

LA PERPETUA DISGREGACION DE LA ONTOLOGIA SARTREANA

Mercè Rius

Universidade Autònoma de Barcelona

Desde que el silencio se cerró sobre él apenas disuelto su entierro multitudinario, ha habido escasos intentos de repensar la filosofía de Sartre, pero, casi sin excepción, todos manifiestamente empeñados en subrayar su apuesta por el humanismo y/o la moralidad. Cabe distinguir, no obstante, dos modelos al respecto. Por un lado, los intérpretes que ven en la conversión sartreana al marxismo un acceso a la moral en cuya búsqueda había encajado su ontología existencial. Por otro, los que procuran salvar este bache remontándose al presunto kantismo de *L'existentialisme est un humanisme*, o aun más atrás, hasta el planteo de la exigencia moral según lo dejó el capítulo de conclusiones de *L'être et le néant*.¹ Sólo que, como poco, el tan aireado humanismo de Sartre se hace acreedor de demasiados matices para servir eficazmente de clave hermenéutica; así lo he argumentado en otro lugar acerca de la conferencia que se autodenomina tal, y no voy ahora a insistir en ello.² Por lo demás, para decirse humanista no basta con señalar que el filósofo siempre reflexiona desde la perspectiva humana. Bien está, empero, recordarlo si se trata de alertar sobre los propios límites, esto es, de un ejercicio de modestia por parte de la filosofía misma, y para nada una invitación a rebasarlos. En este sentido, la reiterada afirmación sartreana de que el hombre todavía no existe da menos una prueba de humanismo (¿cómo podría militar en las filas de lo inexistente alguien para quien no hay posibilidades ajenas a la propia existencia?) que un voto de confianza al futuro — luego, a la Historia. Y ello aun cuando, o quizá porque, ésta acababa de de-

¹ A. Renaut, *Sartre, le dernier philosophe*, Grasset, París, 1993.

² “El existencialismo no era un humanismo”, de próxima publicación en la revista *Barcarola* n° 67, Albacete, 2006 (España).

mostrarle a raíz de la *drôle de guerre* que su “antihumanismo” teórico inicial, el de los tiempos de *La nausée*, se volvía contraproducente en medio de la barbarie efectiva. Pues bien, si se quiere seguir llamándole humanista por dicha retractación, habrá que indagar primero en el contenido del título. Una aproximación negativa nos la ofrece su propia crítica a las dos formas de pensamiento con que ya se había medido en *L’existentialisme est un humanisme* y a las que, en distintas ocasiones, acusó por igual de abonar la inhumanidad. Ésta se expresaba entre los cristianos como deposición de la libertad humana en Dios; además, para ellos, la *mirada* divina es la única en otorgar existencia *objetiva* a ese todo en que la Humanidad consistiría –según Sartre– si Él no se hallase absolutamente “ausente” del mundo. Respecto a los marxistas de su propio entorno, en *Questions de méthode* los acusa de haber caído en lo inhumano a causa de un falso materialismo.³

Este recurso crítico a un presumible materialismo auténtico apunta, desde luego, en otra dirección que el rechazo de *L’être et le néant* hacia el marxismo por defender la primacía del objeto sobre el sujeto, justamente en su calidad de filosofía materialista. Se trata ahora de la materialidad del *acontecimiento*, cuyo carácter singular no admite ser reducido a la universalidad de unas “leyes históricas”. Así pues, Sartre parece conceder que un cierto materialismo posee ventajas metodológicas, aunque su propuesta positiva a continuación –abandonado ya el lenguaje (materialista-histórico) del adversario– estriba en volver sobre su ontología existencial reclamando su integración dentro del marxismo, a modo de correctivo. En efecto, *L’être et le néant* había abierto un espacio propicio a ello: el del psicoanálisis existencial, basado en la idea de que las cualidades materiales de los objetos se erigen para cada individuo en símbolos de su “elección originaria”, esto es, de su proyecto fundamental. Dicha elección se caracteriza asimismo por su singularidad, debida a que cada *pour-soi* existe corporalmente: siendo un cuerpo y, en óptimas circunstancias, habitándolo (“*médium en transe*”).⁴ De ahí la necesidad de elegir; el cuerpo amarra en la finitud a la absolutez existencial de la conciencia. Y puesto que la elección define la libertad, quizá cabría preguntarse si la ontología sartreana se mostraba ya en principio favorable a una de las versiones tradicionales del materialismo: aquella cuyo protagonista sería el cuerpo-individuo, al que el marxismo contemporáneo, por cierto, no prestaba mayor atención.⁵

³ Merleau-Ponty apoyó esta doble descalificación en sus propios términos: « La querelle de l’existentialisme », en *Sens et non-sens*, Nagel, París, 1966.

⁴ *L’être et le néant*, p. 198.

⁵ En cuanto abrazó el marxismo cobraron protagonismo las condiciones materiales de subsistencia, de modo que la finitud humana se realizó entonces, en la *Critique de la raison dialectique*, como “escasez”; por tanto, acentuando su vertiente objetiva: María del Rosario Zurro, *Sartre: ¿pensar contra sí mismo?*, Universidad de Valladolid, 2002 (España).

No hace falta observar —por ejemplo, con Adorno—⁶ la rigurosa distinción entre el pensamiento materialista y el fundado en la corporeidad para dudar de que Sartre tuviera intención de decantarse hacia un materialismo atento a la corporeidad de la conciencia. Ciertamente que, frente a Descartes, afirma que la conciencia no está unida a un cuerpo, sino que “lo existe”. Pero, ni el calificar dicha relación de existencial ni la mera inversión de la experiencia cartesiana resultan suficientes. En cuanto a lo segundo, Sartre advierte que el ser humano *conoce* su propio cuerpo después del ajeno; aunque se revela insostenible la inferencia de la mente del prójimo a base de descartar que su cuerpo sea una máquina por analogía con el mío. Ahora bien, el propósito sartreano al negar tal inferencia se cifra en establecer que el cuerpo del Otro sólo traduce *en/de hecho* la originaria condición objetivable (por objetivadora) de su conciencia; y ello a pesar de que “le corps de Pierre ne se distingue aucunement de Pierre-pour-moi. Seul existe pour moi le corps d’autrui”.⁷ Esta indistinción no equivale, empero, a una identidad que Sartre concede únicamente al *être-en-soi*. No se resiste, pues, a seguir distinguiendo aún entre la percepción del prójimo como “organismo vivo” —en términos existenciales, como *conciencia en situación* o *sujeto agente*— y la experiencia de su “carne”, que lo es de su presencia corporal en estado de completa pasividad. A la postre, dado que el fenómeno de la mirada preside la relación entre conciencias, se impone como lo fundamental mi posibilidad de objetivar al otro —y él, a mí— trascendiendo su libre subjetividad mediante *néantisation*. Esto quiere decir que ni siquiera es imprescindible que el otro esté ahí, físicamente; aun en ausencia de su cuerpo, la huella de su *acción* permanece en el/mi mundo.

La distinción entre “vida” y “carne” del *être-pour-autrui* se corresponde con una doble vertiente del *être-pour-soi*. Éste goza de *espontaneidad* en cuanto conciencia no-tética de sí mismo, esto es, como conciencia (de) existir. Pero, a la vez, está dotado de una *afectividad originaria*, en tanto que existe su corporeidad: “La conscience du corps se confond avec l’affectivité originelle.”⁸ Con todo, tras aseverar que el cuerpo pertenece a las estructuras de la conciencia no-tética (de) sí, Sartre dice literalmente que no es posible que ambos, conciencia y cuerpo, se identifiquen.⁹ Al fin y al cabo, la conciencia no-posicional se aparece ante sí —luego, es conciencia— en la medida en que *néantise* su cuerpo, o sea, el *être-en-soi* a partir del cual ella ha nacido. En resumidas cuentas, la principal enmienda que nuestro autor hace

⁶ Con relación a Hobbes: Th.W. Adorno, *Philosophische Terminologie*, II, Surkamp, Frankfurt am Main, 1974, cap. 40.

⁷ *L’être et le néant*, p. 386.

⁸ *Ibid.*, p. 370.

⁹ *Ibid.*, p. 369. Niega, pues, de forma explícita la tesis central de un estudio pese a todo interesante por varios conceptos: Kathleen V. Wider, *The Bodily Nature of Consciousness. Sartre and Contemporary Philosophy of Mind*, Cornell University Press, Ithaca, 1997.

a Descartes no consiste en la reivindicación de la corporeidad de la conciencia, sino en el descubrimiento del “*cogito* prerreflexivo”, o conciencia (de) la propia existencia, anterior a la introspección y al autoconocimiento. Por añadidura, sólo el *cogito* prerreflexivo supera la “prueba ontológica” que disipa el temor de que el universo se reduzca a pura materia. Así lo ilustra nuestro autor poniendo como ejemplo a un poeta al que conocía bien: « On entrevoit chez Mallarmé une métaphysique pessimiste: il y aurait dans la matière, informe infinité, une sorte d'appétit obscur de revenir sur soi pour se connaître: pour éclairer son obscure infinité elle produirait ces lambeaux de pensées qu'on appelle des hommes, ces flammes déchirées. Mais la dispersion infinie arrache et dissémine l'Idée. L'homme et le hasard naissent en même temps et l'un par l'autre. L'homme est un raté, un “loup” parmi les “loups”. Sa grandeur est de vivre son défaut de fabrication jusqu'à l'explosion finale. »¹⁰

A Mallarmé le aterrizaaba la idea de que el hombre fuera sólo un epifenómeno del *être-en-soi*, una artimaña de la materia para llegar a conocerse sin respetar, no obstante, la integridad de la Idea. Afortunadamente, la *acción* humana sobre el mundo nos proporciona la anhelada prueba ontológica, ya que, si logramos actuar sobre el *être-en-soi*, éste tiene que existir por ende fuera de la conciencia; no se trata, en fin, de una fantasmagoría, paradójica obra de una conciencia incapaz de negar el *en-soi* porque ella misma le pertenece.¹¹ Sartre lo ratifica caracterizando a la conciencia no-tética como “intención operatoria”. Y la juzga necesitada del cuerpo para materializar una intención que no se queda –ninguna forma de conciencia lo hace– en mera facultad de representación (de ahí la crítica sartreana a las “intenciones vacías” de Husserl). Pero nótese que el cuerpo viene exigido por la propia conciencia –no viceversa. Ahora bien, ¿nos autoriza tal ascendiente de la conciencia sobre el cuerpo a deducir que el existencialismo es humanista?; en cuyo caso, ¿cómo encajaría este humanismo en la referida ambigüedad sartreana para con el materialismo?

