

ACA-T-22



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

Escuela Nacional de Estudios Profesionales
"ACATLAN"



"EL PROBLEMA DE LA ALIENACION EN SARTRE"

Núm. 8157715-2



T E S I S

Que para obtener el Título de:

LICENCIADA EN FILOSOFIA

Presenta:

MARIA ELENA PALACIOS PRADO

M-0093218



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

" Siempre hay tanto que agradecer y a quienes agradecer que es difícil aceptar esa responsabilidad, pero, cuando hay que hacerlo se piensa en los primeros que contribuyeron a la realización de tu objetivo;

a tí ESTHER, madre, por llevarme nueve meses en tu seno,

por estar conmigo en mis alegrías y tristezas;

a tí ANDRES, padre, aunque ahora no estas conmigo pero dejaste una huella muy importante en mi camino;

a mis hermanos GUADALUPE y ANDRES, por estar conmigo en todo momento;

a mis amigos,

y a todos los que ahora gozan conmigo la realización de uno de mis mayores sueños;

a tí vida,

por permitirme seguir conociendo los grandes misterios que encierras....."

MARIA ELENA PALACIOS PRADO.

MI PROFUNDO AGRADECIMIENTO AL DR. GUILLERMO
GONZALEZ RIVERA POR SU PACIENCIA EN LA ASE-
SORIA DE ESTA TESIS Y POR TODOS SUS CONOCI-
MIENTOS TRANSMITIDOS.

GRACIAS.

MI AGRADECIMIENTO AL PROFESOR ALEJANDRO
SALCEDO POR LOS CONOCIMIENTOS TRANSMITI
DOS QUE HICIERON POSIBLES LA REALIZA
CION DE ESTA TESIS.

A TODOS LOS PROFESORES QUE CONTRIBUYE
RON CON SUS CONOCIMIENTOS PARA MI FOR
MACION PROFESIONAL.

"EL PROBLEMA DE LA ALIENACION EN SARTRE"

INDICE

Introducción.....p. 3

CAPITULO PRIMERO: Importancia del problema de la alienación.

 a).- Diferentes conceptos de alienación.....p. 13

CAPITULO SEGUNDO: Problemática de la alienación en Sartre.

 a).- Influencia del cogito cartesiano en la problemática sartreana:.....p. 24

 b).- Significado de la alienación en Sartre.....p. 28

CAPITULO TERCERO: El proceso de la alienación.

 a).- Conductas que adoptamos ante el otro.....p. 33

 b).- Revelación de los objetos como cuerpos.....p. 48

 c).- La conciencia del cuerpo.....p. 52

 d).- El reconocimiento del prójimo,.....p. 57

 e).- La experiencia de mi alienación.....p. 63

 f).- Importancia del concepto de libertad en la problemática sartreana.....p. 68

CAPITULO CUARTO: El origen de la alienación.

 a).- Significado de la situación alienada.....p. 85

 b).- La muerte.....p. 91

CAPITULO QUINTO: Superación de la alienación.....p. 94

CONCLUSIONES.....p.105

NOTAS.....p.111

BIBLIOGRAFIA.....p.114

A-0093218

INTRODUCCION

En la presente investigación analizaremos un problema que nos pareció importante en el pensamiento sartreano, este problema es el de la alienación.

El término alienación se ha usado en forma muy diferente, pero generalmente se han conocido a lo largo de la historia dos usos que predominan especialmente: uno de ellos se refiere a los procesos sociológicos; y otra se refiere a los estados psicológicos.

Joachim, en su libro titulado: La enajenación de Marx a la sociología moderna, sostiene que existen filósofos - como Ruso Ogurzov, (por mencionar alguno), los cuales consideran que la alienación se refiere a un proceso sociológico caracterizado por el hecho de que la actividad productiva del individuo, su trabajo y los resultados de su actividad se han vuelto independientes y han dominado al ser humano. Otros filósofos, como Seeman, definen la alienación en términos de estados psicológicos experimentados por el individuo. Definen el término como "impotencia", "falta de significado", "falta de normas", "aislamiento" y superación de uno mismo. (1)

Generalmente en estos procesos se desarrolla la "alienación". Con ello podemos llegar a una definición informal de la alienación: significa, en el lenguaje corriente, la pérdida de una facultad, de un afecto o de las facultades mentales. Sin embargo es interesante analizar el significado que ha tenido el término alienación a través de la historia.

En la edad media fue usado, a veces, para indicar un

grado de ascensión mística a Dios. Fue Ricardo de San Victor el que consideró la alienación como el tercer grado de la elevación de la mente hacia Dios, la cual consiste en que la memoria abandone todas las cosas finitas, y en la transfiguración de la mente en un estado que ya no tiene nada de humano. En este sentido la alienación era considerada el éxtasis. (2) De alguna forma el significado que se le brinda a la alienación no es, a nuestra consideración suficientemente amplio; por tanto analizaremos otros significados como el de Juan Jacobo Rousseau.

Rousseau adoptó el término para indicar principalmente la cesión de los derechos naturales a la comunidad, efectuada mediante el llamado "Contrato social".

Aunque no encontramos en la obra de Rousseau una "teoría de la alienación", sí encontramos una descripción fenomenológica de la percepción de una experiencia viviente del mundo social como algo alienado, y considerando al mismo tiempo lo poco auténtica que es la existencia humana en este mundo.

De esta manera uno de los problemas que más preocupaban a Rousseau era el de cómo resolver el conflicto entre el individuo y la sociedad. Reconoce, por tanto, que es imposible regresar a la sociedad natural, por lo que el proceso de socialización debe enseñar al individuo a someterse a las demandas de la sociedad. Desde luego que estas demandas deben tener una forma que les permita proporcionar un nuevo tipo de libertad en un nivel más alto de desarrollo.

Rousseau describe la subordinación del hombre de la siguiente manera: habla de una alienación total de cada perso-

na relacionada con el sistema social y de la transmisión de todos sus derechos a la comunidad. El término alienación es empleado aquí por Rousseau como separación. Rousseau describe el proceso de separación diciendo que aquellos que tienen el valor de dar a la gente un orden legal deben ser capaces de modificar la naturaleza humana, o sea de transformar a cada individuo. Este individuo, siendo él mismo una totalidad, debe ser traído para que pueda integrarse en un orden más alto de totalidad. Es precisamente de esta totalidad de la que el individuo obtiene su vida y su ser. Esto conduce a su vez a la sustitución de su existencia física independiente, por una existencia parcial y moral. (3)

Por otro lado, Hegel es otro de los filósofos que utiliza el término alienación, dándole un significado diferente al establecido por los anteriores filósofos. En Hegel el término significa el extrañamiento de sí mismo, de la conciencia, la cual se considera como una cosa. "Este extrañamiento constituye una fase del proceso que va de la conciencia a la autoconciencia, pone ella misma la coseidad, de lo que resulta que esta alienación no sólo tiene un significado negativo sino también positivo, y esto no sólo para nosotros o en sí, sino también para la autoconciencia misma". (4)

Para Hegel el objeto tiene un aspecto negativo, sin embargo al autosustraerse tiene un significado positivo, o sea la conciencia en sí misma; esto se debe a la alienación misma. Efectivamente, en la alienación, la concien-

cia se pone asimismo como objeto, en la virtud de la inescindible unidad del ser para sí, pone al objeto como sí misma, en tanto que por otra parte, queda por este acto, contenido el otro momento donde ella ha extraído y a su vez retomado en sí misma esta objetividad, por tanto en su ser otro como tal cerca de sí, este es precisamente el movimiento de la conciencia, la cual en tal movimiento significa la totalidad de los propios movimientos.

Este concepto que es considerado puramente especulativo es adoptado más tarde por Carlos Marx en sus escritos de juventud, para describir la situación del trabajador en el régimen capitalista.

Según Marx, Hegel ha cometido el error de confundir la objetivación, el cual es el proceso por el que a través de él, el hombre se convierte en objeto. Esto significa que se expresa o exterioriza, en la naturaleza, por medio del trabajo, con la alienación, que es el proceso por el cual el hombre resulta extrañado a sí mismo hasta el grado de no reconocerse. La objetivación no es un mal o una condena que constituya el único cambio por el cual el hombre pueda realizar su unidad con la naturaleza, la alienación es en cambio "el daño o la condena mayor de la sociedad capitalista". (5) Es así como la propiedad privada produce la alienación del trabajador, por un lado, porque escinde la relación del obrero con el producto de su trabajo (el cual pertenece al capitalista), y por otro porque el trabajo resulta externo al trabajador y no pertenece a su personalidad, en consecuencia ello no se realiza en su trabajo sino que se niega, experimenta una sensación de malestar. --

Dentro de la sociedad capitalista el trabajo no es voluntario, sino que es constreñido, porque no es la satisfacción de un deseo sino solamente un medio para satisfacer otros deseos. De esta forma el trabajo externo, el trabajo en el cual el hombre se enajena, es un trabajo que implica un sacrificio y una mortificación, desde luego para el trabajador.

El uso que se le ha dado al término alienación en este caso, se ha hecho una cultura contemporánea, no únicamente por lo que se refiere a la descripción del trabajo obrero en ciertas fases de la sociedad capitalista sino también con referencia a la relación entre el hombre y las cosas en la edad de la técnica; pues parece que el predominio de la técnica enajena al hombre en el aspecto de que con ello tiende a convertirlo en una máquina. Cabe mencionar que Marx no ve el desarrollo de las "fuerzas productivas" como la base de la enajenación, ya que de ser así su crítica se hubiera dirigido contra el proceso de industrialización, se refiere estrictamente al mal uso que se le ha dado a este desarrollo; el cual se ha utilizado para la explotación del hombre por el hombre.

