto-inteligibilidad sobre la casi-totalidad de la materia labrada de la realidad material que las rodea. En efecto, si la inteligibilidad es sintética y fue establecida *en este grado* al nivel de la praxis individual y como las relaciones humanas resultan esencialmente transitadas por la inestabilidad peculiar a la circularidad incesante de lo binario y lo ternario, la inteligibilidad de la relación misma tendrá que ser a la vez punto de vista binario sobre la relación humana, es decir síntesis unificante y homogenizante de una multiplicidad bajo la mirada de un tercero y dislocación desintegradora de esta unidad por revolución afirmativa, y en cambio, de la *praxis* homogenizada sobre la praxis que ve o está encima, —tendrá pues que ser a la vez “condición de unificación sintética del campo” y “factor de exterioridad por multiplicidad de centralización totalizadora” (p. 186), o también “nexo externo de dialécticas entre sí (o bien) lazo que debe ser *al mismo tiempo* dialéctico y externo” (p. 191). En definitiva “sociedad en estado coloidal”.

Pero ¿puede uno darse por satisfecho con este tipo “de adherencias múltiples entre los hombres” (191) para apuntalar una *inteligibilidad* de las “relaciones humanas?” ¿Si la inteligibilidad de las relaciones humanas tiene que empezar con la circularidad forzosa de términos en posición binaria (re-

reciprocidad alterna) o terciaria (sobrevuelo unificador y homogeneizante, incluso puede que institucionalizante), tiene por eso lugar esta circularidad? En definitiva, ¿ocurre necesariamente en una mezcla "coloidal" de todas las *praxis* dialécticas, dialectizadas a cambio de esta circularidad? ¿Todas las *praxis* resultan en efecto más o menos en relación? En realidad, en la medida en que toda *praxis* totaliza el mundo, por fuerza cada una de ellas totaliza el mismo universo material, y produce pues de ello la *unidad* pluridimensional o sobre-significante aunque sean dos, aunque tuvieran que producirse en perspectivas diametralmente opuestas, de cercanía a cercanía cada *praxis* por fuerza toca el mismo universo que el otro. Y es que el universo totalizado en forma múltiple —en este sentido— encierra en sí suficientes significados para totalizar a cambio la dualidad o multiplicidad de dialécticas individuales de modo que cumple la función terciaria necesaria para la casi-totalidad.

En consecuencia, resulta evidente que la inteligibilidad truncada o insistentemente destotalizada de la totalización de cada *praxis* con miras a la del otro encuentra la posibilidad y la condición de inteligibilidad de la relación existente entre dos *praxis*, es decir el principio de comunicación formal *a priori* no exclusivamente en cada una de ellas— "no basta la materialidad dialéctica de cada una" (191)—, pero en cada una en relación con el mismo campo práctico "hay una casi-totalidad por lo menos, y esta casi-totalidad existe, la conocemos, es la materia trabajada en la medida en que se hace mediación entre los hombres" (191). Lo cual, en *El Ser y la Nada* concluía la elucidación del carácter de totalidad del compromiso del otro-objeto en su mundo: "Lo que yo comprendo como caracteres reales de Otro es un ser-en-situación: en efecto, yo lo organizo en medio del mundo mientras él organiza el mundo hacia sí-mismo... De este modo el mundo me anuncia a Otro en su totalidad y como totalidad... por el mero hecho que Otro aparece como objeto, me es dado por principio como totalidad, se extiende a través del mundo como potencia mundana de organización, sintética de este mundo" (E. N., p. 353-354). Quiere decir que la casi totalidad "material o mundana" aseguraba ya la función de casi-totalidad unificando la pluralidad incoercible de las conciencias individuales en *El Ser y la Nada*. Si el principio de la unidad estuviese dado según la paradoja de una identidad imposible —como en la fórmula "metafísica" de la *Crítica de la razón dialéctica*: "El Otro soy yo mismo del que nada me separa, absolutamente nada

fuera de su pura y total libertad, es decir esta indeterminación de sí-mismo que sólo ha de ser por y para sí" (E.N., p. 330) al parecer lo que cada vez decidirá la separación de esta identidad será la *situación* de cada libertad en el mundo, es decir su perspectiva particular de revelación del mundo, de un mismo mundo.

La comunicación *a priori* de las conciencias no es otra sino la de los fines respectivos sobre el fondo del mismo mundo en el vuelo incesante del movimiento de integración del Otro a mi mundo y de mí mismo al del Otro, en la única dramaturgia de un centro de hemorragia limitada si yo objetivizo a otro, o de un centro de hemorragia absoluta si estoy objetivado por él. En todo caso la unidad del mundo o el fondo del mundo de objetivación recíproca y respectiva de las conciencias se prueba por la implacable y decisiva *reciprocidad del nivel de la realidad* en el que cada conciencia se produce, como la que mira o la que es mirada, trascendente o trascendida, frente al protagonista o alter-ego con el cual se produce la alternancia. De este modo formaría yo anónimamente parte de un "se" colectivo, o corresponsal epistolar o tomado de carne y hueso según que *al parecer* otro podrá serlo para y por mí, el otro lo habrá sido o lo será cuando yo haya sido o me haya llevado a mí mismo a tomar la iniciativa de objetivarlo. Y como "es en relación a todo hombre vivo que toda realidad humana se encuentra presente o ausente sobre el fondo de presencia original" (E. N., p. 249), se comprende que la red de reciprocidad resulta infinitamente múltiple como variada en cuanto a sus modos de actualización) y de encuentros (efectivos o a distancia) ya que presenta una trama de cruces a la medida de lo infinito de las conciencias existentes, y es el mundo mismo en su inagotable surgir de disposiciones mutuas y relacionales de utensibilidad significativa. En consecuencia: "Lo que decide en cada caso en cuanto al tipo de objetivación del otro y en cuanto a sus cualidades lo es al mismo tiempo mi situación es decir los complejos utensilios que hemos organizado cada uno y los diferentes *esto* que se parecen uno a otro sobre el fondo del mundo (E. N., p. 357).