« Les proportions humaines sont celles de l'activité humaine, non de la conscience. L'homme de la conscience est *pour* cette conscience comme le monde et il y a un être-dans-l'homme de la conscience en même temps que son être-dans-le-monde. Mais le délaissement de l'homme – qui est ce dont s'étonne le Castor – vient de ce que la conscience se crée un représentant fini dans un monde infini. »¹² Estas elucubraciones, sumamente expresivas, las

¹⁰ Mallarmé. *La lucidité et sa face d'ombre*, p. 154.

¹¹ Es decir, no se trata de una conciencia *engluée*; como lo está la de quien sueña, atrapado en su imaginación. En cambio, Mallarmé se tomaba la prueba ontológica al revés: « Mais cet Être [pur, qui miroite au terme d'une dématérialisation systématique] n'est que sa propre negation: sa perfection même – preuve ontologique à l'envers – implique sa non-existence. » *Ibid.*, p. 114.

¹² *Carnets de la drôle de guerre*, I, p. 113.

escribió Sartre en su diario, donde ensayaba los temas de *L'être et le néant*, que pronto vería la luz. De entrada, mantienen el espíritu de *La transcendance de l'Ego*; en especial según lo refleja el pasaje siguiente: « Elle se trouvait monstrueusement libre et cette liberté vertigineuse lui apparaissait à l'occasion de ce geste qu'elle avait peur de faire. Mais ce vertige n'est compréhensible que si la conscience s'apparaît soudain à elle-même comme débordant infiniment dans ses possibilités le Je qui lui sert d'unité à l'ordinaire. »¹³ Esto es, la *espontaneidad* de la conciencia de sí no puede contenerse dentro de los límites del sujeto trascendental, el husserliano; aunque, por otro lado, Sartre reconoce en el método fenomenológico un importante primer paso (segundo y definitivo: el *cogito* prerreflexivo o conciencia no-tética de sí) cara a la refutación del inconsciente freudiano. Sin embargo, en *L'être et le néant* ya habrá avanzado hacia la ontología heideggeriana, de modo que desecha la oposición entre sujeto y objeto como punto de partida del análisis fenomenológico de la conciencia, para poner en su lugar al hombre como *être-dans-le-monde*. En otros términos, Sartre formula entonces la doctrina del *engagement*, que muchos consideran un indicio de su toma de partido por el humanismo.

Si el *engagement* consiste en ek-sistir –fuera, en el mundo– realizando un proyecto –el “proyecto originario”–, desde luego tal forma de existencia es la propia del ser humano o (según la libérrima traducción del “*Dasein*” heideggeriano) de la *réalité-humaine*: « Nous ne définissons l'homme que par rapport à un engagement. »¹⁴ La definición confluye con otra de *L'être et le néant*: « L'appartenance à l'espèce humaine se définit, en effet, par l'usage de techniques très élémentaires et très générales: savoir marcher, savoir prendre, savoir juger du relief et de la grandeur relative des objets perçus, savoir parler, savoir distinguer, en général, le vrai du faux, etc. »¹⁵ Por tanto, el hombre s'empaña (*s'engage*) en el mundo tomando conciencia en él de los objetos en cuanto organizados en “complejos de utensilidad”, es decir, conforme a la estructura medio-fin. Esa forma *técnica* de pensar se debe a nuestra finitud, la cual está ligada a nuestra corporeidad. Por lo demás, resulta evidente que la inclusión del lenguaje (realizable sólo como habla) entre las técnicas conlleva la preponderancia de su función comunicativa; Sartre lo certificó después con la tesis de que el *engagement* del poeta nunca sería político.¹⁶ No obstante, sin excepciones, cada *être-pour-soi* únicamente emprende su proyecto para combatir su escisión originaria, o

¹³ *La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, p. 128.

¹⁴ *L'existentialisme est un humanisme*, p. 66. Como es sabido, la expresión *réalité-humaine* procede de la traducción francesa que manejó Sartre.

¹⁵ *L'être et le néant*, p. 557.

¹⁶ *Qu'est-ce que la littérature?* Para mi análisis del concepto de *engagement*: M. Rius, “Sartre on line”, en la revista *Espillo* nº 20, Valencia, 2005 (España).

más aún, su vaciedad constitutiva, ya que cada conciencia aparece como estricta negación del *être-en-soi*.

Nada tiene, pues, de raro —aunque mucho de paradójico— que el hombre persiga, a través de su proyecto y en forma de “ideal”, la misma consistencia del *être-en-soi* que su conciencia empieza a rehuir así que nace porque, contra la opaca inercia del *en-soi*, la libertad del *pour-soi* implica “transparencia” y la posibilidad de deslizarse (*glissez mortels, n'appuyez pas*). La realidad-humana busca, pues, como ideal —necesario— aquello que rechaza como un hecho —contingente—. Y es que el *pour-soi* hereda la contingencia del *en-soi* al acontecerle a éste (luego, contingentemente) que de él nazca la conciencia. Pero la negativa del primero no encuentra otra salida que la *fuga*, siendo fuga en sí mismo y con relación a sí mismo —en pos del ideal. A lo que Sartre arguye que “l'homme est une passion inutile”. Le asiste la certeza de que la libertad no puede conjugarse ni con la “identidad” sin fisura del *en-soi* ni con su “eternidad”; por contra, ser-en-el-mundo quiere decir “temporalizarse”. Sólo que, a pesar de todo, cada proyecto fundamental responde al *deseo de ser* y va en busca del “valor” —síntesis imposible de *en-soi* y *pour-soi*. Tan imposible es que el individuo sólo descubre el valor en forma de *manque*, surgida en el mundo como traducción objetiva de la suya, de su propia “falta”.

También respecto a la sentencia antes citada (“hay un ser-en-el-hombre de la conciencia”) *L'être et le néant* aporta nuevos elementos, a su vez complementarios entre sí. Por un lado: « La réalité-humaine au sens large enveloppe le pour-soi et la valeur. »¹⁷ Por otro: « Il ne serait peut-être impossible de concevoir un pour-soi totalement libre de tout pour-autrui et qui existerait sans même soupçonner la possibilité d'être un objet. Simplement ce pour-soi ne serait pas “homme”. »¹⁸ Ni que decir tiene que esta hipótesis no postula en absoluto la existencia de una especie de superhombre; por más que contenga la idea de que la conciencia de sí nunca muere. Claro está que, al negar la muerte de la conciencia aun siendo innegable la del cuerpo, no se pretende que la conciencia pueda sobrevivir de algún modo en otra parte. A decir verdad, la única supervivencia esperable con un poco de suerte, a través de la Historia, representa la muerte de veras para la conciencia; porque, al caer en poder de los demás el proyecto que desarrolló mientras vivía, el *pour-soi* cede su libertad sin dejar de ser, mas ahora como *être-pour-autrui*: « Ce sont des êtres objectifs et opaques, mais qui, simplement, sont réduits à la seule dimension d'extériorité. A ce titre, ils poursuivront leur histoire dans le monde humain. »¹⁹ Les sucede justo lo opuesto que al individuo de carne y hueso, el cual no pierde la libertad sino al abandonar su existencia de ser

¹⁷ *L'être et le néant*, p. 131.

¹⁸ *Ibid.*, p. 322.

¹⁹ *Ibid.*, p. 589.

consciente. En definitiva, sólo tenemos experiencia de la muerte del prójimo, y por él sabemos de la propia; por la mirada del Otro, que me *objetiva* –Sartre lo reitera en las dos citas precedentes. Asimismo son los otros quienes me descubren las carencias que padezco mientras existo y que me empujan a realizar el “valor”, sin el cual me hallaría al margen de la realidad-humana (véase más arriba). La conciencia solitaria jamás se sabría falta de nada; por consiguiente, tampoco emprendería proyecto alguno. El modelo nos lo brinda Antoine Roquentin.