Por tanto podemos decir que la alienación es estar o hallarse en otro, siendo este otro algo aieno. Es una transformación de los productos de la actividad humana (los productos del trabajo, relaciones sociales y políticas, normas de conducta, teorías científicas, etcétera) así como las propiedades y capacidades humanas en algo independiente del hombre, ajeno a él y que de alguna forma lo domina. "La alienación es un momento transitorio en la historia de la

sociedad, engendrado por la división del trabajo, como resultado de la cual las relaciones sociales entre las personas - que establecen de manera espontánea y escapan a su control: cada tipo de actividad (el trabajo productivo, la ciencia, el arte, la dirección) se convierte en estas condiciones en monopolio de un grupo aislado de personas, en algo ajeno a los demás miembros de la sociedad". (6)

Es así como llegamos a explicar el término "alienación" el cual adquiere características diferentes a través de la historia, sin embargo llegamos a un significado, podríamos decir general, del mismo. Este último significado es el que nos interesa retomar, pues con ello abordaremos el problema que nuestra investigación se propone desarrollar que es el de la "alienación en Sartre".

Quizá nos preguntemos por qué fue elegido Sartre para desarrollar esta investigación y no analizar a Marx, Hegel, o algún otro filósofo que se preocupe también del problema. La respuesta es sencilla, el no haber analizado la alienación en otros filósofos no significa que carezcan de importancia este análisis, simplemente nos pareció interesante llegar a un concepto diferente de la alienación, pues, aunque Sartre retoma ciertos elementos de los filósofos anteriores se plantea una nueva problemática; la superación de la alienación. A pesar de que Marx ya había otorgado sugerencias de las mismas sin embargo, Sartre explica el problema de modo distinto; es lo que pretendemos desarrollar en nuestra investigación.

Sin embargo es importante señalar que otros investigadores también se han ocupado del problema de la alienación en-

Sartre, entre ellos se encuentra Pietro Chiodi. Chiodi analiza la importancia del problema de la alienación en Sartre mencionandola como factor central para analizar la com penetración del existencialismo con el marxismo. Chiodi dice: "El análisis de los distintos aspectos hasta ahora exa minados del pensamiento del último Sartre nos ha puesto -- constantemente ante alternativas condicionadas por la in-- terpretación del papel desempeñado por la acción de la a-- lienación. La teoría de la alienación desempeña en la crí-- tica una función central y enigmática. Las razones de este carácter central son bastante claras. En un intento de com penetración de existencialismo y marxismo, ninguna acción-- podrá servir mejor que ésta de elemento de conexión y dis-- criminación al mismo tiempo. Las razones de esta enigmati-- cidad son más complejas y se refieren más bien a los presu puestos que al planteamiento del intento." (7)

El planteamiento de Chiodi es muy claro al establecer la importancia del concepto de alienación en Sartre, que -- de alguna forma el proceso de desarrollo de la alienación-- se establece como un sujeto alienado que posteriormente al al canzará la desalienación en cuanto reconozca al prójimo -- también como sujeto.

Jorge Martínez Contreras también analiza la aliena-- ción en el pensamiento sartreano. El considera que: "Este-- análisis pretende construir un estudio general de la filo-- sofía de Sartre, partiendo del fundamento de su antropolo-- gía filosófica sintetiza, desde nuestro punto de de vista, lo fundamental de su pensamiento". (8)

En esta investigación tratamos de presentar diferentes perspectivas en el problema de la alienación. Estas nuevas perspectivas quedan establecidas en el desarrollo y solución del mismo. A lo largo de la presente investigación se puede observar el análisis histórico del problema de la alienación, así como los más destacados pensadores del problema, con la finalidad de asentar los antecedentes de la misma; así como de observar de qué forma estos conceptos influyen en el pensamiento sartreano.

En el segundo capítulo analizaremos lo que para Sartre significa alienación; considerándolo éste el problema central de nuestra investigación.

Esto nos va a conducir al análisis de otro aspecto del problema, que es el de cómo se va a establecer el proceso de alienación, esto es, de qué manera se va a desarrollar este proceso y los obstáculos por los que atraviesa.

La última parte de este trabajo está dedicada a analizar la superación de la alienación en Sartre. Desde luego que cabe recordar que no es un proceso fácil pero esta desalienación implica una superación de la realidad humana.

El reconocimiento que realiza el hombre de su prójimo, no como un objeto más en el mundo sino como parte de esa realidad humana, constituye el punto clave para la superación de la alienación.

De acuerdo con las explicaciones dadas acerca de lo que trataremos en esta investigación pretendemos llegar a la solución de la problemática expuesta; por lo que maneja-
mos la hipótesis de que la solución a la cual se llega es la identificación del prójimo como sujeto, esto es la del

reconocimiento del otro. Esto lo sabremos cuando lleguemos al término de la explicación del proceso.

Para observar la comprobación de esta hipótesis utilizaremos una metodología que de alguna forma nos ayudará a encontrar las respuestas que buscamos a la preguntas; ¿qué significa la alienación en Sartre? y ¿cómo puede superarse la alienación en Sartre?. La metodología -- que nos proponemos es: partir de los antecedentes históricos de la alienación con la finalidad de adquirir características importantes sobre la misma y avanzar hasta alcanzar la explicación que expone Sartre sobre el problema, así como alcanzar la explicación que da sobre la superación de la alienación.

Dicho lo anterior pasaremos a proceder al análisis de la alienación con nuestro primer capítulo.



CAPITULO PRIMERO:
IMPORTANCIA DEL PROBLEMA DE LA ALIENACION

La alienación forma parte de la realidad humana, de tal modo que impide que se realice, ya que en estas circunstancias la realidad humana se identifica con los objetos del mundo siendo tratada como tal.

La alienación se presenta cuando el sujeto no es consciente de la presencia del otro. Con ello decimos que la existencia del otro suscita el problema de la alienación; ya que el sujeto al no ser consciente de la naturaleza del otro lo confunde como un ser igual a los seres existentes en el mundo, esto es: como objeto en el mundo.

Es necesario, por tanto, pensar y reflexionar sobre la alienación para descubrir que el sujeto puede, a través de un proceso de superación llegar a ser consciente de la naturaleza del otro.

Tratemos ahora de observar algunas de las concepciones acerca de la alienación para ubicar la importancia de este problema.

A).- Diferentes conceptos de alienación:

En la introducción observamos algunos antecedentes de la alienación; en este primer capítulo analizaremos algunos conceptos de la alienación, los cuales nos servirán para abordar el problema que nos ocupa: la alienación en Sartre.

Comenzaremos este análisis explicando la concepción de la corriente filosófica denominada "realismo".

El realismo lo conocemos como una corriente filosófica que nace en Europa Occidental en la época medieval y como principal representante se encuentra STO. Tomás de Aquino.

no. Aunque el primero en adoptarlo fue Silvestre Mazolino de Prieria.

El realismo dice que el "otro" se va a dar, ya que es lo más real que pueda existir. El "otro" es una sustancia pensante estructurada de la misma esencia que yo y además encuentro sus estructuras esenciales en mí.

Vemos que la alienación se funda principalmente en toda la problemática que se establece entre mi yo y el yo ajeno, es decir la relación que puedo establecer entre mi alma-cuerpo, y el alma-cuerpo del otro.

Así el realismo establece que el alma del otro está separada de mi alma. Esta separación se transmite a su vez por la separación que existe entre mi alma y mi cuerpo; la separación que existe entre mi cuerpo con el cuerpo del otro, y además la separación que se da entre el alma y el cuerpo del otro. Asimismo al estar separadas cada alma (mi alma y el alma ajena respectivamente) por los cuerpos que son distintos, no se puede establecer ninguna presencia inmediata entre ellas.

Por tanto, para el realismo, el cuerpo que está presente no es el cuerpo del otro sino un cuerpo cualquiera.

Las opiniones que aporta el realismo no nos brindan una explicación amplia del término "alienación", por tanto recurriremos al Idealismo, ya que también se ocupa del problema de la existencia del prójimo. El idealismo explica que si el cuerpo es un objeto real el cual actúa sobre la sustancia pensante, entonces el prójimo se convierte en simple representación cuya existencia es mediada por el conocimiento que de ella tenemos.

Más específicamente encontramos el planteamiento de esta problemática en el idealismo kantiano. Kant nos dice que el prójimo es dado a nuestra experiencia, considerándolo como un objeto particular.

Kant se apoya en su teoría de la causalidad para explicar la relación que se da entre "yo y el otro". La causalidad enlaza fenómenos, los cuales son los que precisamente se aparecen, pues las actitudes que pueda tener el otro (ya sea cólera, vergüenza, etcétera.) son fenómenos, y las reacciones que yo tengo hacia esos fenómenos (de percibir la experiencia furiosa en el otro, o la rojez de su rostro) son diferentes. Kant nos muestra la importancia de esta teoría para poder percibir estos fenómenos. "Así pues sólo porque sometemos la sucesión de los fenómenos, y por ende toda alteración a la ley de la causalidad, es posible la experiencia misma o sea el conocimiento empírico de los fenómenos; por consiguiente estos mismos, como objetos de la experiencia, no son posibles más que por esa misma ley". (9)

Sin embargo la relación que se establece entre estos fenómenos tiene que darse en fenómenos semejantes, - esto significa que el fenómeno que el otro experimenta - debe ser el mismo que yo experimento.

Por lo general el idealista no explica qué es lo que sucede realmente con el prójimo; considera por un lado - que el prójimo es inútil para la constitución de mi experiencia y, por otro lado, pone una comunicación real y extra empírica entre las conciencias.

Lo que podemos rescatar de ello es que realmente el prójimo es el otro, es decir, el yo que no soy yo, por tanto observamos aquí una negación como estructura del ser otro. Esto significa que entre el otro y yo existe una separación que es dada por la nada.