Desde luego se comprenderá sin ruptura la casi-totalidad de los otros como totalidad sobre el fondo de la cual me capto como objeto-para-otro lo mismo que la desagregación de esta totalidad-sujeto en totalidad-objeto hasta donde respondo a esta objetivación objetivándola a cambio (E. N., p. 357), y la traducción de esta casi-totalidad

de sujetos en casi-totalidad de materialidad elaborada ya que cada experiencia de objetivación o de alienación está conectada con todas las *praxis* alienantes por los complejos de utensilidad que sitúan y definen la experiencia del Para-otro y la experiencia del Otro-sujeto sobre fondo de mundo único.

De una casi totalidad el otro, la misma, pero dejando ambas intacto el problema de lo que se hará de lo que es: de su posibilidad propia duplicada con su imposibilidad recurrente, entre la "ternura infinita y la soledad infinita" (Musil), "solidario, solitario" (Camus). Ni Kant, ni Hegel en todo caso; es decir ni reconciliación "postulada" debe poder realizarse al término logrado de la vida que lo habría merecido, es decir en la Eternidad, ni requisito de regla moral presente en cada uno y prueba de su propia posibilidad, ni el devenir en cumplimiento de la Universalidad de la Trayectoria del Mundo según Hegel. "No somos ángeles, no tenemos todavía derecho a amar a todos los hombres" (Sartre *Saint Genet*, p. 203). Formula de combate, de lucha, de conflicto entre grupos antagónicos; aumentando los estratos y las divisiones humanas, acentuando la diferencia marcada de las oposiciones de situaciones y por ende del complejo utensilio mundano de cada *praxis*, como si fuera finalmente el mundo mismo, sus totalizaciones múltiples y las perspectivas exclusivas tomadas por cada uno sobre sí, que separaba las *praxis* como la fractura que su masividad opaca impondría al bloque de translucidez infinita de la conciencia, cuando evidentemente es la pluralidad irremisible de las conciencias que queda como marca de la separabilidad irreconciliable de cada una a toda y que raya en sus diferencias el diamante sin mancha ni exclusiva del universo.

En realidad, hay que partir de cada una y observar que a partir de esa unidad sin réplicas ya se encuentra presente la escisión: cada otra que sí como transformación de sí como medio para su propio fin. El hombre, siempre en función del futuro de sí mismo ya que de su reproducción se trata, pero de su reproducción por necesidad, es decir por *negación de negación* y rápidamente, pues, por la *cultura*: el tercero en institución de la división de sí a sí, lo mismo por el otro, de la realidad en posibilidad: el hombre en invención necesaria de sí, a lo lejos de sí, sobre el mundo, más allá de éste, y a cambio afirmativo de sí a sí para él.

O para tomar las cosas del lado hegeliano —el idealismo absoluto sin réplica para Sartre— hay

que precisar entonces que para él queda excluido comprender cualquier producción que sea del hombre como la objetivación exteriorizante de un interior *dado* o *innato* —dotes, capacidades, competencias, destrezas: "la naturaleza; originaria determinada" (*Fenomenología del Espíritu*, p. 325, t. I). La libertad no viene aparte de eso, además de esta objetivación y el choque de la multiplicidad de objetivaciones en una *Trayectoria del Mundo* que compone los diferendos cada vez en beneficio del mejor, es decir, del más valedero o del que valdrá para todos, o de lo universal promovido en una operación competitiva con miras al triunfo de la negatividad originaria una vez lograda la "naturaleza originaria determinada" —todas las "naturalezas originarias determinadas"— limpia hasta la comprensión de la creatividad inmanente para su "naturaleza determinada", su sentido de libertad siempre oculto en su determinación y finalmente extraído de su gangue de individualismo por la *Virtud* que suma todas las *leyes del corazón* de hacer la prueba de su validez, empezando por la del suyo propio, *virtuoso*: sacrificarse para mostrar *el único alcance universal* de cualquier justificación o legitimación de un acto que pretende ser tal, es decir que se propone ostensiblemente como ley a la validez universal, pero, de hecho, virtuoso que se sacrifica en balde, o de verdad pero como provocación de un efecto de justificación de sí universal por parte del protagonista o del adversario interpelado, interesado, demasiado interesado hasta allí en su presunción de universalidad, consecuentemente desafiado para hacer todavía mejor, y haciéndolo, salvo al ser eliminado sin misericordia por el talento que se impondrá con preferencia al suyo: hacia lo mejor por lo mejor, pero en una mejora infinita y con el peligro utilitarista en el horizonte —"una mano lava la otra" (*Fenomenología del Espíritu*, p. 113, t.II) o entonces el advenimiento del *Reino animal del Espíritu* y de la razón que juzga y examina: la institucionalización de la libertad.

De modo que Sartre no quiere —en cuanto a la propuesta al punto de arranque— por antinaturalismo; porque no cree que la libertad pueda ser *sobreañadida* a la objetivación y como "extracto" de la pluralidad en el efecto feliz de una confrontación institucional, democrática. Para él, la libertad está allí *desde el origen* de la objetivación: en su producción misma en lo que es ella misma la libertad: respuesta a una falta por medio de la necesidad y la búsqueda de satisfacción de esta úl-

tima por invención de su objeto: "mercadería objeto de consumo, instrumento o creación de un objeto de arte" (p. 192), objetivación pues en tanto inscrita en el mundo o libertad labrada por el campo material al que se aplica, su puesta al descubierto a la mirada de los otros *a pesar suyo y sin preocupación de expresarse en él de este modo*, tanto menos expresiva como que es *por el otro* que persigue su ser-objeto y que esta dimensión de ser no puede jamás sino "advenir", ocurrir en la desproporción de su agente y jamás estar producida deliberadamente o aprehendida con rigor en su perfil determinado por el que se lo propone. Toda objetivación es alienación, cogida en exterioridad de la misma interioridad, jamás por la propia, que intenta en vano desdoblarse en interior y exterior, salvo por una vista del otro sobre sí misma y tentativa eventual de manipulación de sí mismo como un otro para actuar sobre los otros. Fuerza de persuasión de mi propia acción sobre el mundo, en el mejor de los casos soy el medio de mi producción, el medio de mi fin, o peor aún obstáculo, coeficiente de adversidad: facticidad, pero jamás objetivada.

