

sometidos a una lógica de las finalidades. En este sentido, tampoco habría para Sartre progreso moral, sino situaciones discontinuas en que los hombres hacen un cuadro de situación y deciden, libre y solidariamente, qué es bueno y qué es malo en el tejido de las circunstancias. Ello, claro, hasta abordar la inalcanzable Ciudad de los Fines (o de la Muerte).

No obstante, Sartre acepta la categoría de superación (*dépassement*, tal vez la clásica *Aufhebung* hegeliana). En cada época llega un momento en que los hombres imaginan superarla, superándose en ella. No se sabe claramente cuál es el contenido de la época siguiente, desde la cual la superación se verá con claridad, pero se tiene la noción del límite. Así es como el hombre es inmanente a su época, pero, a la vez, es el sujeto de la trascendencia hacia otra época, está dentro de ella en tanto sujeto a los otros, y fuera de ella en tanto será sujeto de su superación. Por ello el hombre es universal: porque es la constante superación de su finitud, la infinita superación discontinua de sus finitudes sucesivas.

Como se ve, si Sartre hace la historia (en términos existenciales) incompatible con la estructura del progreso, en cambio acepta cierta capacidad de saturación y de caducidad de las épocas históricas, de modo que éstas aparecen, se colman con sus realizaciones y exigen su superación, con la esperanza de no retornar jamás.

Estos incisos llevan a los escasos contactos y las muchas distancias entre Sartre y las visiones «orgánicas» de la historia, el psicoanálisis y, sobre todo, el materialismo histórico.

Sartre cuestiona del materialismo histórico: su economicismo, que pone fuera de la historia el agente económico y, por lo mismo, lo absolutiza (como absolutiza Hegel el espíritu que «tira» la historia hacia adelante, hacia la homeostasis de lo absoluto), en tanto rescata su aspecto dialéctico, o sea la visión del presente como violencia y negatividad, y no como sometido a un porvenir previsible e inevitable conforme a una lógica determinista; los fenómenos tienen una significación impuesta, son significación de otra cosa distinta de ellos mismos; el fenómeno inmediato tiende a ser aislado y considerado autosuficiente; la superestructura es efecto de la infraestructura; la historia contada por la sociedad es una mentira llena de enseñanzas, en que la creencia sirve para ser convertida en idea; la reducción de lo superior a lo inferior; la vacilación en definir los fenómenos (tal hecho empuja la historia hacia adelante en un sentido y la hace recular en otro sentido); los principios se sustentan en el azar aunque el método esté racionalmente fundado; lo hermenéutico: se trata de develar sentidos ocultos en las cosas; un escepticismo radical envuelto en pragmatismo: la verdad no importa, lo que importa es cambiar las cosas; negar la recurrencia del fracaso. Finalmente, la pregunta: ¿por qué nuestra sociedad necesita de una hermenéutica?

Estas objeciones se pueden extender al psicoanálisis. Como este texto no se dirige a las relaciones de Sartre con Marx y Freud, quede ahí la cosa. Baste señalar que estas objeciones son muy opinables a la luz de las muchas tendencias y matizaciones que existen tanto en el marxismo como en el campo freudiano.

De otro lado, Sartre puede coincidir con aspectos dialécticos de ambos espacios. Por ejemplo, en las consideraciones que le merece la dialéctica entre el fin y los medios. Todo fin que se alcanza se convierte en medio y se propone nuevos fines.

Esta es la constante deriva del deseo, que inventa sus objetos y no se sacia jamás, dejando de lado sus conquistas para instrumentarlas en nuevas cacerías de fines que, a su vez, cuando sean alcanzados, serán instrumentalizados, y así sucesivamente. La Ciudad de los Fines, valga la repetición, es inalcanzable, salvo fuera de la historia, en la muerte.

Lo valioso del fin es que el yo lo vive como aquello que le falta, como ese *tener que ser* que es como *ser lo que no se tiene*. A su vez, el fin es la manifestación privilegiada del otro: percibo lo que el otro quiere ser a partir de los fines inscriptos en sus palabras, sus gestos, sus signos. Estos fines, como gesticulaciones de la apetencia, van constituyendo el mundo a partir de la presencia del otro en mí, y viceversa. El fin moviliza la libertad del otro.

Una cristalización excelente del fin del otro es el llamado, expresión de una libertad en dificultades. El otro, al llamarme, me da su ser sin fines precisos, y yo comparto su libertad en la respuesta. El llamado es la base de la *reciprocidad*: el otro me constituye llamándome, yo lo constituyo contestando a su llamado.

Este reconocimiento del otro en mí y de mí en el otro convierte lo individual en universal y configura lo que conocemos por *destino*. Los hombres tenemos destino porque tendemos a la universalidad de un reconocimiento recíproco de nuestras alteridades libres. O, si se prefiere, *tenemos destino si* propendemos a tal reciprocidad. Con el agravante romántico de que la mayor parte de nuestros destinos se disputan como infinitos y eternos, en tanto sabemos oscuramente que desapareceremos tanto en lo individual como en lo específico. Somos finitos y mortales y, dueños de lo imposible, queremos variadas eternidades y variados infinitos.