Por lo tanto para el idealista aparece un tercero - el cual nos debe presentar la negación de exterioridad.

Observamos, pues, que tanto el yo como el prójimo - no se pueden considerar como seres separados, por tanto se va a tratar de dar el estudio de estas substancias a partir de una relación mutua.

Husserl, en las Meditaciones Cartesianas, también se ocupa del problema de la alienación. Para él el otro no está presente en el mundo como una aparición concreta y empírica sino como riqueza del mundo y como condición permanente de la unidad, considera que el prójimo es una substancia necesaria para la construcción de mi yo. Por tanto si pongo la existencia del otro en duda, entonces tendría que dudar también de la existencia de mi yo. Por lo que el ego de otro y mi ego aparecen al mismo tiempo en el mundo y a la vez la existencia del prójimo en general da lugar a la constitución de cada uno de los egos.

Para Husserl cada objeto, lejos de estar constituido por una simple relación con el sujeto, aparece en mi experiencia concreta como polivalente; se da originariamente como posesión de los sistemas de referencia con respecto a una pluralidad indefinida de consistencias, por lo que mi conciencia está abierta a la percepción de los demás seres idénticos a mí.

Observamos que la explicación de Husserl no varía del todo de la de Kant, ambos no dan una explicación concreta acerca del prójimo, pues consideran que la relación que une al ser con el prójimo es el conocimiento.

Avanzando en nuestro estudio analizaremos el planteamiento que da Hegel a este problema. En Hegel la aparición del otro no es indispensable para la constitución del mundo y de mi ego empírico, sino que se muestra indispensable para la existencia de mi conciencia como conciencia de sí. La conciencia de sí es una especie de relación, aún no objetivada, entre un sujeto y un objeto .

De esta forma la conciencia de sí pretende llegar a ser conciencia de sí misma, trata de explicar el "yo soy" y a la vez alcanzar a producirse a sí misma como objeto, con la finalidad de llegar a constituir la conciencia de sí en general, la cual se reconoce en otras conciencias de sí y es idéntica a ellas y a sí misma. El otro se presenta como mediador. El otro aparece conmigo, tomando en cuenta que la conciencia de sí es idéntica a sí misma por la exclusión de todo otro.

Por tanto en primer lugar aparece la pluralidad de las conciencias realizándose estas pluralidades en una forma doble y de recíproca relación de exclusión. Aquí se presenta el nexo de negación por interioridad, considerando que ninguna nada, ya sea externa o en sí, va a separar mi conciencia de la conciencia ajena; por lo que excluyo al otro por el sólo hecho de ser yo, y el otro va a ser el que me excluye al ser él mismo, siendo además lo que yo excluyo al ser yo mismo.

Con esto nos percatamos de que las conciencias están referidas las unas a las otras, y esto nos permite definir la manera en que se me aparece el otro, ese otro es algo distinto de mí dándose de este modo como objeto inesencial con carácter de negatividad. Sin embargo ese otro es también una conciencia de sí y de igual manera yo también aparezco al otro como existencia concreta, sensible e inmediata.

Por tanto, Hegel observa la relación que se establece entre mi yo y el del otro conmigo, y no la relación que se da conmigo hacia el otro. Así, el valor del reconocimiento de mí, por el otro, depende del valor del reconocimiento del otro por mí. "En este sentido en la medida en que el otro me capta como ligado a un cuerpo e inmerso en la vida, yo mismo no soy sino un otro. Para hacerme reconocer por el otro debo arriesgar mi propia vida. Arriesgar la vida en efecto, es revelarse como no ligado a la forma objetiva o a alguna existencia determinada; como no ligada a la vida." (10)

Hegel trata de decir que trato de conseguir la muerte del otro, es decir quiero hacerme medir por alguien cuyo carácter esencial sea el no existir sino para ese alguien. Esto se va a producir en el momento en que yo arriesgue mi vida ya que al luchar contra el otro hago mi abstracción de mi ser sensible arriesgándolo; el otro sin embargo prefiere la vida y la libertad mostrando que no ha podido afirmarse como no ligado a la fuerza objetiva. Esto significa que me aparece a él, y él se me aparece como mirado. De esta forma lo que el otro haga con respecto a mí, lo hago yo con respecto al otro.

De este modo el objeto que capto con el nombre de prójimo se me aparece en forma diferente: el prójimo no es para sí tal y como se me aparece, y no me aparezco a mí mismo como soy para otro; soy pues, tan incapaz de poderme captar para mí como soy para otro, así como de captar lo que el otro es para sí a partir del objeto-prójimo que se me aparece. Es decir el prójimo es objeto y yo me capto como objeto en el otro. Con ello Hegel considera que en tanto que el otro se me aparece como objeto no podría aparecérseme mi objetividad para él. "Así sólo puede aparecérseme a mí mismo como cualidad trascendente a la cual se refieren los actos e intenciones del prójimo pero, precisamente al destruir la objetividad para él, me capto en tanto que sujeto interno como aquello a que sus intenciones y sus actos se refieren". (11) Así esta captación debe comprenderse en términos de conciencia, captando al otro como un objeto que indica hacia mí.

Con ello queda explicada la alienación en Hegel que nos brinda un estudio más completo de ella.

Ahora trataremos de analizar lo que Heidegger nos dice acerca de esta problemática.

Heidegger llega más lejos de lo que llegó Hegel. Pues observa la doble necesidad que existe tanto del prójimo hacia mí como de mí hacia el prójimo. Esta relación es por lo tanto una relación de ser, haciendo depender esta relación de las realidades humanas, las unas de las otras.

Por tanto, Heidegger describe al mundo como aquello en donde la realidad humana se hace anunciar lo que es, - la característica del ser de la realidad humana es ser su

ser con los otros. De este modo descubre la relación trascendente con el prójimo como constituyente de mi propio ser, por lo que considera que el prójimo no es una existencia particular con que me encuentro en el mundo, es un término que me constituye y ayuda a la construcción de mi ser. De esta manera el otro no es objeto, sino que siguiendo realidad humana en su relación conmigo. Heidegger dice: "La relación originaria entre el otro y mi conciencia no es el tú y el yo sino el nosotros". (12) Con ello vemos que la alienación en Heidegger tiene un significado diferente al kantiano e incluso al de Hegel, puesto que al hablar de un nosotros ya está pensando no sólo en mí sino en un conjunto, un "nosotros".

Nos estamos acercando un poco más al problema que nos ocupa, estamos deduciendo que no sólo se va a tratar de un individuo sino de una colectividad.

Acerquémonos un poco más a la profundidad del problema y veamos lo que significa la alienación para Carlos Marx, que de alguna manera nos va a permitir observar el problema más de cerca.

Marx, a pesar de que retomó elementos de Hegel, varía en su explicación con respecto al problema de la alienación. El considera que la alienación tiene su raíz en la vida económica. Esta alienación la explica a través de la relación entre el hombre (trabajador) y la mercancía. Cuando el trabajador vende en el mercado su fuerza de trabajo, el producto por tanto deja de pertenecerle y toma una existencia independiente de él. De esta manera la alienación en Marx no es la caída del proceso. Por tanto -

no tiene un carácter moral sino que se considera el resultado doloroso de la separación que se produce en un determinado estadio del desarrollo del hombre, entre su ser real y sus productos, por lo que la alienación se presenta en la lucha de clases, manifestándose en la medida en que la clase dominante no alcanza a percatarse que los trabajadores (clase dominada) son sujetos al igual que ellos, aunque sean tratados como objetos.

Desde que aparece la propiedad privada de los medios de producción aparece la división del trabajo. De alguna manera, el proletariado está siendo alienado con la finalidad de que éste no se revele, es enajenado por medio de la ideología para que no tome conciencia de la realidad.

La alienación, según los marxistas, tiene una solución: el proletariado al tomar conciencia debe revolucionar, esta revolución debe ser total y consciente. El proletariado es la imagen negativa de toda sociedad y todo el hombre, él es el único agente de una revolución que puede establecer la sociedad en su universalidad positiva y al hombre en su plenitud también positiva. La revolución que realiza el proletariado no debe ser una revolución más, sino que esta revolución una vez que suprime completamente toda forma de alienación privativa, toda forma de trabajo dividido y alienado, no puede ser considerada una nueva etapa de la historia, por el contrario renovará el sistema social de arriba a abajo, ya que el proceso de autocreación del hombre habrá llegado a su término. Con ello Marx considera que la alienación sería supe

rada, y de este modo se reconstruiría una nueva etapa histórica, ya que desaparecería la lucha de clases.

Vemos que la base fundamental de esta superación radica en la toma de conciencia por parte del proletariado, según los análisis de Marx.

Al quedar establecidas los diferentes conceptos de la alienación, observamos que las diferentes filosofías mencionadas tienden a adoptar posiciones distintas entre sí. Es importante, sin embargo, señalar que estas distintas concepciones tuvieron una influencia notable en Sartre. Pues podemos encontrar que el pensamiento sartreano retomó ciertos elementos tanto de Husserl, de Heidegger, y hasta del mismo Hegel y Marx para desarrollar su problemática. Esto se podrá observar a lo largo de esta investigación.

Veamos ahora lo que Sartre nos dice en cuanto al problema de la alienación.

CAPITULO SEGUNDO
PROBLEMATICA DE LA ALIENACION
EN SARTRE.

A).- Influencia del Cogito Cartesiano en la problemática Sartreana:

Sartre trata de rescatar algunas estructuras del pensamiento cartesiano sobre todo en el cogito, pues la explicación de la alienación sartreana tiene como punto de partida el cogito cartesiano ya que éste constituye la base fundamental que permite conocer la presencia concreta del otro.