La libertad surge pues siempre allí donde hay la menor producción, y se significa o se aprende sobre la cosa producida en el destino o las vicisitudes de este asunto, es decir en la lucha de los hombres a este propósito, en objetivación y contra-objetivación recíproca y no como secreto por descifrar o reconocer, una marca determinada originalmente en cada uno y finalmente depurada en la operación de puesta-fuera-de-sí en el objeto y que en este sentido vuelve posible la universalidad de las conciencias, en reconocimiento circular y giratorio.

A fortiori resultará así con el naturalismo feliz de Marx: orejas para oír, ojos para ver y manos para sentir, exorcismo antiidealista de la ruptura propia de la cultura, a pesar de la originalidad, reconocida por Marx, de la previsión intelectual del hombre en cuanto a toda producción en relación con el instinto operativo animal. A entender de esta manera: 1) la objetivación no es alienación en la medida en que resulta producción de libertad o libertad en marcha; 2) inversamente, será alienación si ha de ser interpretada en Marx como *actualización* de un *poder* natural en el hombre. En realidad, como se sabe, para Marx la objetivación es simplemente devenir positivo de un trabajo humano positivo en sí mismo, que se volverá negativo por su inscripción en las relaciones de explotación. Nada nuevo en este sentido: la denuncia de Hegel por parte de Sartre era ya la de una objetivación

por el paso de la potencia al acto (3).

En la medida en que ahora quedan establecidos los niveles de discordancia, que la libertad está ya siempre del mismo modo que su dimensión de alienación-por-objetivación en oposición a la libertad hegeliana en vías de advenimiento *a partir de la vida*, de modo que no siempre presente en su verdad, más bien deseosa en una especie de etapa arqueológica de sí, inmersa en la vida según la mera modalidad de esta, que hay que extraer pues, como lo que *estaba en poder* debe empujar hacia la actualización de sí, advenir pues a la conciencia de sí, es decir poner en paréntesis su vida, por ende arriesgada, tomarle la delantera, objetivarse ya no en la visibilidad corporal sino precisamente en la invisibilidad no menos flagrante de su dominio sobre el deseo, que se niega a sí mismo, que se empeña en intimar la subordinación al prestigio de la idealidad, a la soberbia de una humanidad mucho más allá del instinto puramente animal. Extracción humana de lo humano en poder dentro del deseo: hacia una finalidad de sí de la vida, según la teleología rigurosa e implacable del Espíritu o su totalidad, que no puede satisfacerse de su "certitud", pero quiere igualmente su "verdad", es decir su objetivación: la aprensión de sí en el Otro según, por ende, el optimismo del *conocimiento*. Reconciliación por el conocimiento mutuo donde la lucha es el medio requerido para una auto-revelación del Espíritu a sí a través de las conciencias más esenciales que la revelación ontológica de sí del Cogito. Objetivación que tiene que llegar en adecuación de una subjetividad interior demasiado interior, cierta demasiado certera, en proceso de decantación y según un itinerario que escinde la necesidad del tiempo.

Toda esta descripción e interpretación crítica podría parecer en concordancia con lo que Sartre quiere decir en esta frase demasiado breve: "El error de Hegel estuvo en creer que en cada uno hay algo que objetivar y que la obra refleja lo particular de su autor" (p. 192). No habría, en efecto, problema para quedar con la primera parte de la sentencia "creer que hay algo que objetivar en cada uno"; en este caso, en lo ortodoxo hegeliano: la necesidad de captarse en verdad y en el otro como tendencia incoercible, sí mismo a conquistar como irreprimible inclinación en el corazón de un deseo vital, ávido de decantación de sí hacia el Sí. Pero la sentencia que deja de indicar negativamente la interpretación sartreana del para otro a través de lo ortodoxo hegeliano, en la segunda parte

de su formulación, ya que la ambición de universalidad de la "Obra" en la especie de opción concreta que Sartre postula de este punto de vista en Hegel —"objetivación particular", "universalidad concreta"— apunta a la vez *más* que un reflejo objetivo de la objetividad y alcanza *menos*, en la etapa "animal" considerada, que lo que puede ser acordado en reconciliación.

Más ya que la "Obra" evoca inmediatamente la universalidad propia del espacio de su aparición: el paso hacia el espectáculo de su objetivación en la modalidad de una obra, sí mismo en cada uno firmante de una validez universal expresamente propuesta como tal en el reino de la cultura espiritual, una etapa real en el reino del Espíritu Objetivo, la de la creación de sí en lo sensible sutil: el Espíritu en su animalidad creadora, profundamente metida en el misterio de la imaginación, arte oscuro pero con vocación sublime: la Obra.

Menos sin embargo ya que la fragua misteriosa inductora de la Obra, objetivada así en la Obra, sublimada y aparentemente universalizada en ella, unidad completa de propósito, de medios, de talento y de circunstancias, no alcanza sino la universalidad precaria de la individualidad objetivada: el contenido así expuesto y propuesto, pero del cual el estatuto o la forma, o también el *perfil* ontológico de la existencia es el de estar allí: *gegenstand*, objeto, significante desde luego, pero cuya significación resulta aleatoria, indecisa, o en dependencia del nexo, forzosamente diferente, de todos y cada uno respecto de él, preso de los demás: su para-otro dirá Hyppolite que hace una transferencia de este concepto sartriano en la Obra, que de allí irradia de manera indeterminada, la "parte del diablo", que Sartre menciona regularmente a propósito de todo lo que se desenreda en múltiples vectores de sentido por la intervención de los demás.