Así lo interpreté en mi reciente estudio sobre el autor.²⁰ El solitario nunca tomaría conciencia de sus defectos, puesto que sólo debería afrontar la materialidad de las cosas vírgenes de toda huella humana. Sus propias limitaciones las tendría entonces por incuestionables, pero en tanto que no le suscitarían ningún interrogante al no mediar comparación con los demás. Por cierto, ésta empieza ya con el uso de instrumentos fabricados por los hombres, que establecen para cada uno la medida de su propia destreza y/o torpeza. En cambio, libre de tales cortapisas, el individuo existiría como “transcendencia triunfante”, rebasando sin cesar todos los límites. Hasta el extremo de no morir. En efecto, ni él sospecharía la muerte humana ni podría darle nadie por desaparecido; y una muerte que no lo es para nadie no existe (habida cuenta, además, de que, como no cambia, el *en-soi* no se destruye: « le mouvement est une maladie de l'être », que le transmite el *pour-soi*).²¹ Ahora bien, al solitario también le pasa a menudo lo que a Roquentin; que vive en un mundo *mágico*, en el que los objetos simulan cobrar vida por sí mismos, con independencia de su acción sobre ellos. Hémos, pues, ante las dos caras –transcendencia subjetiva y magia objetual– de un único fenómeno: quien ignora todo límite, luego no menos aquel que goza de transcendencia absoluta, se muestra incapaz de distinguir entre lo real y lo posible. Como en mitad de un sueño, cuando los pensamientos mutan en actos sin dilación y sin proponérselo, la voluntad del solitario se encuentra fuera de juego. De ahí, en fin, que Sartre no oponga a la libertad el determinismo, sino la fatalidad.

Para bien y para mal, para su gusto o disgusto, el entorno del solitario sería irreal. Después de todo, no hay otra realidad que la *réalité-humaine* (el vocablo compuesto expresaría dicha identificación). El *pour-soi*, a secas, no parece dotado de criterio suficiente para discernirla. Sin embargo, la libertad de la conciencia no se comporta igual en las dos experiencias descritas. Mientras que, en la primera, su espontaneidad originaria se expande como transcendencia triunfante, en la segunda sigue activa pero “degradada”. Se degrada por sí sola; para mermar no le hace falta la mirada del Otro. Ya en los “estados psíquicos” se opera degradación; pero el estado psíquico es

²⁰ M. Rius, *De vuelta a Sartre*, Crítica, Barcelona, 2005.

²¹ *L'être et le néant*, p. 388.

producto de la conciencia reflexiva, que, ni siquiera en tal caso, el de la reflexión “impura o cómplice”, no depende, pese al último adjetivo, del *être-pour-autrui*; antes bien, lo hace posible y lo prepara. Esta conclusión viene exigida por el principio sartreano de que la conciencia sólo puede afectarse a sí misma; nada exterior la afecta a menos que ella lo decida. No en balde posee una afectividad originaria, que el autor asimila a la conciencia del cuerpo. Aun así, repárese en que si bien los estados psíquicos no presuponen la presencia del Otro, esto es, aunque no se reducen al *être-pour-autrui*, con todo, pertenecen al Ego, en nombre de cuya “identidad social” rebate Sartre el cartesianismo de Husserl. Por tanto, no nos queda otro remedio que inferir de la aparente contradicción que únicamente la afección corporal puede constituirse en estado psíquico prescindiendo de los demás seres humanos. En ese sentido cabría interpretar, aparte del previsible influjo de una arraigada tradición en teoría del conocimiento, la importancia fenomenológica que Sartre concede a la conciencia de dolor.

Pero volvamos de momento a los estados psíquicos del solitario agobiado por la magia que lo envuelve, y que se extendería a los demás hombres si los hubiera: « le monde social est d'abord magique ». ²² Ha sido él quien ha elegido esa situación al adoptar la “conciencia emocional”, la cual se aboca a imaginar *creyendo* en lo imaginado; dicho de otro modo, ella le presta su adhesión, es “afecta” a lo que imagina: « la véritable émotion s'accompagne de croyance ». ²³ Por el contrario, la “trascendencia triunfante” obedece asimismo a un cierto uso de la imaginación, porque el individuo nunca puede vencer todas las resistencias, y aún menos por principio como le ocurre en sueños; pero guarda distancia con relación a lo imaginado, es decir, toma conciencia de que está (sólo) imaginando. A este respecto, la conciencia *imageant*, en cuanto máxima negación del *en-soi* —ya que niega el mundo entero, al menos desde un determinado punto de vista— ejerce máximamente su libertad. ²⁴ Persiste, empero, el grave inconveniente de que el *pour-soi* no existe en un mundo real cuando no halla en él rastro ninguno de los hombres; de ahí el “sólo” entre paréntesis unas líneas más arriba. De todos modos, si en su primer trabajo Sartre asignaba al ego la función de distinguir entre lo posible y lo real (« c'est grâce à l'Ego, en effet, qu'une distinction pourra s'effectuer entre le possible et le réel, entre l'apparence et l'être, entre

²² *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 58.

²³ *Ibid.*, p. 52.

²⁴ En este punto, Sartre da por buena la hipótesis que Spinoza enuncia como falsa: “Si el alma, al tiempo que imagina como presentes cosas que no existen, supiese que realmente no existen, atribuiría sin duda esa potencia imaginativa a una virtud, y no a un vicio de su naturaleza, sobre todo si esa facultad de imaginar dependiese de su sola naturaleza, esto es, si esa facultad de imaginar que el alma posee fuese libre.” B. Spinoza, *Ética*, 2ª parte, prop. XVII. Para sus relaciones con la ontología spinozista: M. Rius, “El existencialismo no era un humanismo”; y especialmente « *Considérations sur le spinozisme de Sartre* », en trámite de publicación.

le voulu et le subi»),²⁵ en *L'être et le néant* reconoce al *corps-pour-soi* la capacidad de ofrecer a cada cual tales indicios, pues el propio cuerpo « est une condition nécessaire de mon action: si, en effet, les fins que je poursuis pouvaient être atteintes par voeu purement arbitraire, s'il suffisait de souhaiter pour obtenir et si des règles définies ne déterminaient pas l'usage des ustensiles, je ne pourrais jamais distinguer en moi le désir de la volonté, ni le rêve de l'acte, ni le possible du réel ». ²⁶

Por fecha de publicación entre las dos obras citadas, *L'imaginaire* hace referencia al denominado comúnmente “lenguaje interior”, cuya interioridad sólo admite el autor por vía negativa en la medida en que el tal lenguaje no se compone ni de “signos” ni de “imágenes”, siendo “exclusivamente motor”.²⁷ Se encuentra, pues, vinculado a la *cenestesia*, que aúna —para satisfacción de los principios sartreanos— la afectividad corporal y la espontaneidad operatoria: en el cuerpo-agente. Luego, si la endofasia está en el origen del lenguaje externo y no viceversa, de esta suerte la libre conciencia de sí se emancipa incluso con relación a la técnica humana por excelencia: el lenguaje compartido. Se le adelanta; pero evidentemente en cuanto disposición a adquirirlo: Sartre no permite que la conciencia solitaria se rebaje al nivel de mera conciencia animal. Por lo demás, la precaución no quita que el cuerpo “existido” sea inefable; de modo que escapa a la categorización lingüística y/o social.

El autor afirma de varias maneras el protagonismo del cuerpo en el trance de *réaliser* nuestras posibilidades existenciales, es decir, de llevarlas a cabo con pleno sentido de la realidad.²⁸ No obstante, ¿puede la corporalidad por sí sola librarnos del extravío en un mundo fantástico? Nuestro cuerpo decide —y no descuida, por tanto— el “coeficiente de adversidad” de los objetos, que avala la entidad real de los mismos.²⁹ Pero cabe preguntarse hasta qué punto logra el cuerpo moderar su propia tendencia afectiva a apegarse a los objetos circundantes. En otros términos, ¿cómo combatir la emoción? Después de todo, para objetivar hay que distanciarse. Y si la alternativa a la “conciencia emocional” reside en la “conciencia racional”, entonces no está nada claro que a cada uno le baste su propio cuerpo para entrar en razón.

La estructuración del mundo en medios y fines se debe a la conciencia racional. De esta constatación quizá podría deducirse que la razón, a diferencia del lenguaje, no es una de las técnicas características de nuestra especie, sino la propia condición técnica del pensamiento humano. Pero, a decir verdad, la racionalidad parece calificar en Sartre más bien a la subjetividad del proceder, como elección de una forma de entender el mundo, y ello aunque

²⁵ *La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, p. 129.

²⁶ *L'être et le néant*, p. 367.

²⁷ *L'imaginaire*, p. 166.

²⁸ Por el doble sentido del término *réaliser*.

²⁹ Sartre remite el concepto a Bachelard.