El cogito parte de la idea de que el hombre puede tener en cualquier momento conciencia, por lo que el cogito se convierte en un elemento importante, no sólo en el inicio de la filosofía de Sartre sino también a lo largo de ella. Sartre dice: "un estudio de la realidad humana tiene que comenzar por el cogito".(13)

Sin embargo Sartre considera que el "pienso" cartesiano se sitúa en el nivel de reflexión en tanto que el cogito original se refiere más a la conciencia irrefleja. Esto se debe a que toda conciencia posicional de alguna cosa es conciencia no tética (de) sí, ya que el sí va a acompañar a todos los estados de la conciencia del hombre. De este modo tanto la negación como la interrogación, la acción en general vienen a ser diversas facetas del cogito pre-reflexivo. "(El cogito reflexivo trata de aprehender posicionalmente en ese sí "no tético", que acompaña a todas mis acciones, "la reflexión es el para sí consciente de sí mismo)".(14)

Sartre explica este fenómeno de la siguiente manera: se plantea realizar una comparación de la reflexión con la sensación que todo hombre llega a experimentar: "cuando sentado

a su mesa de trabajo y consciente únicamente de la tarea que tiene delante, se siente de pronto observado por un testigo que no es sino él mismo y se siente en conciencia de ser conciencia de escribir. Se produce una dicotomía en el interior de su conciencia por la formación de una conciencia reflexiva y de una conciencia refleja. (15) No debe comprenderse esta relación externa entre dos conciencias diferentes, sino que es precisamente en el interior de una de ellas en donde van a surgir los dos modos de conciencia; por lo tanto la conciencia reflexiva es la conciencia refleja.

Si bien se muestra que la misma conciencia es objeto y sujeto, por tanto se considera que la reflexión es un reconocimiento más que un conocimiento.

De este modo consideramos que Sartre al partir del cogito, con algunas modificaciones, le será otorgado a la reflexión un papel muy importante, ya que al partir de ella la considera como elemento primario para la explicación posterior de la alienación; sin embargo este primer intento del proceso reflexivo concluye en resultados negativos, observemos el porqué:

Decimos que la motivación que presenta la reflexión consiste en una doble tentativa: en primer lugar la objetivación y en segundo lugar la interiorización; por lo tanto el ser reflexivo pretende ser para sí mismo como el objeto en sí en la unidad absoluta de la interiorización, por tanto el esfuerzo que se realiza por ser para sí mismo su propio fundamento va a concluir en resultados negativos siendo éste resultado la propia reflexión.

La reflexión es un esfuerzo de recuperación de una conciencia, es un estado de nihilización intermediario entre la existencia de la conciencia pura y simple, y la existencia para otro, como acto de recuperación de una conciencia por otra que ella no es en el modo de no serlo.

De este modo para que la conciencia refleje sea vista desde afuera, y para que la reflexión se pueda orientar respecto a ella debe darse entonces que lo reflexivo no fuera precisamente lo reflexionado en el modo de no ser lo que no es; y por tanto esto no podrá ser realizado sino en la existencia para otro. La reflexión, por tanto, afirma a la conciencia refleja. Pero observamos que toda afirmación se condiciona por una negación, por tanto al decir que se conoce es hacerse otro y lo reflexivo no se puede hacer algo distinto de lo reflexionado.

En el momento en que la conciencia reflexiona o intenta hacerlo está captando ciertas manifestaciones que, a pesar de que en estos momentos su reflexión nos conduce al fracaso, posteriormente nos servirá para poder explicar el proceso de esta problemática.

Debemos tomar en cuenta también que la conciencia posee temporalidad, así tanto la conciencia refleja como la reflexiva están separadas por una nada, considerando además que la conciencia reflexiva se encuentra en proyecto, es decir en el futuro, y la conciencia refleja (objeto) aparece en el pasado. (16)

Por lo tanto la conciencia reflexiva al no darse cuenta de la existencia del prójimo cae en la alienación.

Si el otro no se establece como una probabilidad se debe principalmente a la existencia del cogito; por lo que el cogito debe ser sacado y explicitado determinando sus derechos y alcances.

Con el cogito nos ubicaremos precisamente en el lugar de la necesidad que es de la existencia ajena.

Asimismo para Sartre, el cogito no ayuda a encontrar al prójimo como alguien quien me soy yo, por lo que el cogito nos revela no al prójimo como un objeto ya que caeríamos nuevamente en una probabilidad de la existencia del mismo, sino en el cogito a partir de una reflexión profunda que hago del otro, observe al otro como sujeto. Esto desde luego se da a través de un proceso largo y complicado que abordaremos en los próximos capítulos. Antes de ello observemos lo que Sartre entiende por alienación.

B).- Significado de la alienación en Sartre:

Partimos del hecho de considerar que son tres los elementos que entran a constituir el problema de la "alienación" en Sartre: el primero de ellos se refiere a la existencia como proyecto de acuerdo a objetivos; el segundo se refiere a la materia trabajada de lo práctico inerte como aquello que da eficacia al proyecto y que al mismo tiempo lo dispersa y lo entrega a la disposición de otros; y en tercer lugar se refiere a la presencia de los otros proyectantes.

Para Sartre la alienación nace donde se va a determinar lo práctico-inerte, sin embargo los dos factores-externos: los otros y la materia, no tienen un peso igual ya que la materia interviene solamente en función subordinada respecto del segundo factor principal: el otro hombre. Esto es en primer lugar, porque la materia como tal no es el elemento activo de la conversión en confiabilidad de la praxis individual y en segundo lugar porque la materia va a aparecer únicamente en el contexto de la escasez. Es pues en el campo de la coexistencia, es decir - en una multiplicidad de proyectos, donde debemos buscar el fundamento último de la alienación y al mismo tiempo aclarar las propiedades del proceso de alienación.

Por otro lado, la coexistencia, en la medida en que es materia de la sociabilidad, descansa, para Sartre sobre una estructura originaria a la que se designa como reciprocidad. La reciprocidad es en primer lugar una estructura que será el porvenir del hombre, "pero no posee nin-

guna consistencia ontológica y por lo tanto no protege a los hombres contra la reificación y la alienación aunque sea fundamentalmente opuesta a ella".(17)

Sartre define la alienación como la "no conciencia" que tenemos hacia el otro, o como una representación diferente de lo que es realmente.

De esta forma consideramos que Sartre nunca pone en duda la existencia del otro ni tampoco puedo dudar de mi propia existencia. Por tanto la existencia del otro no puede ser nunca una probabilidad. "La probabilidad en -- efecto, no puede concernir sino a los objetos que aparecen en nuestra experiencia o cuyos nuevos efectos pueden aparecer en nuestra experiencia".(18) De este modo el -- prójimo está fuera de mi experiencia entonces no existe -- teoría alguna que pueda refutar su existencia, y tampoco confirmarla. Así el otro no me es presente de manera inmediata y al dudar de su existencia tendré que dudar -- también de la mía, sin embargo escapando a toda posibilidad, afirmo la existencia del otro.

Por tanto el prójimo se nos aparece en la realidad cotidiana, y a esta realidad se refiere precisamente su probabilidad.

Para que el prójimo sea un objeto probable y no sólo un sueño de objeto, es necesario por tanto, que su objetividad no sólo se remita a una soledad originaria y fuera de mi alcance, sino por el contrario a través de -- un vínculo fundamental en donde el prójimo se manifiesta a través del conocimiento que tengo de él.

Sartre funda el conocimiento de la existencia del prójimo, no en una probabilidad sino en la necesidad que tengo del otro para poder captar todas las estructuras de mi ser. De este modo el otro se me presenta como un ser que surge en una relación original de ser conmigo y que su necesidad es la misma que la de mi conciencia. Por tanto el otro se considere como el ser por el cual obtengo mi objetividad y que también es el origen de mi alienación y, considerando que sólo él puede trascender mi proyecto. Por tanto si yo quisiera eliminar mi alienación tendría que hacer desaparecer al otro, pero si elimino al otro entonces yo no podría existir como hombre.

Por ahora sólo hacemos notar que la problemática de la alienación que plantea Sartre se remite a la explicación que da acerca del ser alienado que soy en relación al prójimo. Desde luego este prójimo que se me da a mi conciencia y que yo tengo que conocer, se presenta también alienado, claro está que aún no puedo entender mi proceso y el proceso del otro para corregir esa alienación.

Sartre afirma que cuando aprehendemos al prójimo en el mundo como siendo probablemente un hombre nos referimos a mi posibilidad permanente para un sujeto, el cual me ve sustituido por un objeto. Podemos decir que la persona se presenta a la conciencia en la medida en que es objeto para otro; esto significa que de pronto tengo conciencia de mí, en tanto que escapo a mí mismo y no en cuanto que soy el fundamento de mi propia nada sino, en cuanto que tengo mi fundamento fuera de mí. Así el prójimo

mo no puede ser aquí objeto ni tampoco apunta al prójimo como objeto, ni a mi ego como objeto para mí mismo, - por tanto no apunto a él en cuanto que podría ser dado - algún día, sino en la medida en que se me escapa y nunca me pertenecerá.

Por otro lado podemos considerar que la noción de objetividad nos exige una negación explícita, siendo objeto lo que no es mi conciencia, ya que el único que posee las características de la conciencia es la conciencia que es mía. Asimismo el prójimo no me constituye como objeto para mí, sino para él.

Observamos que es precisamente en este momento, cuando el prójimo me aparece como objeto, donde se presenta la alienación, pues el otro es considerado como objeto, esta situación es precisamente la que tenemos que superar.

Este es el planteamiento que realiza Sartre acerca de la alienación, veamos ahora cómo se va a desarrollar esta problemática.