La Obra se transforma así en el otro de la Operación a que se refiere: si la Operación hubiera encontrado su universalidad inmediata en la Obra, esta se transforma en universalidad mediatizante de la Obra o la *necesidad* del carácter contingente de la Obra; esta puede disminuir o desaparecer sin que la *necesidad* de la Operación mediatizada por esta desaparición se encuentre afectada. Queda una sola cosa: la Operación y su nexo de ella misma hacia el Otro que ya no es nada o el Ser en general; el efecto de desvanecimiento de la Obra, como el *hic et nunc* de la certitud sensible, pero esta vez para una conciencia de sí y no una conciencia cognitiva, para la felicidad pues de una

síntesis o de una identidad de la conciencia de sí y del Ser a través del enlace de la Operación: la liberación en su acción.

Queda pues a reconciliar todos los para-otros en su retorno recíproco a la esencialidad de su Operación para ver cómo el retorno a la Operación de cada uno resulta *al mismo tiempo* retorno de todos los otros *vía* la Cosa misma. Porque al producirla *para mí*, ésta se opone a los otros y al *considerarla en sí misma* experimenta un placer y un goce al producirla. Lo que también quiere decir que al producirla *para mí* desafía a los demás para considerarla *en sí misma*, o que al relacionarme con ella *en lo que es* o en su ambición intrínseca, llevo a otro a manifestar su aprobación o desaprobación, su adhesión o su rechazo, o sea su placer o su displacer en atención a ella con respecto a la Cosa misma; lo que para acabar el círculo también puede querer decir que al expresarme en ella, otro puede referirse a esto en denuncia de mi propia peculiaridad en referirme yo en una denuncia genealógica que así me le adscribo e, inversamente, que al provocar las reacciones del Otro con respecto a *la Cosa misma*, hay que reconocer que es partir de *esta* Cosa misma que reacciona de esta manera, y que, no obstante la denuncia de inspiración genealógica que hizo contra mí, él no deja de ser involucrado por la Cosa misma en sí misma.

Però la paradoja es que esta reconciliación es la que *menos* confirma la universalidad de la Obra de lo que se conquista en cuanto a universalidad, es la "objetivación" de mi particularidad bajo la mirada del otro (en el sentido hegeliano de la objetividad simbólica lograda en el sacrificio del arraigo corporal de esta): el Esclavo como la verdad del Maestro; pero este reconocimiento unilateral resulta desigual e insuficiente ya que la verdad de su certeza de sí es para el Maestro conciencia inesencial; de ahí que no tiene seguridad en cuanto a *su ser para sí como verdad*. Para que se alcance esta *verdad*, hará falta "un momento en el cual el Maestro hará respecto de sí mismo lo que hace respecto del otro y este en el que el esclavo hace lo que él hace respecto del otro" (*Fenomenología del Espíritu*, p. 163, t. 1). En este momento aparecerá la conciencia de sí.

Esta frase resulta esencial en el destino de universalización de las conciencias ya que todavía hará falta que el Maestro encuentre su verdad en el seno mismo de la insatisfacción que le lleva a la garantía no-esencial del esclavo y de la certeza evasiva que adquirió de sí mismo como Maestro es decir

que encuentra en otro lo que no sostiene sino a sí mismo en sí mismo y por ende llega a producir para este otro y ante él lo que produce hasta allí sobre este último, dejando de gozar de ello para *hacerse* efectivamente, pero otro esencial que le dará *quietus* de su desarraigo espiritual al sí corporal y de la acción cultural que podrá deducir de ello: retrato de sí mismo en realidad a lo largo de su historia, la de su auto-liquidación en su propia separación en bajeza y nobleza.

Sartre denunciará esta verdad futura en el movimiento de su doble crítica al reconocimiento de las conciencias de Hegel, denuncia epistemológica y ontológica. Es ciertamente un optimismo epistemológico. Ya nos hemos referido a esta cuestión. Entendemos que el gran aporte de Hegel al problema del otro —que no soy yo más que por otro y el otro recíprocamente no lo es más que por mí— es gravado por lo que se constituye de verdad a partir de él por el conocimiento. Se trata del “conocimiento” recíproco entre conciencias en cuanto al problema de que ellas se constituyen recíprocamente. El hecho de colocar el problema en este terreno es en sí mismo *optimista* ya que, por cuanto se trata de conocimiento, la adecuación o la universalidad de los conocimientos es cosa relativamente fácil —aún debiendo conquistarse y obtenerse. “El captarse del uno *en* el otro”, aún al final, conduce a la universalidad de “la conciencia general de sí que se reconoce en otras conciencias de sí y (que) es idéntica a ellas y a sí misma” (*E. N.*, p. 293).

Identidad imposible para Sartre, por ende pesimismo en cuanto a su *status*: buscada quizás, pero nunca efectivamente alcanzada. Todo se juega alrededor de *status* del “objeto” que cada uno “debe ser” para sí, para el otro, es decir, en torno al paso de la certeza de sí a la verdad de sí, del ser viviente a su objetividad en el otro, y recíprocamente. Existe una antinomia irreductible del ser-sujeto y del ser-objeto, y jamás (el) uno podrá “reconocerse” o *confirmarse* por convergencia igualitaria en el otro. Esto se registra en la denuncia genealógica-psicológica hecha por Sartre en contra de Hegel (p. 296) y que trata de la confusión por Hegel *entre la* objetividad para-otro y su inmersión en la vida, confusión “tan hábil que parece voluntaria” (*E. N.*, p. 296).