ésta no se realice sino en el orden objetivo mundano. Se realice o se materialice; porque lo cierto es que la técnica nos viene exigida por nuestra corporeidad. En efecto, el cuerpo participa activamente en la imposición de dicho orden, y además muchas veces sin necesidad del habla. Por ejemplo, en los textos sartreanos abundan las ilustraciones deportivas: « Je suis d'abord d'un seul jet là-bas sur ce court, renvoyant la balle, comme manque à moi-même, et les positions intermédiaires que j'adopte ne sont que des moyens de me rapprocher de cet état futur pour m'y fondre, chacune d'elles n'ayant tout son sens que *par* cet état futur. »³⁰ Así pues, como *instrumento de acción* (sin él, recuérdese, el *pour-soi* no podría consumir su intención operatoria) el cuerpo se “pro-jecta” hacia el futuro, disfrutando de la capacidad temporalizadora de la conciencia. En cambio, desde la perspectiva del proyecto originario, el cuerpo propio se identifica con el propio pasado: « La condition de cette pensée technique, qui ne se distingue pas de l'acte qu'elle dirige, c'est ma finitude, ma contingence, ma facticité enfin. Or, précisément, je suis *de fait* en tant que j'ai un passé et ce passé immédiat me renvoi à l'en-soi premier sur néantisation de quoi je surgis par la *naissance*. Ainsi le corps comme facticité est le passé en tant qu'il renvoie originellement à une *naissance*, c'est-à-dire à la néantisation première qui me fait surgir de l'en-soi que je suis de fait sans avoir à l'être. »³¹ Es más, puesto que rodearon mi nacimiento unas circunstancias determinadas, apropiármelas libremente significará trascenderlas, sobre-*pasar*-las a través del mundo donde realizo mi proyecto. Sólo que entonces « le corps est perpétuellement le *dépassé* ». ³² Si en la actividad física el *pour-soi* existe su cuerpo de modo que ambos coinciden en la temporalización hacia el futuro, no sucede lo mismo tratándose del proyecto originario. El cuerpo no puede acompañar a la conciencia notética de sí en ese viaje, so pena de proyectar su propia muerte —pues él sí que muere. Y al morir el cuerpo trae a la conciencia su extinción; pero no la muerte, precisamente porque aquélla no la contempla en su proyecto. Tal fue el caballo de batalla entre Sartre y Heidegger. Tal la causa de que Sartre establezca la preeminencia de la dimensión ekstática del presente, en cuanto *presencia*: de la conciencia en el mundo, que lo es al mismo tiempo ante sí misma. Por contra, sintomáticamente, en la ontología heideggeriana la angustia relativa a la muerte se corresponde con la entronización del futuro. Para Heidegger no hay más inmortal que el *Man*; éste no puede morir (como el desesperado para Kierkegaard) porque su temporalidad se compone de “ahoras” deshilvanados.

A juicio de Heidegger, ese individuo que nunca muere se limita a existir anclado en una concepción *instantaneísta* del tiempo.³³ Desde luego, pese

³⁰ *L'être et le néant*, p. 160.

³¹ *Ibid.*, p. 367.

³² *Ibid.*, p. 365.

³³ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemayer, Tübingen, 1984, p. 424.

a defender algo cercano a lo primero, expulsando a la muerte de la conciencia, tampoco Sartre cree que quepa extraer ventaja alguna de la sustantividad del instante.³⁴ Sin embargo, no puede ignorar el peso de su propia tradición, aunque lo simule en parte: « J'étais fort embarrassé et vexé de me voir jeté, seul instantanéiste, au milieu des philosophies contemporaines qui sont toutes des philosophies du temps. »³⁵ El autor se refiere a los inicios de su biografía intelectual, que confiesa presidida por el cartesianismo; pero falsea la situación respecto a sus contemporáneos. Ya al menos desde 1931, Bachelard había señalado el estrecho vínculo entre conciencia e instante; asimismo bajo la advocación de Descartes, subrayaba para colmo que el cogito cartesiano era vacío y solitario —exactamente igual al sartreano.³⁶ Ciertamente que, mientras Bachelard considera el instante la “realidad” temporal, Sartre negará que el instante “sea”; como niega el ser no sólo al presente, en que se daría el instante, sino también a las otras dos ekstasis temporales: « Il n'y a jamais d'instant où l'on puisse affirmer que le pour-soi est, parce que, précisément, le pour-soi n'est jamais. Et la temporalisation, au contraire, se temporalise tout entière comme refus de l'instant. »³⁷ En suma, la idea de que la temporalización del *pour-soi* se desencadena a partir del instante, al huir de él, responde a la misma cautela con que el autor había ya impugnado anteriormente la “reflexión pura” de Husserl, calificada de “fulguración instantánea” en la medida en que el conocimiento del propio yo —Sartre lo denomina “cuasi conocimiento”— no se obtiene en ella a través de “perfiles” (*Abschattungen*): « Le réflexif n'est pas saisie d'un réfléchi instantané, mais il n'est pas lui-même instantanéité [...] C'est, au contraire, par le futur et le passé que le réflexif et le réfléchi se distinguent dans l'unité de leur être. »³⁸ Cabría

³⁴ La conciencia no muere pero, el cuerpo que nos *individualiza*, está claro que sí.

³⁵ *Carnets de la drôle de guerre*, XI, p. 437.

³⁶ « Cette pensée tout entière resserrée sur le cogito cartésien, ne dure pas. Elle ne tient son évidence que de son caractère instantané, elle ne prend une conscience claire d'elle-même que parce qu'elle est vide et solitaire. » G. Bachelard, *L'Intuition de l'instant*, Stock, París, 1965, p. 35. « La conscience est conscience de l'instant et la conscience de l'instant est conscience. » *Ibid.*, p. 49.

³⁷ *L'être et le néant*, p. 185. Respecto a la defensa bachelardiana del instante, llama mucho la atención su esbozo en negativo de las tres ekstasis “metafísicas” del *pour-soi*. Bachelard dice así: « Le complexe espace-temps-conscience, c'est l'atomisme à triple essence, c'est la monade affirmée dans sa triple solitude, sans communication avec les choses, sans communication avec le passé, sans communication avec les âmes étrangères. » *Ibid.*, p. 37. Las tres formas de incomunicación mencionadas negarían de antemano el circuito de la ipseidad, la reflexión cómplice y el ser-para-otro, respectivamente. *L'être et le néant*, p. 337.

³⁸ *Ibid.*, p. 192. « La réflexion est donnée par Descartes et par Husserl comme un type d'intuition privilégiée parce qu'elle saisit la conscience dans un acte d'immanence présente et instantanée. » *Ibid.*, p. 185. « Sa connaissance est totalitaire, c'est une intuition fulgurante et sans relief, sans point de départ ni point d'arrivée. » *Ibid.*, p. 190. « Husserl insiste sur le fait que la certitude de l'acte réflexif vient de ce qu'on y saisit la conscience sans fa-

quizá aventurar si no obedecerá tal crítica al temor de que el ego acabe convirtiéndose en imaginario; pues, efectivamente, la conciencia *imageant* no descubre en su objeto nada más que lo que ella misma le ha puesto, a diferencia de la conciencia perceptiva, que avanza en el conocimiento gracias a la multiplicidad de los perfiles.

En cualquier caso, se nos ocurre que el mismo Sartre tampoco salió muy airoso de su propia exploración de lo imaginario, seguramente por ser deudor aún de una concepción demasiado cartesiana del *cogito*. A la postre, la categoría del instante no se desvanece así como así. Considerándolo bien, ¿qué puede haber más adverso a la repetición que la espontaneidad de la conciencia no-tética de sí? Esta pregunta justificaría la reclusión del “hábito” en el dominio de los estados psíquicos, y por tanto, de la espontaneidad degradada.³⁹ Ciertamente que, para Sartre, el instante *figé* amenaza de muerte a la conciencia, ya que enturbia (*troubler*) su transparencia acuosa (« l'eau est le symbole de la conscience ») introduciendo la opacidad en lo que es únicamente un “jeu de reflets”.⁴⁰ Sin embargo, también la libertad para cambiar de proyecto existencial, y por tanto, la misma “conversión” –de la reflexión impura o cómplice en autenticidad– requieren el paso por el instante: « À chaque moment je suis donc à pied d'oeuvre pour le considérer soudain *objectivement* et, par suite, pour le dépasser et le passivifier en faisant surgir l'*instant* libérateur. »⁴¹ En este aspecto el autor se muestra, a mi juicio, un buen discípulo de Bachelard, quien había atribuido la creatividad al instante como un rasgo intrínseco.⁴² Pero después de todo, incluso Heidegger, tan beligerante contra la “espacialización” del tiempo, usa el vocablo *Augenblick* para referirse al posible y, en general, breve dominio sobre la cotidianidad; sin duda, se inspira –en cita tácita, o a las calladas– en Kierkegaard.⁴³ Ahora bien, para Sartre la instantaneidad liberadora deberá formar parte de la actividad temporalizadora del *pour-soi*: « Il lui suffira d'expliciter son injustifiabilité pour faire surgir l'*instant*, c'est-à-dire l'apparition d'un nouveau projet sur l'effondrement de l'ancien. Toutefois, ce surgissement d'un nouveau projet ayant pour condition expresse la néantisation de l'ancien, le

cettes, sans profils, toute entière (sans “Abschattungen”). » *La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, p. 102.

³⁹ Contra la continuidad más allá del instante propuesta por Bachelard, dicho sea de paso. Por otra parte, resulta evidente en la metáfora que sigue la influencia de las obras de éste centradas en lo imaginario; Sartre lo reconoce citándolo pese a sus desacuerdos. Silencia, en cambio, pasajes como: « Nous sommes ainsi des reflets de reflets et notre courage est fait du souvenir de notre décision... » etc. etc. G. Bachelard, *L'Intuition de l'instant*, p. 71.

⁴⁰ *L'être et le néant*, pp. 656 y 112.

⁴¹ *Ibid.*, p. 520.

⁴² G. Bachelard, *L'Intuition de l'instant*, p. 18.