CAPITULO TERCERO
EL PROCESO DE LA ALIENACION

En el presente capítulo desarrollaremos el análisis que realiza Sartre acerca de la alienación.

A).- Conductas que adoptamos ante el otro:

El problema del prójimo se ha enfocado como si la aparición primera que tuviera el prójimo hacia nosotros fuera de carácter objetivo, es decir si el prójimo se revelara primero a nuestra percepción. Sin embargo esta percepción no se revela como en ella misma, por lo que no puede remitir a una serie infinita de apariciones del mismo tipo ni tampoco a una entidad aislada situada por principio fuera de mi alcance. Su esencia debe referirse a una relación primera de mi conciencia con la del prójimo, en donde se me revela o debe revelarse como sujeto, aunque en unión conmigo, siendo la relación fundamental, el tipo de mi ser para otro.

El problema radica que, en la medida en que el prójimo se presenta en la vida cotidiana, existe una relación originaria con el prójimo que se pueda descubrir fuera de toda referencia a algo místico o religioso.

Sartre define al prójimo como: "la fuga permanente de las cosas hacia un término que capto a la vez como objeto a cierta distancia de mí y que escapa en tanto que despliega en torno suyo sus propias distancias". (19)

Así la aparición que tiene el prójimo en el mundo corresponde a un deslizamiento coagulado del universo, que socava por debajo la centralización operada por mí al mismo tiempo. Sin embargo observamos que el prójimo es también objeto para mí. Vemos, por tanto, que el prójimo se define como la ausen-

cia en el seno mismo de mi percepción de ese mundo. En este sentido consideramos al prójimo como un objeto del mundo que se deja definir por el mundo. Sin embargo esta relación de ausencia y de fuga del mundo con relación a mí es sólo probable. Con ello podríamos considerar que esta relación define la objetividad del prójimo, refiriéndose a la presencia originaria del prójimo, exactamente a que si el prójimo- objeto se define en mi relación con el mundo como el objeto que ve lo que yo veo, asimismo mi vinculación con el prójimo- sujeto ha de poder remitirse a mi posibilidad fundamental de ser visto por el prójimo. Con ello podemos afirmar que en la revelación y por la revelación de mi ser objeto para otro, debo captar la presencia de su ser sujeto. Siendo para mí el prójimo- sujeto, un objeto probable no puedo descubrirme convirtiéndome en objeto probable, a no ser para un sujeto cierto.

Para Sartre, el hombre no es objeto en primer lugar y después se convierte en sujeto sino que siempre es hombre, siempre es sujeto.

Por otro lado, las diferentes conductas que adopto ante el otro se establecen en la mirada, es decir en la forma en que él pueda observarme.

De esta forma no puedo considerar la mirada que el otro me lanza como una de las manifestaciones posibles de su ser objetivo; desde luego que el prójimo no me puede mirar como mira un objeto cualquiera, ni tampoco mi objetividad podría resultar para mí de la objetividad del mundo, ya que soy yo quien precisamente a partir de mí existe el mundo o sea aquel que por principio no puede ser ob

jeto para sí mismo. Sartre menciona que: "esa relación que llamo a ser visto por otro, lejos de ser una relación significada entre otras, por la palabra hombre, representa un hecho irreductible, que no podría deducirse ni de la esencia del prójimo- objeto, ni de mi ser- sujeto. Al contrario si el concepto del prójimo objeto ha de tener sentido, no puede recibirlo sino de la conversión y de la degradación de aquella relación originaria". (20) Esto significa, la aprehensión que tengo del prójimo en el mundo como siendo probablemente un hombre es a mi posibilidad de ser visto por él o sea para un sujeto que me ve, de ser sustituido por el objeto visto por mí. "El ser visto por otro es la verdad del ver al otro". Palabras de Sartre. Con ello - decimos que el prójimo no podría considerarse como una conciencia solitaria, y apartada, ya que el hombre se define precisamente en relación al mundo y con relación a mí: es precisamente ese objeto del mundo el sujeto que me descubre en la huida de mí mismo hacia la objetivación. Sin embargo la relación originaria que se establece entre el otro y mi yo no sólo es una verdad ausente, sino también una relación concreta y cotidiana de la que hago la experiencia en todo momento, ya que en todo momento el prójimo me mira, por tanto si el otro es el que me mira tenemos que interpretar el significado de la mirada ajena y así como la conducta que adopto ante esa mirada ajena.

Asimismo toda la mirada que se manifiesta hacia mí está en conexión con una forma sensible en nuestro campo perceptivo, sin embargo no está vinculada con ninguna forma -

determinada. Así cuando el otro me mira, no puedo dirigir mi atención a la mirada sin que al mismo tiempo mi percepción se descomponga, o sea que no podemos percibir el mundo y captar al mismo tiempo una mirada fija sobre nosotros, sino es una cosa o la otra, ya que percibir es mirar y captar una mirada no es aprender un objeto-mirada en el mundo (a menos que esa mirada no nos esté dirigida) sino que significa tomar conciencia de ser mirado.

Por tanto se considera que la mirada es ante todo un intermediario que remite de mí a mí mismo.

Para Sartre las conductas que adoptamos ante la mirada del otro, son: en primer lugar, la que captamos del otro sintiéndonos ser el objeto directo de su mirada, aquí aparece nuestra objetividad, nuestro ser objeto ante la mirada del otro. Así el prójimo se me presenta como un yo que soy sin conocerlo, descubriéndolo en la vergüenza. La vergüenza me revela la mirada del otro y a mí mismo en el extremo de esa mirada me hace vivir, no conocer la situación de mirado. Sin embargo la vergüenza es reconocimiento de que efectivamente soy ese objeto que otro mira y juzga. Asimismo este yo que soy, lo soy en un mundo que otro me ha alienado, ya que la mirada del otro abarca mi ser así como todas las cosas que me rodean. Sartre menciona que: "soy mi ego para otro en medio de un mundo que se derrama hacia el otro". Así la mirada del otro me hace ser mi mundo en medio de un mundo que es a la vez éste y más allá de éste. Con este ser que yo soy y con la vergüenza que me descubre, mantengo una relación de ser (siendo yo ese ser) y en ningún momento puedo negarlo, ya-

que mi vergüenza lo confiesa. Asimismo la vergüenza nos -
va a revelar que yo soy este ser, desde luego no el modo-
del para o del haber de- ser sino en sí. Así basta que a-
otro me mire para que de este modo yo sea lo que soy, a-
aunque no para mí mismo, pues no lograré jamás realizar -
ese ser que capto en la mirada del otro. Con ello la hui-
da nihilizada del para sí se fija, el en sí se recompone-
sobre el para sí. Asimismo para Sartre la vergüenza es co-
mo el orgullo, la aprehensión de mí mismo como naturaleza,
aún cuando esta naturaleza misma me escane y sea incogno-
scible como tal. "Capto la mirada del otro en el propio -
seno de mi acto como solidificación y alienación de mis -
propias posibilidades." (21) Sin embargo la mirada aliena-
mis posibilidades sobre el mundo y en el mundo como poten-
cialidad de los utensilios, esa cualidad o utensilidad --
del objeto le pertenecía sólo a él y se daba como una pro-
piedad objetiva e ideal, y de esta forma señala su perten-
encia real a ese complejo que se ha llamado "situación".
Sin embargo cuando hace su aparición la mirada ajena se -
imone una nueva organización de los complejos. La mirada
ajena viene a buscarme en el seno de mi situación captan-
do de mí solamente relaciones indescomponibles con los u-
tensilios; es decir me capta únicamente en relación con -
los objetos. A la vez esa alienación de mí que es el ser-
mirado implica la alienación del mundo que yo organizo.-
Por tanto yo, en cuanto que soy mis posibles soy lo que -
no soy, y no soy lo que soy, por tanto soy alguno. Siendo
eso que soy lo soy en medio del mundo, en tanto que me es
capa. Así en relación con el objeto se descompone bajo la

mirada ajena y me aparece en el mundo como mi posibilidad de utilizar el objeto, esta posibilidad me escapa en tanto que es trascendida por el otro hacia sus propias posibilidades.

Se puede considerar que para el otro, mi posibilidad representa un obstáculo ya que lo obligaría a realizar nuevos actos; y además representa un medio, ya que --descubierto estoy cogido. Así capto al prójimo en un miedo-vive todas mis posibilidades como ambivalente. De tal forma que cuando capto la mirada ajena vivo una sutil --alienación de todas mis posibilidades los cuales se van a ordenar lejos de mí en medio del mundo. Así con la mirada ajena ya no soy dueño de la situación, esto significa más claramente que sigo siendo dueño, pero la situación tiene una dimensión real donde se me escapa. Por tanto la gente que veo, es fijada por mí como objeto. Estoy con respecto a ella como el prójimo con respecto a mí, al mirarla nido mi potencia, mi mirada se pone de manifiesto simplemente como una relación en medio del mundo entre el objeto yo y el objeto mirado. Captarse como mirado es captarse como --especializante especializado. Sin embargo para Sartre la mirada ajena también es temporalizante. La mirada ajena --se pone de manifiesto para mí como una vivencia, la cual en primer lugar me era imposible adquirir en la soledad--(la de simultaneidad). "La mirada del otro, en tanto que --la capto viene a dar a mi tiempo una dimensión nueva. En tanto que presente captado por el otro como mi presente, --mi presencia tiene un afuera esta presencia que se presentifica para mí se aliena para mí como presente al cual el

otro se hace presente; estoy arrojado en el presente universal, en tanto que el otro se hace presencia a mí". (22) Sin embargo Sartre considera que el presente universal, - en el que acabo de encontrar mi lugar es sólo alienación de mi presente universal. Asimismo ser mirado es captarse como objeto desconocido de ciertas apreciaciones de valor. Sin embargo al mismo tiempo que por medio de la vergüenza o el orgullo, voy a reconocer lo bien fundado de esas apreciaciones, no voy a dejar de tomarlas por lo que son: un libre trascender de lo dado hacia posibilidades. De esta forma ser visto me constituye como un ser sin defensa para una libertad que no es la mía. Así, al estar - como el instrumento de posibilidades que no son mías siento de esta manera que estoy en peligro ante una libertad ajena. Con ello experimento el miedo. Por otro lado la vergüenza o el orgullo que es un sentimiento de ser al fin lo que soy, pero en otra parte, y al establecer el reconocimiento de mi esclavitud o sea un sentimiento de alienación de mis posibilidades. Estas conductas nos indican el significado de las relaciones subjetivas con la mirada del prójimo.