Pues si el otro en cada uno es esencialmente este *status* de vitalidad de su “encarnación”, entonces cada uno puede aprenderse en el otro, y alcanzar ahí su objetividad para sí, pasar de la certeza a

la verdad. Entendemos la fórmula que Sartre aplica a Hegel en cuanto al reconocimiento de las conciencias: “El otro, dice, me aparece como objeto” El objeto es mi yo en el Otro...” (*E. N.*, p. 296), por este conducto Hegel “introducía en la conciencia misma algo así como un objeto en potencia, que el otro no tendrá más que *extraer* sin modificarlo” (*E. N.*, p. 298). Yo soy Yo, Yo-sujeto soy Yo-objeto, pero Yo-sujeto soy Yo-objeto sólo en tanto que el Yo-sujeto no es el Otro sobre el modo de una relación de negación interiorizante de mí en el Otro o del Otro como yo, pues en tanto que el Yo *lo es a título de objeto*, Yo soy el Otro, Yo-sujeto soy Yo-objeto en un *tipo* de reducción de mi ser-para-otro a mi ser-objeto-corporal, en suma en una confusión *física* de mi ser-para-otro y de mi ser-objeto. Es ahí donde se arraiga el alcance crítico del análisis que Sartre hace de la posición hegeliana sobre la cuestión del Otro: el objeto es “introducido en la conciencia —analíticamente—, ya que ella no puede ser la identidad de sí del Yo soy Yo, Yo-sujeto soy Yo-objeto, sino en relación con su otro, por ende en la interiorización obligada de “su objeto” (introduciendo así “en potencia” este objeto que otro no tendrá más que “extraer”, interiorizarlo a su vez y simultáneamente —por ende sin tocarlo ni modificarlo— para alcanzarse a sí mismo como “Yo-sujeto soy Yo-objeto”). Nada más simple por consiguiente que establecer la posibilidad de una interegoidad de los “Yo” o “la explicitación objetiva de una estructura universal” (*E. N.*, p. 295): “Yo sé que otro me sabe como yo mismo me sé” (*E. N.*, p. 294), aún cuando la conciencia individual es *desposeída* de su iniciativa constitutiva, ya que es siempre en una relación plural como adviene a sí la conciencia individual: “Lejos de que el problema del otro se plantee del *cogito*, es, por el contrario, la existencia del otro lo que hace posible al *cogito* como momento abstracto en el cual el yo se capta a sí mismo como objeto... El otro no tiene más interés en mí que en la medida en que es otro Yo, un Yo-objeto para Mí e, inversamente, en la medida en que refleja mi Yo, es decir en *cuanto* soy objeto para él” (*E. N.*, p. 295) (4).

Queda por precisar el carácter aparentemente paradójico de la presentación de la apuesta propiamente espiritual del reconocimiento (en y por la lucha) de las conciencias hegelianas. Sartre lo especifica: por una parte, “para hacerme reconocer por el otro, debo arriesgar mi propia vida. Arriesgar su vida, en efecto, es revelarse como no ligado

a la vida" (*E. N.*, p. 297). Por otra parte, él sabe que este primer enfrentamiento propiamente humano no encontrará su finalización después de su primer resultado o en el clivaje del señor y del esclavo; citando a Hegel especifica, como lo hemos visto, que hará falta "un momento durante el cual el señor haga ante sí lo que hace ante el otro, y en el cual el esclavo haga ante el otro lo que hace ante sí" (*E. N.*, p. 293) —por ejemplo, que el maestro se asuma como esclavo, es decir que cumpla por fin "de verdad" el acto de negación y de transformación que impone al esclavo: negación de sí y transformación del mundo, mientras el esclavo negará, a su vez, al maestro para llevarlo a transformar el mundo... o desaparecer. La aparente paradoja es evidentemente la yuxtaposición del Yo-objeto y del sacrificio de este aspecto objetivo-vital a título de igualdad objetiva en el reconocimiento del Yo en el Otro, en este privilegio indubitable acordado en el momento del sacrificio en el acto del reconocimiento. ¿Cómo comprender la coherencia del discurso crítico que se apoya esencialmente en la interpretación demasiado inmediatamente reconciliadora o epistemológicamente optimista de la captación de sí en el otro *como objeto*, mientras que la "verdadera" reconciliación se cumplirá esencialmente en el nivel de la doble negación efectuada por cada protagonista de su propia objetividad vital? Pues resumiendo, ¿cómo apoyarse sobre la objetividad en el reconocimiento para criticar el momento más sublime de ésta: su sacrificio? Sencillamente, la deducción es *directa* de la objetividad vital como manifestación interiorizada de sí en el otro y su sacrificio como hiper-manifestación de sí en el otro: se trata del ostentoso sacrificio como atestado de posesión o de propiedad de este objeto, como objetividad por desaparecer, manifestación de sí por auto-abolición, confirmación por infirmación o borrón de sí: es estallido de risa de Bataille viendo la tristeza llorada del sacrificio osado de su vida, la risa del morir del abandono ostentoso de todos los bienes, el morir de risa del observador-testigo con la ambición, no de dominio, sino de soberanía (Bataille, Derrida). Es un sacrificio con carácter de *objeto* aún mayor en cuanto es su instancia de dominio. "Basta que yo o el otro arriesguemos nuestra vida para que en el acto mismo de abandonarse al peligro, veamos la *separación analítica de la vida y de la conciencia*" (*E. N.*, p. 296). No hay duda de que "analítico" sea la palabra decisiva que sella el lazo intrínseco de la vida y la conciencia tocante a la oposición marcada con

la laguna, mencionada por Sartre, como ausencia de perspectiva sintética en este campo de una filosofía que relega la síntesis. En este sentido, nada cambia de una presencia a su ausencia, en donde la ausencia está en la presencia misma, a saber: "Pero si es cierto que el lazo de una conciencia con la vida no deforma, en su naturaleza, el momento abstracto de la conciencia de sí, que mora ahí, sumergida, siempre susceptible de ser descubierta, ¿ocurrirá lo mismo con la objetividad?" (*E. N.*, p. 297).