Hegel acuñó aquella genialidad de que el destino era el reconocimiento de sí mismo como un enemigo. Esto puede descifrarse, por ejemplo, como lo hace Sartre: soy enemigo de mí mismo en tanto me reconozco como parte del curso del mundo, que es ajeno a mi libertad, en tanto fatalidad, en tanto extraño a mí mismo. Mi empresa de vivir está abierta y el otro la cierra, pero yo mismo soy proyecto del otro que me obstaculiza en tanto reconozco en mí el cúmulo de elementos del mundo que me carga con extrañezas.

¿Cómo supero esta relación con mi enemigo íntimo? Demandando el ser que no tengo, haciendo lo contrario de la enajenación, pidiendo apropiarme del ser ajeno. Esto se concreta por medio de los *valores*, pues valioso es lo que señalo como faltante y apetecible, deseado. Por eso el hombre es siempre más que el hombre, el deseo está más allá de lo que soy, en el horizonte del ser, espejo desmesurado donde se refleja la ubicua Ciudad de los Fines. Valor para mí es, por otra parte, fin para el otro. Un hecho para el otro que es lo que quiere mi libertad: un proceso que hace del hombre un animal hipotético. Y ello no es poco.

Algo de antropología

La búsqueda sartreana toca fondo cuando aborda el sujeto de la moral, o sea, cuando encara definir al hombre. Digo que toca fondo porque, desde allí, en lugar de

profundizar el combate entre la moral y la historia, empieza a recular hacia el ser en general y su modelo secreto, es decir, Dios, que es donde se sale por la puerta de entrada.

Los abordajes sartreanos a la figura del hombre son múltiples. Algunos pueden ser éstos: el hombre es el animal que sabe que le ocurren cosas; el hombre es el sujeto que desea más allá de sus necesidades y que se declara insatisfecho cuando acaba de saciarse; el hombre es una falsa universalidad que oculta una profunda indeterminación; el hombre se piensa como universal porque tiene lenguaje, y por medio del lenguaje es reconocido por el otro, cuyo modelo de *tercero absoluto* es Dios y carece de reflejos, pues todo lo inventa y lo produce; es el movimiento y la nada que se proponen ser y reposar, el para-sí que busca el en-sí; es un animal intelectual porque no puede actuar inmediatamente sobre sí mismo, sino por la mediación del mundo, ya que no hay en él una naturaleza originaria donde estén, en potencia, las tareas a cumplir en el porvenir, entre ellas la principal: perderse para salvar el ser, que es puesto en entredicho por la aparición de la existencia; gratuita y contingente, su existencia es perpetua revelación, y en ello reside la clave de su historicidad, ser el curso del mundo que es, a su vez, su obra perpetuamente puesta en cuestión aun cuando renuncia a cuestionar.

Dejo al lector desovillar estos acertijos, pero no sin antes recordar que la última definición del hombre contenida en los *Cahiers* vuelve al modelo de Dios ausente, como si se tratara de llenar el hueco, de salir de la orfandad convirtiéndose en padre según el paradigma del Dios Padre:

El hombre encuentra que es el heredero de la misión de Dios muerto: sacar al ser de su hundimiento perpetuo en la absoluta indistinción de la noche. Misión infinita (pág. 510).

Es éste un campo familiar a Sartre, un humanista preocupado por la ontología, antropólogo del ser u ontólogo del hombre, según se prefiera, preferentemente dirigido a estudiar lo humano a partir de la alteridad, de aquello que es lo otro del hombre (y lo otro en general), condición de identidad y de trascendencia. Trascender es ir de lo uno a lo otro: transitar hacia lo extraño.

El otro es una de las recurrencias de la filosofía existencial y lo que suele categorizarla como cristiana, si por cristianismo entendemos la sacralización del otro por medio del don y de la pérdida placentera, que suele denominarse sacrificio. Lo sacro para el cristiano es la segunda persona, el tú a quien se ama como al yo.

Este es un nuevo escenario dramático en la meditación sartreana, pues del otro depende mi ser y de esta dependencia depende, por paradoja, mi libertad. El otro me constituye en mi identidad, pues me distingo a partir del otro y me concibo como un otro que el otro no percibe. En este juego de ocultamiento y mostración ante el otro, existo yo.

El otro es el modelo de mi conciencia, en tanto objeto de mi percepción que me permite imaginarme como objeto de su percepción. Mi conciencia lo impregna como la suya me impregna. Pero es también el inconsciente freudiano, tal como, seguramente, por aquella época, ya empezaba a entenderlo Jacques Lacan. Soy porque me miras, eres porque te miro, pero no puedo ser tu conciencia, ni tú ser la mía: otro,