Por tanto la mirada ajena, me "vivo" como fijado en medio del mundo como un peligro que no tiene remedio, y por tanto no sé ni quien soy, ni cual es el sitio que ocupo en el mundo, ni tampoco que faz vuelve hacia el otro - este mundo en el que yo soy. Con esto podemos aclarar de qué manera se nos presenta el prójimo. En primer lugar - el prójimo no me es presentado como objeto, de ser así - sería el hundimiento de su ser mirada. La objetivación -

del prójimo es una defensa de mi ser el cual me libera de mi ser para otro (confiriéndolo) al otro un ser para mí. Así cuando se experimenta el fenómeno de la mirada, el prójimo no puede ser objeto ni tampoco podría ser un término de la relación entre yo y yo mismo que me haría surgir para mí como lo no revelado , ni tampoco el prójimo sería algo a lo que apuntaría por medio de mi atención. Por tanto si en el surgimiento de la mirada ajena yo atendera a la mirada o al otro, únicamente podría hacerlo -- considerándolo como objeto ya que la atención es dirección intencional hacia objetos. Con ello se considera que el prójimo es la condición de mi ser no revelado, una condición concreta e individual.

Por tanto la conducta que adopto ante el prójimo es una conducta la cual no pone atención hacia él, siendo -- así el prójimo aquel que me mira y que yo aún no miro, -- que me entrega a mí mismo como no revelado, pero aún sin revelarse él, es el polo que queda fuera de alcance de mi huida de la alienación de mis posibilidades así como del derramarse del mundo que es el mismo y que sin embargo no pueden establecer comunicación. El prójimo es ante todo -- la presencia que sostiene esta vergüenza que yo adopto o sea es el medio de mi ser no-revelado.

De esta forma la mirada ajena se alcanza precisamente a través del mundo y no sólo es transformación de mí mismo sino también metamorfosis total del mundo, así soy mirado en un mundo mirado. La mirada ajena siendo mirar -- que mira y no ni mirar mirado va a negar mis distancias -- de los objetos y despliega, a la vez sus distancias pro--

pías. Asimismo la mirada ajena se va a dar inmediatamente en el primer momento en que me experimento como mirado, se va a realizar en mí una presencia transmundana -- del prójimo, el otro me mira en cuanto que viene al mundo y hacia mí con toda su trascendencia en tanto que está superado de mí, únicamente por su naturaleza de prójimo. Así con la experiencia que adoto de la mirada del otro observo que, por la mirada ajena realizo la prueba-concreta de que hay un más allá del mundo.

Por otro lado voy a considerar al prójimo como el ser por el cual gano mi objetividad, y así el prójimo -- está dado como sujeto puro, y desde luego no puedo conocer, está ahí fuera de alcance y sin distancia, cuando -- trato de captarme como objeto. Y asimismo al experimentar la mirada, al experimentarme como objetividad no revelada, experimento directamente y con mi ser, la subjetividad del prójimo.

Por lo tanto la presencia de mí al prójimo- mirado- no es ni un conocimiento ni tampoco una proyección de mi ser, ni una forma de unificación o categoría, simplemente "es", sin derivarla de mí.

La vergüenza es la conducta que adoto ante el otro, la cual es ante todo revelación del prójimo, no en la -- forma en que una conciencia revela un objeto sino en la manera en que un momento de la conciencia implica otro-momento como su motivación. Así la vergüenza que adotamos es prueba suficiente para creer en la existencia -- del prójimo sin embargo debemos buscarlo ahí al lado de la conciencia; por tanto consideramos que el ser mirado-

no puede depender del objeto que puede poner de manifiesto la mirada.

Asimismo en la naturaleza de cada mirada existe un prójimo objeto como presencia concreta y probable en el campo perceptivo; y además con las actitudes del prójimo capto mi ser mirado esto por medio de la vergüenza, la angustia, etcétera. Así este ser mirado se presenta como la probabilidad de que yo sea actualmente "esto" concreto, una probabilidad de que de alguna manera no puede tomar su sentido y su naturaleza propia sino de una certeza fundamental de que el prójimo está siempre presente para mí en la medida en que yo soy siempre para otro. -- Sartre menciona que: "La experiencia de mi condición de hombre, para todos los hombres vivientes, arrojados en la arena bajo millones de miradas y escapándome a mí mismo millones de veces, la realizo concretamente con ocasión del surgimiento de un objeto en mi universo, si este objeto me indica que soy probablemente objeto en el momento actual a título de un esto diferenciado para una conciencia. Es el conjunto del fenómeno que llamamos mirada". (23) De esta forma cada mirada nos hace experimentar que existimos para todos los hombres, o sea significa que hay conciencias para las cuales existo. Por tanto con la mirada nos ponemos tras la huella de nuestro ser para otro, la cual nos revela al mismo tiempo la existencia de este prójimo para el cual somos.

El temor es otra conducta que adoptamos ante el otro. Implica que me aparezco a mí como amenazado en medio del mundo. Así lo que está en peligro en el mundo es

el objeto que soy yo. Por tanto para Sartre el temor es el descubrimiento de mi ser objeto que permite la aparición de otro objeto en mi campo perceptivo. Con ello remite al origen de todo temor, que se considera el descubrimiento temeroso de mi objetividad pura y simple en cuanto que se rebasaba y trascendía por posibles que no son los míos. Asimismo sólo podré escapar del temor arrojándome hacia mis propios posibles, en la medida en que considere mi objetividad como inesencial. Esto sólo se realiza si me capto en tanto que soy responsable del ser ajeno. De este modo el prójimo se convierte en aquello que me hago, no siendo sus posibilidades que niego y que quedo únicamente contemplar, o sea que son posibilidades muertas. Con ello trasciendo mis posibilidades presentes en cuanto las considero como pudiendo siempre ser trascendidas por las posibilidades ajenas, sin embargo trasciendo a la vez las posibilidades ajenas considerándolas como posibilidades de trascenderme a mí, tales que yo puedo siempre a mi vez trascenderlas hacia posibilidades nuevas. Con ello he reconquistado mi ser para sí por mi conciencia de mí como centro de irradiación perpetua de infinitas posibilidades, y a la vez he transformado las posibilidades ajenas en posibilidades muertas.

Por otro lado la vergüenza es el sentimiento original de tener mi ser afuera, comprometido en otro ser irremediablemente lo que siempre he sido, es decir el ser en el modo del "aún no". Para Sartre la vergüenza es reconocerse en ese ser degradado dependiente y fijado que soy para otro, "la vergüenza es el sentimiento de la

caída original, no de haber cometido alguna falta sino simplemente de estar caída en el mundo en medio de las cosas y de necesitar de la mediación ajena para ser lo que soy". (24)

Así la reacción a la vergüenza consiste precisamente en captar como objeto al que capta mi propia objetividad. Por tanto la vergüenza va a motivar la reacción que la trasciende y la suprime en la medida en que encierra en sí una comprensión implícita y no tematizada del poder ser-objeto del sujeto para el que soy objeto. Siendo precisamente esa comprensión implícita, la conciencia (de) mi ser yo mismo.. Efectivamente la vergüenza supone de esta manera un yo objeto para el otro. Así la vergüenza es aprehensión de tres dimensiones en su forma unitaria o sea que yo me avergüenzo de mí ante otro y si alguna de estas dimensiones desaparece, también desaparecería la vergüenza.

Por otro lado el orgullo no va a excluir la vergüenza original. Inclusive se edifica el terreno de la vergüenza fundamental o vergüenza de ser objeto. De hecho se considera en un sentimiento totalmente ambiguo: es en el orgullo donde voy a reconocer al otro como sujeto por la cual la objetividad viene a mi ser, sin embargo me reconozco además como responsable de mi objetividad, así el orgullo se considera resignación.

Asimismo la vergüenza es la actitud por la cual reconozco al prójimo como el sujeto por el cual advengo a la objetividad, y el orgullo es un sentimiento sin equilibrio y de mala fe, así intento en la verdad, actuar so

bre el prójimo en la medida en que soy objeto.

Por tanto, la vergüenza, el temor y la vanidad son mis reacciones originarias, son las diversas maneras de reconocer al prójimo como sujeto, que a su vez implican una comprensión de mi ipseidad que puede servirme de motivación para constituir al prójimo en objeto. Efectivamente si yo logro captarme a mí mismo, con las características que poseo (alegre, colérico, etcétera) entonces hago que el prójimo objeto exista en medio del mundo.