De allí podemos desembocar en la definición más sistemática de la reciprocidad en el libro de Sartre: "La reciprocidad implica: 1º que el Otro sea medio en la estricta medida en que yo también lo sea, es decir que él sea medio de un fin trascendente y no *mi* medio; 2º que yo reconozca al Otro como *praxis*, es decir como totalización del curso, al mismo tiempo que lo integro como objeto a mi proyecto totalizador; 3º que yo reconozca su movimiento hacia sus propios fines en el mismo movimiento por el cual me proyecto hacia los míos; 4º que yo me descubra como objeto e instrumento de sus fines por el acto mismo que lo constituye para mis fines como instrumento objetivo" (p. 192).

La demultiplicación de las capas componentes es sorprendente en los matices diferenciales de una simultaneidad; entre la mira triunfalista de la *praxis-ego* y el momento de enajenación a cambio de esta *praxis* bajo la mirada de la del otro *por el hecho mismo* de haberla objetivado, es decir, más que por la mirada: bajo *la objetivación producida* objetivando *de hecho* la *praxis-ego* a su vez. Es un doble extremo mediatizado por el batir de los dos tipos de hemorragia —relativa y absoluta—, pero sin que estas dos dimensiones sean alternativas o en alternancia como en el interior de una relación dual, sino más bien por el deslizamiento simultáneo de la una sobre la otra: el otro, significado en su *praxis*, el otro significándose dentro de su fin para mi fin... el tiempo (nulo) que el otro me significa como la objetividad de mi propio fin.

Midamos bien el alcance *ontológico* de esta síntesis apretada, puesto que inmediatamente después se formalizan sus consecuencias *prácticas*, positivas o negativas. He aquí dos casos de reciprocidad *positiva*: un intercambio respectivo de los medios de cada uno para facilitar el alcance de su fin mutuo, o fin común unificando los medios de cada uno en una homogeneidad complementaria. He aquí una reciprocidad *negativa*: la lucha, la estructura ontológica sigue en pie, pero con finalidad del

fracaso del fin del Otro. Podríamos ver en ello un planteamiento contradictorio con respecto a lo que acaba de ser dicho contra o en relación con Hegel: siendo la finalidad perseguida por toda conciencia la muerte de la del otro, siendo esta muerte finalizada en Hegel por el “reconocimiento”, la “reciprocidad negativa” sería la vía obligada y real hacia la reconciliación humana. Es para evitar esta interpretación que Sartre especifica de inmediato que, aunque el aniquilamiento del adversario puede ocurrir en la lucha, la muerte no es en sí misma la finalidad: es siempre circunstancial, función de los objetivos: ellos mismos definidos por la escasez —ya se trate de una conquista o de una creación como medio de lucha contra esta última, es decir, medio de afirmación de sí ante el otro dentro de un universo de insuficiencia material. Aún el odio puro, deseándose por sí mismo, el cinismo o el maquiavelismo más negro, implican la distinción entre medio y fin: lo cual se deja descifrar en las motivaciones intrínsecas del odio, que es intrínsecamente un medio de sí mismo, y que lo articula, en su fin con una configuración psico-social que lo envuelve confirmándolo a la vez.

En todo caso lo “mejor” de la reciprocidad, de su comercio práctico, no puede dejar esperar una reconciliación unánime, “una unidad deseable de las trascendencias” (*E. N.*, p. 498): una contradicción ontológica carcome la relación: “por más lejos que se impulsen las dos integraciones, ellas se respetan, y seguirán siendo siempre dos las que integran cada una todo el universo” (*Critique*, p. 193). Reencontrar aquí la fórmula de clausura de la parte sobre la existencia del otro en *El Ser y la Nada*: “La esencia de las relaciones entre conciencias no es el *Mitsein*: es el conflicto” (p. 502). A lo peor, quizás, puesto que es hasta el respeto, lo que hay de mejor en él, lo que, indirectamente, es arrastrado en la tormenta: la forma más elevada de la relación con otro en la moral de la intención kantiana, el *pathos* tolerado en el nivel de la moral, el *pathos* del reconocimiento. El “respeto” es arrastrado en la tormenta, ya que no supera la contradicción y más bien la confirma; de ahí que sirva de coartada, hay un paso, el paso que se franquea por la denuncia del “imperativo”: denuncia que lleva en su destino de destitución la cima de su idealidad —respetable y respetada: el respeto como Valor (alienación de la libertad de sí misma o bien ella misma poniéndose como su fin mediante lo que le parece el sentido de todo fin. (cf. *Critique*, nota 1, p. 302) —denuncia sin merced: todo *impe-*