⁴³ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 371. Quizá la eventualidad de ese aspecto positivo del instante es lo que ha llevado a algunos traductores a vertir por “mirada” *Augenblick*, en vez de por “instante”.

pour-soi ne peut se conférer une existence neuve: dès lors qu'il repousse le projet périmé dans le passé, il a à être ce projet sur le forme du "étais". »⁴⁴ Nos encontramos aquí ante la asimilación básica de negatividad (*néantisation*) y temporalización, en la cual, a mi entender, radica más bien el problema que no la solución, como pretende el autor.⁴⁵ Al fin y al cabo, si hay un instante de la conversión, la instantaneidad debe pertenecer ya a la conciencia originaria. Por lo demás, lo expresa nítidamente al terminar el capítulo dedicado a la *mauvaise foi*: « A la lumière de ces remarques, nous pouvons aborder à présent l'étude ontologique de la conscience, en tant qu'elle est non la totalité de l'être humain, mais le noyau instantané de cet être. »⁴⁶ Luego, nos aparece de nuevo la distinción entre el *pour-soi* y la *réalité-humaine*, para entorpecer las lecturas humanistas de corte tradicional.

Sartre tacha la mala fe de "metástasis" entre libertad y facticidad, entre el *être-pour-soi* y el *être-pour-autrui*; en suma, de intercambio engañoso efectuado justo en la distancia abierta entre la conciencia no-posicional de sí mismo y la conciencia posicional del mundo.⁴⁷ Este espejismo (si se me permite la expresión, pues el especular "juego de reflejos" deviene entonces falsa apariencia) conlleva la detención de la actividad temporalizadora. De ahí que el abandono de la mala fe, esto es, el logro de la *autenticidad*, sólo quepa esperararlo de una "reflexión pura", si bien distinta a la husserliana; precisamente porque su carácter temporalizante le impedirá darse al completo de una vez: « En un mot, l'existant est projet et la réflexion est projet d'assumer ce projet. Naturellement c'est sur le mode de l'être et du ne pas être que le processus se poursuit, car la réflexion est et n'est pas le réfléchi. Mais c'est que la réflexion n'est pas contemplation. »⁴⁸ Al parecer, la salida de la mala fe exige que la labilidad de la conciencia se ejerza temporalizándose en el mundo y no a modo de fulguración instantánea; con una imagen análoga a esta última, pero que subvierte la tesis de Husserl, se nos describe ahora la mala fe: « L'égalité d'être de mon être pour autrui et de mon être pour moi-même permet une synthèse perpétuellement désagrégative et un jeu d'évasion perpétuelle du pour-soi au pour-autrui et du pour-autrui au pour-soi [...] Mais que faut-il précisément pour que ces concepts de désagrégation puissent recevoir même un faux-semblant d'existence, pour qu'ils puissent apparaître un instant à la conscience, fût-ce dans un processus

⁴⁴ *L'être et le néant*, p. 525.

⁴⁵ M. Rius, "El existencialismo no era un humanismo".

⁴⁶ *L'être et le néant*, p. 106.

⁴⁷ Quizá podría también decirse que en la mala fe el individuo *idealiza* la libertad propia y *realiza* el ser-para-otro, el cual es *irréalisable* por definición, así como la libertad existencial es todo lo contrario de una idea. M. Rius, prólogo a J.-P. Sartre, *L'èsser i el no-res*, Edicions 62, Barcelona, 1999.

⁴⁸ *Cahiers pour une morale*, p. 495.

d'évanescence? »⁴⁹ Quizá en su misma evanescencia, dicha aparición instantánea remeda la síntesis temporal; se aprovecha de la naturaleza "diaspórica" de ésta para fijar una cualquiera de sus dimensiones (aferrándose al pasado, excusándose con el porvenir o viviendo sólo el presente; en los tres casos, irresponsablemente). Pero, sea como fuere, ese instante donde se mece el autoengaño dimana de la *espontaneidad*: « Entendons bien qu'il ne s'agit pas d'une décision réfléchie et volontaire, mais d'une détermination spontanée de notre être. On *se met* de mauvaise foi comme on s'endort et on est de mauvaise foi comme on rêve. »⁵⁰

En otros términos, el artífice de la mala fe es la conciencia no-tética de sí, y puede decirse que en toda su pureza, incluso sin contaminación alguna del cuerpo-para-sí. Esto no empuja que ciertas tentativas de "espiritualización" que la acompañan resulten absolutamente falsas, como "idealización" que son de la libertad siempre contingente, amén de que su finalidad oculta reside en complacer al cuerpo sin querer darse cuenta; Sartre nos pone el ejemplo de la mujer que abandona la mano en las de su galanteador como una simple cosa para no plantearse qué busca ella en la relación. De todos modos, cabe reiterar que el cuerpo-para-sí está desactivado, no sólo porque el placer sexual atañe al cuerpo-objeto (al cuerpo hecho carne), sino porque la mala fe adolece sobre todo de un debilitamiento de la *afectividad originaria*.⁵¹ El individuo de mala fe carece de la precisa adhesión a la realidad mundana (« le pour-soi doit adhérer à l'être aussi étroitement qu'il est possible sans identification »)⁵², porque proyecta en los objetos la forma de ser propia de su conciencia, « qui est ce qu'il n'est pas et qui n'est pas ce qu'il est ». Así pues, la mala fe decide sobre la naturaleza de la verdad, que entiende como "evidencia no persuasiva".⁵³ La mala fe *crea* sólo a medias, cree para no acabar de crear; luego, se revela bien opuesta a la conducta emocional. En este aspecto, posee la capacidad de deslizarse con que la conciencia originaria se sitúa por encima de su propio cuerpo: « La conscience non-positionnelle est conscience (du) corps comme de ce qu'elle surmonte et néantit en se faisant conscience, c'est-à-dire comme de quelque chose qu'elle est sans avoir à l'être et *par-dessus quoi elle passe* pour être ce qu'elle a à être. »⁵⁴ Esto es, situándose por encima y, a veces, pasándolo por alto; lo último sería característico de la mala fe. Ya hemos visto que en tal caso la conciencia está limpia incluso del cuerpo-para-sí; por lógica, dado que el cuerpo-para-sí existe lanzado a la acción. En cambio, la mencionada falta de adhesión implica falta de *engagement*. La conciencia de mala fe se

⁴⁹ *L'être et le néant*, p. 93.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 103

⁵¹ A lo largo de toda la ontología sartreana puede rastrearse la influencia de Spinoza.

⁵² *Ibid.*, p. 157.

⁵³ *Ibid.*, p. 103.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 369.

halla *compromise* –queda atrapada en sí misma, en su juego especular– pero no *engagée* –ya que se desentiende en buena medida del mundo.

Aunque la conciencia que incurre en mala fe es la conciencia no-tética de sí, no podemos considerarla solitaria, puesto que se vale para sus propios intereses de la perspectiva ajena (*être-pour-autrui*); igual que saca partido de la temporalización, cuyo desarrollo en el mundo a través de un proyecto – que ella *fige*– es reacción ante la mirada del otro. En puridad, la conciencia solitaria no existe al margen de la realidad-humana, sino en su interior: *pose-yéndola* (« il y a un être-dans-l’homme de la conscience... »). En definitiva, llamarla solitaria constituye sólo una forma de indicar que la conciencia no-tética de sí, por su espontaneidad (huye del instante a través del instante, al temporalizarse desde su presente en cuanto presencia), no se acomoda nunca del todo a la conciencia tética del mundo, pese a que nunca puede darse –aparecerse ante sí– sin ésta –fuera del mundo. Por consiguiente, en *Vérité et existence*, siguiendo muy de cerca a Heidegger, tras despreciar la concepción tradicional de la verdad como criterio para pasar a comprenderla como desvelamiento *histórico* y/o humano del ser, nuestro autor constata: « La réalité, c’est donc que l’être qui manifeste la vérité est dans le monde, est du monde et en danger dans le monde. La réalité, c’est que l’éclairant peut être détruit (ou fortifié ou comblé) par ce qu’il éclaire. Cette appartenance au monde de la vérité, ou Réalité, peut encore se définir comme le fait que la vérité est éprouvée ou vécue. »⁵⁵

Este nuevo concepto de realidad no contradice el anterior, según el cual el *pour-soi* únicamente podía tener experiencia de lo real por mediación de los (otros) hombres, de manera que el individuo solitario se desenvolvería en un medio fantástico. Interpretábamos entonces el sintagma *réalité-humaine* en el sentido de que la realidad es intrínsecamente humana. Pues bien, el pasaje recién citado se limita a hacer hincapié en que dicha experiencia no pierde por ello su singularidad. Al contrario, lo más real de todo es la imposibilidad, para cada individuo, de salirse de su propio *cogito*. Sólo que las dos formas de producirse la realidad, o mejor dicho, las dos vertientes de su experiencia nunca logran avenirse; poco influye al respecto que, en Sartre, “realidad-humana” designe no a la humanidad entera, sino a cada individuo. Yo, que soy para mí misma la realidad fundamental, me encuentro con que el prójimo detenta una parte de mi ser, el *être-pour-autrui*, tan real como que tengo que morir aunque nunca lo hubiera averiguado por mí misma sin el concurso de la realidad-humana; mas, con todo, esa parte de mí no puedo vivirla sino como irreal, por idéntica razón que no podré existir mi cadáver. Se me antoja, pues, *irréalisable* aquello que, desde cierto punto de vista, posee la máxima realidad (« il s’agit d’existences parfaitement réelles »).⁵⁶

⁵⁵ *Vérité et existence*, p. 27.

⁵⁶ *L’être et le néant*, p. 572.

En efecto, si ésta se prueba por la resistencia que nos ofrece el mundo exterior, ¿qué más resistente que el *être-en-soi* (« il était et à présent d'autres êtres sont: voilà tout »)⁵⁷ dotado además de preeminencia ontológica? Frente a la paradoja de la muerte, una segunda pregunta se abre paso: ¿en qué consiste la realidad de la propia conciencia o imposibilidad de salir del *cogito*?