De esta forma el miedo que puedo experimentar cuando percibo el prójimo- objeto es la huida y esa huida es una descomposición de la organización- utensilio que tenía por centro precisamente al prójimo. Sartre dice: "el miedo no es otra cosa que una conducta mágica tendente a suprimir por vía de encantamiento los objetos aterradores que no podemos mantener a distancia". (25)

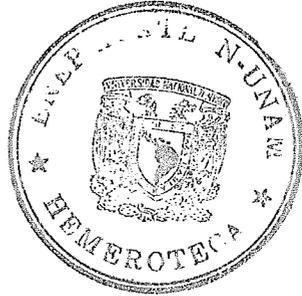
La vergüenza es por tanto, la prueba que nos demuestra que no es en el mundo donde hay que buscar al otro, sino al lado de la conciencia o sea que no es el conocimiento el que nos va a revelar al otro a través de la mirada, sino por el contrario es mi comprensión pre- ontológica del otro que me permite estar seguro de que esta mirada va a remitir a una libertad.

De esta forma la experiencia que tenemos de la vergüenza nos revela la influencia que ejerce en nuestra situación la presencia del otro, o sea que la vergüenza sólo va a tener sentido en relación con otro hombre. Así - en la vergüenza mi comportamiento revela que me reconozco, por lo tanto el hombre se encuentra avergonzado se -

siente traspasado por la mirada y así adopta una actitud física para protegerse. O sea que de algún modo la vergüenza se considera la aceptación por una libertad, de su objetividad ante otra libertad, en conclusión la vergüenza es "reconocimiento". La vergüenza es aprehensión de mí mismo como naturaleza, porque reconozco que soy como otro me ve. Basta que el otro se apropie de mí para sentir su mirada, así un objeto puede arrebatarme mi mundo en el momento que yo identifico a ese objeto como hombre el cual, con su presencia, amenaza transformarme en objeto a mi vez. De este modo comprendo que no me va a mirar como un simple en-sí, sino que mi presencia en su mundo provoca en él mismo, sentimiento de inseguridad al igual que en mi mundo. El ver a otro significa para mí la posibilidad de ser visto por él; la capacidad que tengo de reconocer en este objeto a un hombre me remite al hecho primero de mi objetividad. "Si el otro se define en vinculación con el mundo como el objeto que va de lo que yo veo, mi vinculación fundamental al otro-sujeto se debe poder reducir a mi posibilidad permanente de ser visto por otro. En y por la revelación de mi ser objeto-para otro, tengo que captar la presencia de su ser sujeto". (26)

Mencionábamos anteriormente que el miedo es la expresión vivencial de mi objetividad, es descubrimiento de mi ser objeto en ocasión de algún otro objeto en mi campo perceptivo. Es así pues, que tanto la vergüenza como el miedo son las conductas que adopto ante la mirada del otro.

La alienación se hace presente en el momento en que me encuentro ante una circunstancia en la cual me desconozco totalmente, esta circunstancia es la de no saber - quien soy ni como soy realmente, desde luego que esto -- irá desapareciendo conforme me voy dando cuenta de la mi rada del otro.



B).- Revelación de los objetos como cuerpos:

Observábamos anteriormente que el ser por el cual obtengo mi objetividad es además, el origen de mi alienación radical y sólo él puede trascender mi trascendencia. Por lo que la única manera en que podría eliminar mi alienación sería -- eliminando al otro, sin embargo si el otro no existiera yo -- tampoco existiría como hombre. Así a través de la existencia de otro conquisto mi objetividad que viene a ser conciencia de ser cuerpo, ya que ese objeto que el otro es para mí y ese objeto que yo soy para el otro se van a manifestar como cuerpos. Es lo que trataremos de desarrollar en este subcapítulo.

Sartre afirma que el cuerpo no lo debemos considerar como una pantalla entre nosotros y las cosas, sino únicamente -- como aquello que pone de manifiesto la individualidad y la -- contingencia de nuestra relación originaria con los utensilios. "En cierto sentido el cuerpo es lo que soy inmediatamente; en otro sentido estoy separado de él por espesor infinito del mundo; me es dado por un reflujo del mundo hacia mi facticidad y la condición de ese reflujo perpetuo, es un perpetuo-trascender". (27)

El cuerpo como centro de referencia sensible, es aquello de lo cual soy. Por lo que en cada proyecto del para sí, en cada percepción, el cuerpo está ahí en el pasado inmediato en tanto que aflora aún el presente que lo huye. Esto significa que es punto de vista y de partida a la vez, es decir un punto de vista y de partida que soy y que trasciendo a la vez hacia lo que he de ser.

Por lo que podríamos decir que el cuerpo es necesario, --

por un lado ya que se considera la recuperación continua - del para- sí por el en sí, y por otra el hecho ontológico- de que él para- sí no puede ser sino como el ser que no es su propio fundamento, por tanto tener un cuerpo es ser el- fundamento, de su propia nada y no del propio ser, yo no -- soy mi cuerpo en la medida en que no soy lo que soy y por- tanto el cuerpo es el obstáculo que soy para mí mismo.

El cuerpo constituye la condición necesaria de mi -- acción. El cuerpo (que es la manera en que me manifiesto- como objeto para el otro) es para mi nacimiento, pasado, - contingente, necesidad, de un punto de vista y condición - de toda acción posible sobre el mundo. El cuerpo es una es estructura permanente de mi ser, además es la condición per- manente de posibilidad de mi conciencia como conciencia -- del mundo y como proyecto trascendente hacia mi futuro. -- Así el cuerpo es la forma contingente que la necesidad de- mi contingencia toma. De esta forma no podemos captar esta contingencia en la medida en que nuestro cuerpo es para no- sotros ya que somos elección y ser es, para nosotros, ele- girnos.

Por lo que es igual estudiar tanto la manera en que - mi cuerpo aparece al prójimo como la manera en que el cuer- po ajeno se me aparece.

Se ha dicho que si se reduce la relación fundamental- entre mi ser y el ajeno, a la relación entre mi cuerpo y - del otro, sería sólo relación de exterioridad. Así en primer lugar debo captar al prójimo como aquello para lo cual existo como objeto, por tanto la aparición del cuerpo aje- no no se considera el encuentro primero sino un episodio -

de mis relaciones con el prójimo y más especialmente lo que hemos denominado la objetivación del otro. Esto significa que el prójimo existe para mí primero y posteriormente lo capto como cuerpo, siendo para mí el cuerpo ajeno una estructura secundaria. "El cuerpo es en efecto el punto de vista sobre el cual no puedo adoptar ningún punto de vista, el instrumento que no puedo utilizar como medio de instrumento". (28) Con ello decimos que el cuerpo ajeno es diferente de mi cuerpo para mí, es un utensilio que yo no sé que utilizo. Así mi cuerpo tal cual es para mí, me va a aparecer en medio del mundo.

Por otro lado Sartre considera que el hecho de ser cuerpo, es el modo de existencia de la conciencia y que va a constituir una característica totalmente necesaria. Así como manifestábamos anteriormente, mi cuerpo no puede ser para mí una cosa, es aquello en donde, por la cual, las cosas se descubren a mí. De este modo Sartre afirma que es mi libertad materializada en un instrumento que yo existo. El cuerpo para mí se manifiesta, por lo tanto, como un cuerpo psíquico el cual vivo y no puedo conocer. Sin embargo para otro puedo significar objeto de conocimiento o sea que más allá de mi objetividad, de mi materialidad, el otro captará en mis acciones mi libertad.

Sin embargo la significación que tiene mi cuerpo para otro no puede darse, ya que no puedo captarme a mí al mismo tiempo.

De esta manera la observación de mi propio cuerpo no me proporcionará más que una sola visión fragmentaria

y fija. Asimismo no puedo asegurar que es mi cuerpo lo que conoceré, sino por el contrario conoceré un cuerpo cualquiera del que sabré, a través de la reflexión y la comunicación con otro, que se trata de mi cuerpo sin poder existirlo en cuanto tal. Podemos decir por tanto que para Sartre el cuerpo es una característica necesaria del para sí, esto se debe a que el ser del cuerpo se desprende necesariamente de la naturaleza del para-sí, es decir, que su escape anonadador al ser se lleva a cabo en forma de un compromiso en el mundo.

Si bien la manera en que puedo presentarme al otro, es precisamente el cuerpo, que es la manera como puedo revelarme ante el mundo. Además el cuerpo es también la forma en que el otro se me va a presentar.

Así la forma en que me presento al otro y la forma como el otro se presenta a mí, es el cuerpo.

C).- La conciencia del cuerpo:

Podremos considerar en primer lugar que el ser para sí no sólo debe ser íntegramente cuerpo sino además íntegramente conciencia.

El primer elemento que nos aparece para que se pueda dar una conciencia del cuerpo es la sensación. Desde luego que la sensación no nos da ninguna información sobre el mundo sino sólo sobre nosotros mismos, y a pesar de todo coloco a la sensación como base de mi condicionamiento del mundo exterior.

Sin embargo esta base no puede ser el fundamento de un contacto real de las cosas. Así debemos llamar objetividad a ciertos grupos de sensaciones, las cuales representan un mayor grado de permanencia o que estén más acordes con el conjunto de nuestras representaciones. Por tanto es así como debemos definir nuestra percepción del prójimo o sea que se trata de formaciones subjetivas de particular coherencia.

Tomando en cuenta este nivel no puedo explicar mi -- sensación por el órgano sensible tal cual lo percibo en el prójimo o en mí mismo, sino que explico el órgano sensible como asociación de mis sensaciones. Así mi percepción de los sentidos del prójimo me sirve de fundamento para una explicación de las sensaciones y en particular de las mías, pero mis sensaciones así concebidas constituyen la única realidad de mi percepción de los sentidos del prójimo.

Por lo que el sentido es para mí algo imposible de-

captar, aunque adopte mi conciencia reflexiva de tal o cual cosa en el mundo, sin embargo mi sentido se va a encontrar ahí, por tanto si considero el sistema de los objetos vistos que me aparecen compruebo que no se me aparecen en un orden cualquiera sino que están orientados.