rativo para Sartre se remite al imperativo categórico, aun el imperativo hipotético según las apariencias, a saber que se remite la alienación de la libertad a un fin que le es ajeno o impuesto por el Otro, fin exterior que le da significado como medio (cf. *Critique*, nota 1, p. 302). Basta, en efecto, que una relación *se imponga* al hombre según la interpelación imperativa —su *forma* obligatoria—, para que esa sea categórica, *puesto que es el hombre quien le otorga esta autoridad sobre sí*, quien reconoce la imperatividad de la interpelación en cuestión; a saber, que ahí se juega el “imperativo normativo” tal como Sartre lo definirá en su última moral, pero que ya actúa aquí bajo la forma de la incondicionalidad de la necesidad: el derecho de estar satisfecho, pues “la posibilidad de la muerte no viene con la vida” (*Critique*, p. 255). Por consiguiente, aquel que se siente atado a una orden u obligación expresadas o manifestadas por *las exigencias mismas de la materialidad trabajada con la cual se halla confrontado* (exigencias que son siempre la expresión del dominio de la exterioridad inhumana sobre el hombre —la escasez *alterante* de toda configuración práctica de la praxis—), *se reconoce* en esta inhumanidad, no quiere y no puede evitarla o eliminarla, y la prefiere, y no puede más que preferirla frente a la no-humanidad, es decir a su muerte. No es que él se encuentre como infractor con el *principio de libertad* que aparecía en numerosos textos anteriores, “la victoria o la muerte” si se quiere, principio según el cual no existe ninguna situación que no reserve esta posibilidad alternativa de rechazarla bajo el riesgo de morir (5), sino que propone una reinterpretación del alcance de este principio por lo que llama moral de la necesidad. De hecho, siendo la necesidad respuesta a una amenaza del entorno material (cf. *Critique*, p. 166 sq.), poniendo en cuestión al organismo, suele aparecer ya anticipadamente, en el segundo tiempo en que se despliega, como *respuesta* a esta *cuestión*, a esta puesta en cuestión, a este cuestionamiento de la existencia orgánica, siempre como *contraataque* afirmativo y optimismo; en consecuencia, en este nivel *prejudicativo*, “se instituye” la libertad, se produce afirmándose, y puede plantearse *en el marco* de este circuito hermenéutico-biológico, por definición afirmativo —puesto que es la vida misma reproduciéndose—, la alternativa de la vida (sujetada) o de la muerte (libre). Es decir, la muerte asumida como búsqueda de la vida (libre) por el medio inédito y paradójico que ella es; medio último, pero medio siempre disponible

para la libertad. A partir de ahí, por más que la posibilidad de la libertad se preserve en el repliegue radical ante toda situación (que se supone insuperable), es claro que esta iniciativa no toma su sentido más que en el ejercicio previo de sí, constituido precisamente por la existencia "atareada", es decir la *praxis* en la reproducción de sí mediante el reordenamiento-transformación del mundo ambiente: no se inventa en y por la elección de la muerte, sino que prosigue ahí su afirmación en el modo paradójico del rechazo de la vida.

Y de hecho para volver al respeto, en el mejor de los casos, el de la reciprocidad positiva, complementaria y convergente, el de un trabajo en equipo: cada cual se hace el medio de la acción del otro, pero su unidad le proviene del punto de vista del *tercero*, es decir de la materia trabajada o de los objetos, máquinas, que lo sustituyen y que homogeneizan las *praxis* respectivas. Pero lo que se dijo del tercero en relación con el *potlach* vale aquí *a fortiori*:

"La unidad del equipo está inscrita en la materia como un imperativo inanimado (*Crítique*, p. 133), institución material de una trans-temporalidad que no deja su lugar a la temporalidad reversible: "siendo esto menos una forma elemental del intercambio que una hipoteca del uno sobre el otro" (p. 187). Tercero-excluido desde entonces, y sin embargo unidad *por* él.

Se afirmará, asimismo, que la unidad es la de la "*praxis* común" tal como se unifica en el "objeto producido" —se tratará entonces simplemente de la unidad del *objeto*: "nada permite decir *a priori* por cuántos obreros ha sido ejecutado".

Ciertamente en el momento y en el movimiento de la acción, la intimidad recíproca parece indisoluble. Es el ejemplo de la marcha rítmica del *Ser y la Nada*: el nosotros-sujeto es "el sentido de la marcha cadenciosa de los soldados, es el sentido también del trabajo rítmico de los equipos" (p. 497). Pero la crítica es la misma con respecto al *status* sellado de la unidad de acción: es una "experiencia psicológica..." no realizando ningún "*Mit-sein*..." "solamente una manera de sentirse entre otros... [apenas] el símbolo de unidad absoluta y metafísica de todas las trascendencias... El nosotros-sujeto ideal... [o] el nosotros de una humanidad que se volviera dueña de la tierra" (*id.*).

El "respeto" es, pues, en sí mismo reconocimiento de la separación, integración-desintegrante,

una esencialidad multiplicada o la inesencialidad de cada cual dentro de una co-esencialidad para cualquier otro. Sartre multiplica las fórmulas de esta aporía: "relación sin unidad", "adaptación mutua en la separación", "relación de doble focalización", "desunión en la solidaridad", "unidad descubierta en medio de una cierta inquietud", "espera angustiosa (*hantise*) de una relación recíproca", etc...

¿Hay que volver a dar entonces una oportunidad a la relación terciaria? Se acepta esta vez en la *responsabilidad* de un tercero que soporta la constricción de un conjunto material y productivo que se impone a los miembros de un equipo, involucrado a su vez en la constelación jerarquizada del aparato (de producción), —ni a contracorriente de la producción, ni a favor de ésta *en* su producto terminado—, sino como un momento de su temporalidad demultiplicada en estrella en el seno de la unidad presumida del trabajo. "Objetivamente y por el tercero, la independencia del fin transforma la reciprocidad en conjugación de movimiento, la adaptación mutua en auto-determinación interna de la *praxis*; ella metamorfosea una acción doble en un solo acontecimiento que (se) subordina, los dos trabajadores como estructuras secundarias cuyas relaciones particulares dependen de las relaciones globales y que comunican entre sí por la mediación del todo" (p. 196). Ya *El ser y la Nada* nos había descrito esta intersubjetividad que circulaba libremente en el interior de "la *praxis* anónima del Otro" (p. 197): "Hay, en el mundo, una cantidad de formaciones que me señalan como un *cualquiera*": herramientas, relaciones profesionales, incidentes públicos, "pero la prueba de esta trascendencia indiferenciada es un acontecimiento íntimo y contingente que no concierne más que a mí... aun si ciertas circunstancias... pueden agregarle ahí el hecho de ser *nosotros* (*E. N.*, p. 498). Se trataba, lo hemos visto, de una experiencia de nosotros-sujeto: la marcha cadenciosa o rítmica. En realidad, aquí, en la *Crítique*, se trata de la experiencia de un nosotros-sujeto *tal como puede sentirlo un tercero*, en cuanto él es parte activa *como tercero*. El intelectual, observando al picapedrero y al jardinero, no hacía esta experiencia en el pleno sentido de la palabra, puesto que la unificación mediante la "reciprocidad de ignorancia" que él instituía entre ellos por el hecho mismo de su propia situación, lo determinaba como excluido de esta relación, "exclusión