Hemos visto que Sartre pertrecha al *cogito* prerreflexivo de suficientes recursos para que nada le venga impuesto desde fuera en tanto que, los “hechos”, al individuo corresponde el asumirlos o repudiarlos; e incluso el ignorarlos, para lo cual deberá haber tomado asimismo conciencia de ellos. Ya iban en esa dirección las primeras entregas sartreanas de una frustrada psicología fenomenológica. En *L'imaginaire* distingue entre la “conciencia perceptiva” y la “conciencia *imageant*”. S'excluyen mutuamente: cuando imagino, no percibo, y viceversa. Pero esta incompatibilidad entre (ambas) formas de conciencia no representa ningún obstáculo para que el sujeto sepa si sus objetos son reales o imaginarios. Por un lado, el mundo de la imaginación no es propiamente un mundo, pues carece de la estructura interrelacional que sí mantienen, en cambio, los objetos percibidos, y por tanto, reales: « La “mondanité” de l'image rêvée ne consiste pas dans une infinité de relations qu'elle soutiendrait avec d'autres images. Il s'agit simplement d'une propriété immanente de l'image onirique; il y a autant de “mondes” que d'images. »⁵⁸ Por otro, y a mi juicio radica ahí lo decisivo, el *pour-soi* es conciencia no-tética de que está imaginando; luego, conciencia *irréfléchie* en que se apoya la subsiguiente reflexión. Con la primera medida Sartre establece la objetividad de lo imaginario, en lugar de remitirlo a unas supuestas condiciones mentales que harían de la imagen una especie de percepción borrosa o degradada –según la tradicional epistemología de la representación. No obstante, contra el subjetivismo psicológico que recubre la contingencia de una falsa necesidad (sometiendo la libertad a leyes), la indudable eficacia de la “intencionalidad” fenomenológica sólo confiere objetividad por igual a ambas formas de conciencia –tanto la imaginativa como la perceptiva– mediante la reflexión, o sea, no sin la posibilidad de referirlas y compararlas entre sí. Disintiendo de esto último, Sartre rehuye hasta tal punto cualquier interferencia del *être-pour-autrui* en la libertad de conciencia al imaginar, que incluso la pone a salvo de la intersubjetividad (según él, ya contenida en la reflexión pura husserliana) al aducir que « les mots du langage intérieur ne sont pas des images; il n'y a presque pas d'images verbales ». Es más, dicha asimetría no se cumple en total perjuicio de la imagen: « il y a beaucoup d'images sans mots ».⁵⁹ De esta suerte, se posterga el lenguaje compartido por partida doble: aparte de que la imaginación se eman-

⁵⁷ *Ibid.*, p. 33.

⁵⁸ *L'imaginaire*, p. 323. El sueño como modelo relevante de conciencia *imageant*.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 166 y 168.

cipa de él, queda esbozado otro tipo de lenguaje. Y ambos frentes, gracias a su previa distinción, se refuerzan mutuamente.

Con esta segunda medida concerniente al lenguaje, Sartre no se limita a preservar íntegra la libertad de la conciencia *imageant*. También ratifica su tesis de que las imágenes, a diferencia de los datos perceptivos, no aportan nuevos conocimientos; salvo cuando apuntan —desde luego sin proponérselo (« il n'est aucune conscience qui vise à sa suppression en tant que telle. »)⁶⁰— a ser sustituidas por el concepto: « Mais on ne saurait jamais trouver aucune voie de passage qui permette de s'élever progressivement de l'irréflexion à la pensée réfléchie, c'est-à-dire de l'idée comme image à l'idée comme idée. »⁶¹ En suma, puestos a subrayar la pobreza epistemológica de la inmanencia en el caso específico de los objetos imaginarios, hacía falta divorciar las imágenes de la exterioridad del lenguaje, siempre gravado con un plus en el que el sujeto puede aprender lo suyo, esto es, infinidad de cosas. Quizá por este motivo, a lo largo de *L'imaginaire* Sartre prefiere ilustrar su teoría con ejemplos sacados de las artes plásticas más que de la literatura. A fin de cuentas permanece bajo el cetro cartesiano: « Nous nous étions placés sous le signe de Descartes parce que Descartes est un penseur à explosions. »⁶² Al principio, la mirada y el espacio.

Sartre ya no toma a las imágenes por meras representaciones mentales, pero sigue considerándolas aisladamente. Al parecer, el método halla su razón de ser en la inexistencia de un mundo de la imaginación a falta de la totalización creadora de sentido, de modo que los objetos imaginarios se dan efectivamente aislados. La “atmósfera” de cariz mágico que envuelve a cada uno de ellos suplanta sus relaciones con los demás. Amparándose en tal descripción fenomenológica, el autor pretende asegurarse de que incluso el individuo esquizofrénico tenga conciencia no-tética de sus alucinaciones como carentes de realidad alguna. Puede que, de cuando en cuando, un instante de lucidez le ponga en contacto con el mundo real. Puede asimismo que no logre persistir en su alucinación en la medida en que no puede temporalizarla. Pero, sea como fuere, Sartre califica a la realidad de *index sui*; igual que la verdad de Spinoza —explícita—, una vez “percibida” se disipa el engaño.⁶³ En resumen, el loco se conecta y desconecta del mundo real por mor de la *instantaneidad* de su conciencia (de) existir; aunque solamente en tanto que ésta nunca deja de perseguir un *sentido* procurando totalizarse como conciencia del mundo.

En mi opinión, de lo expuesto se infiere que la crítica de Sartre a Descartes resulta poco satisfactoria, sobre todo si tenemos en cuenta que su propia ontología reproduce el pertinaz dualismo. Contra Descartes afirma la

⁶⁰ *L'être et le néant*, p. 138.

⁶¹ *L'imaginaire*, p. 223.

⁶² *Carnets de la drôle de guerre* III, p. 284.

⁶³ *L'imaginaire*, p. 314.

corporeidad de la conciencia, y le observa que el *cogito* originario no es el conocimiento de sí mismo, sino la conciencia (de) existir. Sin duda, las dos enmiendas indicadas confluyen, dado que el *pour-soi* ek-siste corporalmente y existe su cuerpo. Pero esta última conjunción gramatical (desdoblamiento conceptual, al cabo) nos advierte también de algo irreconciliable entre la *espontaneidad* de la conciencia de sí y la *afectividad* de la conciencia del cuerpo. Para mayor desconcierto, vinculadas a tal dicotomía hay otras tantas —instantaneidad y temporalización, acción y deseo, proyecto racional y proyecto emocional, etc.— entre las cuales no media, sin embargo, correspondencia unívoca.

Descartes dudaba de la existencia de su cuerpo, y como la respuesta dependía del yo pensante, le preocupaba por encima de todo si al dejar de pensar dejaría de existir. Sartre reconoce ya en el mismo cuerpo-para-sí o cuerpo-existido la capacidad de discernir entre lo real y lo imaginario porque gracias a él, a su facticidad que el *pour-soi* comparte, éste distingue entre lo posible y lo real. Con todo, la duda cartesiana vuelve tras el rodeo: ¿qué certeza me brinda el cuerpo-para-mí de su/mi propia existencia?, ¿cómo saber que no lo estoy imaginando? La imaginación *néantise* el mundo entero —de ahí su gran libertad— sólo que lo hace desde un determinado punto de vista. Cuando imagino un centauro, niego el mundo real en el mismo acto de “ponerlo”, ya que ese mundo que hago aparecer ante mí no admite dentro de su sistema de relaciones aquel ente imaginario: « Pour que le centaure surgisse comme irréel il faut précisément que le monde soit saisi comme monde-où-le-centaure-n'est-pas, et ceci ne peut se produire que si différentes motivations ont amené la conscience à saisir le monde comme étant précisément tel que le centaure n'y ait point de place. »⁶⁴ Luego, salta a la vista que no puede significar lo mismo (salvo, quizá, en literatura) negar el mundo-donde-el-centauro-no-es que negar el mundo-donde-el-agua-no-es. De otorgar a ambas negaciones idéntico alcance, con la segunda estaría poniendo un mundo del que no tengo experiencia; mientras que del mundo sin centauros sí la tengo. Por ello debo negar el mundo si quiero imaginar dicho ser fantástico, y entonces, al imaginarlo, me quedo sin mundo en sentido propio (no hay un mundo de la imaginación). Pero el agua no es irreal igual que el centauro; éste no existe. En cambio, el agua no se reduce a producto de mi imaginación, aunque pueda imaginarla —como objeto irreal en tanto que imaginado—⁶⁵ si la echo eventualmente en falta. Parece, en fin, que hasta aquí nuestra comparación se sostiene. Ahora bien, ¿en cuál de las dos opciones se inscribiría la negación del mundo-donde-yo-no-soy? En principio, me consta que nunca he tenido ni tendré experiencia de un mundo en el que yo

⁶⁴ *Ibid.*, p. 355.

⁶⁵ « Si le tableau brûle, ce n'est point Charles VIII en image qui brûle mais simplement l'objet matériel qui sert d'analogon pour la manifestation de l'objet imagé. Ainsi l'objet irréel apparaît d'un seul coup comme hors d'atteinte par rapport à la réalité. » *Ibid.*, p. 352.

no esté (sea). Viene a confirmarlo por oposición el aserto sartreano de que la conciencia no muere, y cuya certidumbre proviene de una experiencia “inmediata”: la del absoluto de existencia en que el *pour-soi* consiste. Por tanto, yo no soy —como el centauro— una entidad imaginaria. De hecho, ni siquiera puedo imaginarme —como el agua cuando estoy sedienta— ya que soy pura presencia ante mí misma.