interna" por él —"exclusión externa" para ellos, su inexistencia misma— mientras que aquí la posición de sobrevuelo del tercero-contralor supone por sí una "inclusión interna" en su unidad práctica, reanimador de las "significaciones objetivas que ya están inscritas en las cosas" o "mediador entre el pensamiento objetivo como Otro y los individuos concretos: a través de él (6) una universalidad fija los constituye por su operación misma" (Crítique p. 197). Mezcolanza práctica por la universalidad de las significaciones establecidas.

No hemos ganado más que un "enlace", y no una "unificación", por más que la relación se haya mejorado aun para el tercero: que haya pasado de la *exclusión-interna* objetivante a la *inclusión-interna* semejantemente objetivante; que se haya producido no para él sino por él, es decir por su situación; que nos haya asegurado de este modo que "la relación de los términos integrados no es exterior ni molecular", y que una etapa haya sido franqueada en relación con *El Ser y la Nada* que tematizaba el "para" y sus aporías más que el "por" y sus soluciones: "El ser-para-el-otro precede y funda al ser-con-el-otro". (E. N., p. 486). Cuando medimos la diferencia de la una a la otra (aunque esto fuera en términos kantianos: de la deducción a la apercepción trascendental) nos damos cuenta de que nada se ha ganado todavía: "en la medida en que esta relación no puede más que *enlazar sin unificar*, la unidad es acuñada desde afuera y, en un

primer momento, recibida pasivamente: la diada se vuelve equipo no al producir su totalidad, sino sufriendola en primer lugar como *determinación del ser*" (Crítique, p. 197).

Aquí cerramos el círculo: el carácter infernal de las relaciones humanas reactualizado en la atenuación aparente de un diagnóstico psico-sociológico (es decir en una consideración *dialéctica* de la contradicción del sujeto y del objeto, en la asunción de la síntesis de la síntesis y del análisis, de la *praxis* de la *praxis* y de su objetivación, en dirección al abismo), aún esbozando simultáneamente una remisión de la separación que rompe la reciprocidad espontánea, permite decir: "La relación humana existe realmente entre todos los hombres y no es más que la relación de la *praxis* consigo misma. La complicación que da nacimiento a estas relaciones nuevas no tiene otro origen que la *pluralidad*, es decir la multiplicidad de los organismos *actuales*. Así —fuera de toda cuestión de antagonismo— cada *praxis* afirma a la otra y la niega a la vez, en la medida en que ella la supera como su objeto y se hace superar por ella. Y cada *praxis*, en cuanto unificación radical del campo práctico, esboza ya, en su relación con todas las otras, el proyecto de la unificación de todas por la supresión de la negación de pluralidad (Crítique, p. 198). Esto apunta hacia el "Libro II": El grupo en fusión.

(Trad. Danièle Trottier y Victor Valenbois)

NOTAS

(1) Esta dramaturgia está tan lejos de resultar una hipótesis; abandonada en la *Crítica* que se puede considerar que vuelve a aparecer en forma muy explícita al final del capítulo A del libro segundo, como último sentido— en esta etapa previa de avance de investigación— para lo que constituye lo propio de una *acción-de-grupo*: la *praxis*-proceso como conflicto dialéctico entre el individuo y lo común al mismo tiempo tan idénticos y tan diferentes (549): idénticos en la *práctica* pero diferentes en lo *ontológico*, en definitiva "entre la *praxis* totalizante y la multiplicidad de agentes" (546) que induce al campo de lo *Imprevisto* y la *obligación* de una perpetua reestructuración en cuanto a la organización del grupo.

(2) Modalidad de intercambio por remate entre pueblos primitivos que llega a veces hasta el sacrificio ostentoso de bienes-desafío simbólico.

(3) Sartre manifestó su simpatía respecto de la distinción propuesta por Hyppolite en cuanto a la alienación en Marx y Hegel —sin temas relativos a un campo semántico análogo en Hegel— alienación, extrarreacción, exteriorización, exterioración... etc.—, digamos que Sartre confirma

en la continuación de la *Crítica* (p. 285) la ambivalencia de su relación con la alienación en Hegel y en Marx: más espontáneamente favorable a Hegel: toda objetivación es alienación, pero ideológicamente más dispuesto a darle la razón a Marx: la alienación no aparece sino en la objetivación de una sociedad de explotación.

(4) Todo esto toma evidentemente su sentido de la distinción masiva de la teoría del para-otro de Sartre como alienación con el objeto-para-otro que cada uno es para Hegel.

(5) "En la medida en que el hombre se reserva la posibilidad de rechazar una situación de hecho con la muerte, y en que tome esta muerte como posibilidad última, en su proyecto de morir, puede testimoniar su rechazo e incluso realizar parcialmente, con actos, el rechazo de la situación, entonces si vive, acepta" (*Cahiers pour une morale*, p. 274, Editions Gallimard). La última moral mencionada arriba es un texto inédito, cf. E. Bowman, en: *Cahiers d'études sartriennes*, París, 1984, ("Morale au liberté", en prensa).

(6) El subrayado es nuestro.