Aun así, no formo parte del mundo, a diferencia del agua. No soy —*au-milieu-du-monde*— uno de sus objetos. Aunque mi no-serlo tampoco se parece al del centauro, dado que el ser consciente ek-siste —*dans-le-monde*. En realidad, mi cuerpo sólo deviene objeto para mí a través del Otro, especialmente en cuanto me “mira” para convertirme en instrumento de sus propios fines. Si no, en ausencia de los demás, mi cuerpo lo existo; ni cabe decir que soy consciente de él, porque él es / soy yo: « Le corps ne saurait être *pour moi* transcendant et connu; la conscience spontanée et irréfléchie n’est plus conscience *du corps*. »⁶⁶ Existo mi cuerpo como afectividad originaria, para lo cual no he menester testigos. Mi dolor, nadie sino yo misma puede afirmarlo o negarlo. No obstante, la conciencia irreflexiva del dolor —según Sartre— se da con intermitencias; que obedecen —deduzco— a la instantaneidad propia de toda conciencia no-tética. Por tanto, la continuidad se la presta el sujeto mediante la reflexión impura o cómplice; es decir, al degradarse la espontaneidad de la conciencia originaria en estado psíquico. El dolor se sustantiva entonces en “mal”: « Une douleur qui se donne par élancements suivis d’arrêts n’est pas saisie par la réflexion comme pure alternance de consciences douloureuses et de consciences non douloureuses: pour la réflexion organisatrice, les brefs répit *font partie* du mal, comme les silences *font partie* d’une mélodie. »⁶⁷ En alusión al racionalismo de tradición cartesiana puede afirmarse que la garantía de que al dejar de padecer no dejo de existir me viene del Ego.⁶⁸ Sólo que, desplazado éste por la originariedad del *cogito* prerreflexivo, se pierde hasta la certeza cartesiana de estar dudando. Más acá de toda duda, antes de ella, está la conciencia del propio existir. Y aunque desborda la facticidad corporal, dicha conciencia se muestra incapaz de expresarse cuando el cuerpo calla, ya que únicamente lo desborda al precio de no ser nada (*rien*) en sí misma: « La conscience (du) corps est latérale et rétrospective; le corps est le *négligé*, le “*passé sous silence*”, et cependant c’est ce qu’elle *est*; elle n’est même rien d’autre que corps, le reste est néant et silence. »⁶⁹

⁶⁶ *L’être et le néant*, p. 369.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 375.

⁶⁸ “Pues el ignorante, aparte de ser zarandeado de muchos modos por las causas exteriores y de no poseer jamás el verdadero contento del ánimo, vive, además, casi inconsciente de sí mismo, de Dios y de las cosas, y, tan pronto como deja de padecer, deja también de ser.” B. Spinoza, *Ética*, V, escolio prop. 42.

⁶⁹ *L’être et le néant*, p. 369.

Recapitulemos, pues. La conciencia se constituye tal por *néantisation* del propio cuerpo, trascendiéndolo al actuar (*agir*). Incluso el dolor, pese a ser “sufrido” o padecido, sólo lo experimentamos activamente, en el mundo. Se nos aparece en éste a modo de resistencias objetivas y/o externas (la afeción ocular, como visión borrosa); resistencias que nos indican, por otro lado, el grado de realidad, es decir, de nuestro contacto con lo real. En definitiva, Sartre procura conciliar la *actividad* propia del ser consciente con su *afectividad* originaria, la conciencia no-tética de sí mismo con la conciencia del cuerpo. Según vimos, elige la “cenestesia” de mediadora. A ella remite el lenguaje motor (mal llamado habitualmente lenguaje “interno”) que subyace a la formación de imágenes. Por ella sabrá el individuo que está imaginando, si no nota resistencia alguna en el mundo.

Pero recuérdese asimismo que el cuerpo posee una dimensión futura de corto alcance. Sartre parece reservarle únicamente contextos técnicos muy precisos, dentro de los cuales encarna el pasado “inmediato” (« il est le Passé immédiat en tant qu’il affleure encore au Présent qui le fuit »).⁷⁰ En efecto, ¿qué podría indicarme mi cenestesia, por poner un ejemplo, de mi proyecto de llegar un día a pilotar aviones? Poca cosa, excepto quizá el avisarme de que deberé tomar píldoras contra el mareo. Luego, mucho menos puedo esperar que me convenza de que mi yo no es imaginario. Por lo demás, Sartre se abstiene de asignar tal cometido a la reflexión pura, no porque adquiera su pureza abstrayendo del cuerpo, que no lo hace, sino porque éste —en gran medida un freno del que el *pour-soi* tiene que huir hacia delante— nunca podría alcanzar a aquélla en su temporalización a largo plazo, y en general de por vida.⁷¹

El autor censura a Husserl la instantaneidad a que conduce su reflexión pura en el cuasi-conocimiento del Ego. Sin embargo, cuesta entender cómo, si no es instantáneamente —ya que así procede la conciencia no-tética de sí— podría el individuo sospechar que está imaginando aun cuando la humanidad le asegurase lo contrario. Sin lugar a duda, debiera apreciarse la oportunidad de tal sospecha una vez se ha establecido la condición social del ego, pero también que éste queda atrapado en la “temporalidad psíquica” —sólo una mala imitación de la “temporalidad originaria”—, como producto que es de la reflexión impura (de sobrenombre “cómplice”, según todos los indicios, por encontrarse ya a medio camino del *être-pour-autrui*). Y cabe aún formularlo con mayor contundencia: ¿se percataría el individuo de que todo cuanto sabe lo imagina si la realidad-humana se cifrase en una mera fantasía de la cual él participa, es decir, si la propia razón fuera un sueño? ¿Resulta imposible acaso que la humanidad entera se engañe? Tras aceptar que los entes imagi-

⁷⁰ *Ibid.*, p. 366.

⁷¹ En Sartre, la reflexión pura conduce a la autenticidad. Su pureza no es contemplativa: « Mais c’est que la réflexion n’est pas contemplation. Ce qu’elle est c’est volonté. » *Chahiers pour une morale*, p. 495.

narios acusan autorreferencialidad, nos asalta la idea de si hay algo más inmanente que la razón misma, cuando menos desde que Hegel la entregó a la Historia.

Sartre distingue entre verdad y realidad. La *verdad* es lo que parece, en tanto que las apariencias no engañan. Por contra, la *realidad* se torna a veces falsa. Y siendo la verdad histórica, luego humana, la falsa condición de lo real puede llevar a la humanidad hacia una verdad destructiva que, en lugar de identificarse con la historia, la impida por anulación de la libertad —incluso quizá hasta la catástrofe: « La liberté pose en surgissant la possibilité que le monde rende la liberté impossible. Et cette possibilité n'est pas pure limite abstraite mais *il est vrai* que le monde peut toujours rendre certaines libertés impossibles (conjonctures mortelles, esclavage) et qu'il peut devenir tel (mort de la Terre) que toute liberté y soit impossible désormais. »⁷²

Atentaría lo mismo contra la libertad una realidad-humana simplemente imaginaria. Si existen realidades falsas que siguen siendo realidad, ello se debe a que ésta consiste en la experiencia que cada cual tiene de la verdad. Ahora bien, según como se lleve a cabo la experiencia, se demostrará impotente para dar un giro a esa verdad que perjudica a los hombres y que, no obstante, ellos habrán desvelado (la verdad es desvelamiento del Ser) con toda libertad.⁷³ Volvamos, pues, ahora sobre la pregunta. Supuesto que la historia consistiera en un relato que va imponiéndonos su propia temporalización a medida que avanzamos y nos adentramos en ella, el individuo podría reaccionar de dos maneras, opuestas pero no excluyentes. Una se reduciría al padecimiento (« le corps psychique est *souffert* »),⁷⁴ actitud pasiva con que la afectividad originaria se rebelaría, empero, contra su entorno sociohistórico. En esta situación, el *pour-soi* ya no conseguiría dejar atrás su sufrimiento, porque la trascendencia ha de efectuarse en-el-mundo, por medio de las técnicas humanas, que de nada servirían entonces al formar parte del engaño. Con su espontaneidad degradada, el individuo andaría sujeto a la náusea que le provoca un mundo mágico en el que no se retraería de creer, ya que la conciencia emocional implica adhesión —para bien o para mal— a sus objetos.

La alternativa a la náusea pasaría por acomodarse a la temporalización intrínseca al relato, el cual se beneficiaría de la colaboración voluntaria del individuo, y éste, a cambio, sería consciente de que está imaginando.⁷⁵ Pero, para ello, su actividad *néantisante* tendría que aplicarse a la propia afectividad hasta desplazarla, o mejor dicho, hasta desplazarse a su respecto. Y de

⁷² *Vérité et existence*, p. 125.

⁷³ Para las relaciones entre verdad y moral: M. Rius, "El existencialismo no era un humanismo".

⁷⁴ *L'être et le néant*, p. 377.

⁷⁵ Esta sería quizá, en *La nausée*, no la solución final consistente en escribir una novela, pero sí la medida transitoria de Roquentin al ir plasmando sus experiencias en un diario.

esta suerte, la creencia afectiva que caracteriza al mundo mágico sería sustituida por la *falta de adhesión* propia de la mala fe. Luego, se instauraría una concepción de la verdad como mero criterio, que se ceñiría a buscar una *evidencia no persuasiva*: « La mauvaise foi est consciente de sa structure et elle a pris ses précautions en décidant que la structure métastable était la structure de l'être et que la non-persuasion était la structure de toutes les convictions. »⁷⁶

Se trataría seguramente de un efecto inevitable, porque si la historia es un relato, el mundo no es una novela que nos permita entradas y salidas a discreción. Con todo, un claro exponente de la situación descrita nos lo ofrece el talante común al “pluralismo” democrático: « La mauvaise foi saisit des évidences, mais elle est d'avance résignée à ne pas être remplie par ces évidences, à ne pas être persuadée et transformée en bonne foi: elle se fait humble et modeste, elle n'ignore pas, dit-elle, que la foi est décision, et qu'après chaque intuition, il faut décider et *vouloir ce qui est*. Ainsi, la mauvaise foi dans son projet primitif, et dès son surgissement, décide de la nature exacte de ses exigences, elle se dessine tout entière dans la résolution qu'elle prend de *ne pas trop demander*, de se tenir pour satisfaite quand elle sera mal persuadée, de forcer par décision ses adhésions a vérités incertaines. »⁷⁷ Ni que decir tiene que este comportamiento socava la noción sartreana de *engagement*. Así pues, al mismo tiempo pone en entredicho el objetivo humanista a que dicha noción apunta, al menos según la interpretan quienes no paran de reclamar aquel objetivo desde su propia equiparación entre humanismo y democracia.⁷⁸

A tenor de lo expuesto, la obligada superación de la mala fe, que Sartre denomina *autenticidad* invocándola no sin cierto recelo (« en un sens, l'authenticité est affaire de journal intime »),⁷⁹ deberá tener lugar —si acaso, en un viaje de vuelta— más acá del lenguaje y su intersubjetividad. Quizá convendría salvaguardar la *no-simultaneidad*, cuya experiencia tilda el autor de calvario.⁸⁰ Si « il y a un *ceci* [el objeto todavía innominado] parce que je ne suis pas encore mes négations futures et que je ne suis plus mes négations

⁷⁶ *L'être et le néant*, p. 104. La mala fe se toma, pues, como un *dato objetivo* su propia estructura especular, de *reflet-reflétant*. *Ibid.*, p. 112.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 103.

⁷⁸ Es el caso de Alain Renaut, antes citado.

⁷⁹ *Carnets de la drôle de guerre*, annexe V, p. 646. O también: « C'est vrai, je ne suis pas authentique. Tout ce que je sens, avant même que de le sentir je sais que le sens. Et je ne le sens plus qu'à moitié, alors, tout occupé à le définir et à le penser. » *Ibid.*, III, p. 254.

⁸⁰ « J'imagine que si on la vivait *ici* [el frente] dans toutes ses dimensions, la simultanéité, on passerait ses journées à saigner comme un sacré-cœur, mais bien de choses nous la couvrent [...] Les évènements que j'apprends sont déjà passés depuis longtemps et même les projets à courte échéance dont on me fait part, ils sont déjà réalisés (ou ils ont échoué) quand j'en prends connaissance. » *Ibid.*, III, p. 259.

passées », ⁸¹ la completa simultaneidad —el hecho de que un mismo objeto lo sea al unísono para varias subjetividades o *pour-soi*— se revela imposible, e igual ocurre, por tanto, con la objetividad definida como pleno acuerdo entre conciencias. De ahí que, tras haber aseverado que el *pour-soi* se individualiza por su cuerpo (« le corps représente l'individuation de mon engagement dans le monde »), ⁸² Sartre se decida finalmente a contener la materia dentro del Espíritu; y no para prestarle densidad, sino introduciendo en él puntos de fuga que causan *disgregación*: « Ainsi Hegel semble avoir raison: c'est le point de vue de la totalité qui est le point de vue de l'être, le *vrai* point de vue. Tout se passe comme si mon ipséité en face de celle d'autrui était produite et maintenue par une totalité qui pousserait à l'extrême sa propre néantisation; l'être pour autrui paraît être le prolongement de la pure scissiparité réflexive [...] Ainsi naîtrait le schisme du pour-autrui; et cette division dichotomique se répéterait à l'infini pour constituer *les* consciences comme miettes d'un éclatement radical. » ⁸³ A la postre, aun cuando la realidad-humana ayuda a la conciencia solitaria a no sucumbir a su imaginación, el “escándalo de la pluralidad de conciencias” puede a su vez resultar imprescindible para salvar a la realidad-humana de sí misma, de su propio engaño.

Hemos iniciado estas páginas refiriéndonos al tan coreado humanismo sartreano. Pero lo veíamos extraviarse enseguida en una especie de fuego cruzado. Mientras que para la mayoría de sus intérpretes Sartre habría abrazado el humanismo al mismo tiempo que el marxismo, el propio autor reprocha a los marxistas contemporáneos su deje inhumano. En cuanto a la idea de *engagement*, que las lecturas humanistas ponderan como esencial, deberá reconocerse por lo que llevamos dicho que tal esencialidad no es la de ninguna solución, sino la del problema que plantea: cómo se conjuga la *espontaneidad* de la conciencia —que tiende a desolidarizarse incluso de sí misma— y la *afectividad* originaria —propensa a adherirse— que brota de su existencia corporal. Esta exigencia está relacionada con la búsqueda de la autenticidad, en cuya formulación teórica, no habiendo logrado una explicación suficiente del concepto de reflexión pura, Sartre tuvo escaso éxito, así como en su empeño de elaborar a partir de ella una moral. ⁸⁴

No obstante, las incompatibilidades entre existencialismo y marxismo, que se hicieron patentes al confiar a éste último el escape de la encrucijada a

⁸¹ *L'être et le néant*, p. 219.

⁸² *Ibid.*, p. 349.

⁸³ *Ibid.*, p. 339.

⁸⁴ « Ainsi, dans l'amour même, en son coeur, il y aura, s'il est authentique, cet être ou ne pas être et aussi une angoisse originelle qu'il ne soit pas. Et de même que l'amour est voulu dans le même temps qu'il est senti, il faudra que cette angoisse elle aussi soit voulue dans l'authenticité comme notre unique défense contre l'avenir. » *Cahiers pour une morale*, p. 493. La reflexión pura no es autoconocimiento, sino reflexión de la voluntad: « En fait, il ne suffit pas de vouloir: il faut vouloir vouloir. » *L'être et le néant*, p. 489.

que había llegado por la vía de la moral teórica, ya venían de muy lejos, incubadas en el seno del propio existencialismo. Efectivamente, era notable desde el principio una duplicidad incómoda: la intención operatoria de la conciencia siempre abocada a la *acción*, por una parte; y por otra, en el origen del proyecto existencial —luego, de la misma acción—, el *deseo* de Ser. Considerándolo bien, la duplicidad no se quedaba en el tradicional dualismo cartesiano (Sartre apela con frecuencia a la solución spinozista), sino que entrañaba un conflicto, pues el deseo, queriendo saciarse como deseo, esto es, sin cesar de serlo, desdeña el proyecto que lo satisfaría por cuanto le pondría (un) fin al transformar la pasión en acción. Sintomáticamente, la expresión concreta del deseo en las relaciones entre conciencias exige para darse el total abandono de cualquier proyecto, ya que cada conciencia no busca en la ajena nada más que su encarnación mutua.⁸⁵

En definitiva, si la posterior versión sartreana del marxismo no suturó tal escisión, sino al contrario, puede que la prórroga (*le sursis*) obedezca a que su filosofía de la historia, para apartar la tentación hacia lo inhumano de que el autor acusó a los demás marxistas, necesitaba aquella misma disparidad de las conciencias cuyo carácter irreconciliable había pensado él superar justo por su mediación.⁸⁶ En tal sentido propongo interpretar la idea defendida en *Questions de méthode* de que el existencialismo debía enriquecer al marxismo desde dentro. Con la salvedad de que enriquecer significaría ahí vaciar u horadar en vez de colmar. Tal como Sartre dejó el *en-soi* y el *pour-soi* al terminar *L'être et le néant*, asimismo su propio pensamiento se sostiene a través de la desgregación perpetua.

Obras citadas de Jean-Paul Sartre

La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques, Vrin, Paris, 2003.

La nausée, Gallimard, Paris, 2005.

Esquisse d'une théorie des émotions, Hermann, Paris, 1969.

L'imaginaire, Gallimard, Paris, 2002.

Carnets de la drôle de guerre (septembre 1939 – mars 1940), Gallimard, Paris, 1995.

L'être et le néant, Gallimard, Paris, 1996.

⁸⁵ M. Rius, *De vuelta a Sartre*, “La lenta agonía del agua”, pp. 227-263.

⁸⁶ Entiendo que la interpretación expuesta justifica la libertad con que he citado los textos sartreanos relativamente a su orden cronológico.

L'existentialisme est un humanisme, *Gallimard, Paris, 2005.*

Qu'est-ce que la littérature?, Gallimard, Paris, 2004.

Vérité et existence, Gallimard, Paris, 2002.

Mallarmé. La lucidité et sa face d'ombre, Gallimard, Paris, 1986.

Cahiers pour une morale, Gallimard, Paris, 1983.

Questions de méthode, in *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris, 1985.