Asimismo mi cuerpo está expandido a través de las cosas y así, al mismo tiempo, concentrado en este punto-único que todas ellas indican y que yo soy sin poder conocerlo. Con ello comprendemos precisamente lo que son los sentidos. Un sentido no es dado ni antes ni después de los objetos sensibles, sino que los sentidos son nuestro ser- en el mundo en tanto que hemos de serlo en forma de ser en medio del mundo. De la misma forma Sartre considera que nuestro cuerpo no sólo es la sede de nuestros cinco sentidos sino que además es el instrumento y las metas de nuestras acciones. "Si interpreto el papel de mi cuerpo con respecto a mi acción a la luz de mis conocimientos del cuerpo del otro me consideraré, pues, como dotado de ciertos instrumentos del que puedo disponer a mi gusto en el mundo y que a su vez dispondrá a los otros instrumentos en función de cierto fin que persigo!"

(29)

Con ello podríamos considerar el cuerpo para mí, pero como no estoy consciente de lo que soy es necesario que el cuerpo se dé de algún modo a mi conciencia. Es evidente que la conciencia no puede existir en cuerpo sino como conciencia. Sin embargo en la conciencia irreflexiva no hay conciencia del cuerpo, por tanto la conciencia del cuerpo es conciencia lateral y retrospectiva. Se

puede considerar que la conciencia del cuerpo es comparable con la conciencia del signo y el signo está al lado del cuerpo, siendo una de sus estructuras esenciales. Además la conciencia del signo existe, de otra forma no podríamos considerar la significación. Sin embargo el signo es lo trascendido hacia la significación, aquello que nunca es cantado por sí mismo, es aquello más allá de lo cual se dirige la mirada. Si bien la conciencia del cuerpo siendo conciencia lateral y retrospectiva de lo que ella es sin haber deserlo, es decir de aquello de lo cual se hace elección, es conciencia no tética. Podemos observar que la conciencia del cuerpo se confunde con la actividad original. Sin embargo habría que entender perfectamente el sentido de esta afectividad. Es por eso necesario distinguirlas: la afectividad es afectividad constituida, viene a ser conciencia del mundo.

Del mismo modo, van a existir experiencias como las del dolor físico que nos remiten precisamente a la conciencia del cuerpo y fija conceptualmente sus estructuras.

Por tanto tener conciencia es siempre tener conciencia del mundo y el cuerpo está siempre presente, aunque de modo diverso, a mi conciencia. Por tanto el cuerpo es el centro de referencia indicado por el vacío, por los objetos utensilios del mundo, o también si se considera la contingencia de que exista para sí, tiene otros planos de existencia. Existe para otro.

Si desde luego, como mencionábamos anteriormente, el cuerpo es un instrumento en el momento en que podemos obrar sin ser nosotros mismos utensilios. Sin embargo este instrumento no lo empleamos sino que lo somos, y que desde luego

no lo podemos conocer sino a partir del para otro, o sea en "vacío", privado de la intensionalidad que se expresa en el acto, por lo que mediante la reflexión logro llegar precisamente a la conciencia, por tanto, se dice que el cuerpo "tal cual es para mí, es la condición permanente de posibilidad de mi conciencia del mundo y como proyecto trascendente hacia mi futuro". (30)

Efectivamente, es en la reflexión donde nosotros vamos a tomar conciencia del cuerpo; esta reflexión desde luego - se nos puede presentar de diversas formas, si por ejemplo - sentimos algún dolor, vamos a sentir la presencia de ese malestar que nos perjudica alguna parte de nuestro cuerpo, --- con ello tomamos conciencia de él, de su existencia. Jorge-Martínez, en su libro La filosofía del hombre, menciona la importancia de la conciencia en el cuerpo: "la conciencia - capta constantemente su ser- cuerpo a través de las percepciones cinestésicas como espacio psíquico al que los objetos afectivos colorean de acuerdo a las vicisitudes del ensí tal y como la destrucción que surge del fondo del mundo-califica a éste". (31)

Esto significa que cualquier dolor o malestar que se - me dé, revela mi cuerpo a mi conciencia. Así el reflexionar sobre el dolor o lo que siente mi cuerpo es tomar conciencia de él.

Con la reflexión que adoptamos, nos acercamos a la solución del problema que nos ocupa. Pues se mencionaba anteriormente que la alienación se presenta en la no- conciencia del mundo, ahora observamos que ya estoy consciente de-

ese mundo, así como de mi cuerpo y con ello intentamos - llegar a la superación de la alienación.

Existe un aspecto muy importante y que es necesario mencionar en esta parte: para Sartre, el cuerpo es un elemento indispensable para realizar mis actividades; como- los manos para agarrar cualquier objeto, mis piernas pa- ra caminar, como dependencia. Esto significa que sólo de- bemos utilizar el cuerpo para realizar nuestras activida- des, con ello tomamos conciencia de él.

Si bien pretender considerar al cuerpo como un ele- mento extraño que pone trabas a los proyectos de la con- ciencia, equivale a rehusarse a asumir nuestra contingen- cia, a negar que nuestra libertad pasa por la aceptación del cuerpo. Por tanto lo vivido se manifiesta como una - "Náusea" purificada como una reflexión pura sobre la fac- ticidad del cuerpo. (32)

D).- El reconocimiento del prójimo:

Hemos visto que el cuerpo es para mí tal y como lo hemos descrito, es el centro de referencia vacío por los objetos utensilios del mundo; sin embargo existe -- también para otro. Por tanto mi cuerpo aparece al prójimo como la manera en que el cuerpo ajeno se aparece a mí. Esto significa que las estructuras de mi ser para otro son idénticas a las del otro para mí.

Es precisamente en este subcapítulo que trataremos de explicar la manera en que conocemos al otro.

Partimos de que la relación fundamental entre mi ser y el ajeno no se reduce a la relación entre mi cuerpo y el del otro, pero mi vinculación con el prójimo es inconcebible si no es una negación interna.

Efectivamente, para Sartre el prójimo se capta en dos niveles: en primer lugar como aquello para lo cual existo como objeto, y en segundo lugar en el momento de la historialización antehistórica: "la aparición del -- cuerpo ajeno no es, pues, el encuentro primero sino al -- contrario, un mero episodio de mis relaciones con el -- prójimo y más especialmente de lo que hemos denominado la objetivación del otro, o si se quiere, el prójimo -- existe para mí primero y lo capto en su cuerpo después. El cuerpo ajeno es para mí una estructura secundaria."

(33)

Por tanto el prójimo, en el fenómeno fundamental de la objetivación del otro, se me aparece como trascendencia, es decir que por el sólo hecho de proyectarme hacia mis posibilidades, trasciendo y supero su trascen

dencia, es una trascendencia objeto. Así capto esta trascendencia en el mundo y además como cierta disposición de las cosas utensilios de mi mundo. Por lo que el prójimo -- es indicado primeramente por las cosas instrumento, y no sólo a él sino a mí también me indican las cosas como un instrumento, y soy cuerpo, precisamente, en cuanto me hago indicar al prójimo como tal.

En el capítulo anterior observavamos que es imposible adoptar un punto de vista sobre mi cuerpo en tanto -- que éste es designado por las cosas. El cuerpo es un punto de vista donde no puedo adoptar ningún otro punto de vista. Sin embargo por el sólo hecho de que yo no soy el otro, su cuerpo me aparece originariamente como punto de vista sobre el cual puedo adoptar un punto de vista, como un instrumento que puedo utilizar con otros instrumentos.

Con esto vemos que el cuerpo ajeno es radicalmente -- mi cuerpo para mí. Se considera como el utensilio que no soy y que utilizo. El cuerpo del otro es, la posibilidad -- que tiene el prójimo de conocerme, por lo que esta posibilidad se revela fundamentalmente en y por mi ser objeto -- para el prójimo o sea, es ésta la estructura esencial de nuestra relación originaria, la huida de mi mundo hacia -- el prójimo es igualmente dada.

Decimos que el conocimiento que el prójimo tiene de mí y del mundo se convierte en conocimiento objeto, o sea que es una propiedad dada del prójimo, propiedad que puedo conocer. Sin embargo este conocimiento que adquiero -- permanece vacío, en el sentido de que jamás conoceré el --

acto de conocer, y que este acto al ser pura trascendencia no puede ser captado sino por sí mismo en forma de conciencia no-tética, o por la reflexión que nace de él.

Decimos, por tanto, que conozco al prójimo a través de los sentidos. Así como considero al prójimo el instrumento que utilizo por medio del instrumento que soy, y que ningún otro instrumento puede utilizar, de igual forma se considera como conjunto de órganos sensibles que se revelan a mi conocimiento sensible.

Sin embargo podremos decir que el órgano sensorial no es en modo alguno un instrumento de conocimiento para el prójimo es simplemente el conocer del otro, su puro acto de conocimiento en tanto que este conocimiento existe en el modo del objeto en mi universo.

A pesar de que sólo hemos hecho mención del cuerpo en referencia a los utensilios encontrados en el universo, Sartre piensa que el cuerpo está presente en cualquier parte. Con ello consideramos que el "cuerpo del prójimo es su facticidad como utensilio y como síntesis de órganos sensibles en tanto que se revela mi propia facticidad". (34)

De este modo consideramos que la presencia del prójimo es develamiento del saber de su ser como existencia inmediata. Sin embargo no voy a captar ese ser como él lo capta. Ese cuerpo ajeno se me presenta como el en sí del ser del otro; un en sí entre otros "en sí es" el cual trasciendo hacia mis posibilidades. Sin embargo observamos que el cuerpo se nos revela en dos características igualmente contingentes, decimos que podría estar

aquí pero podría estar en otra parte, esto significa que las cosas utensilios podrían disponerse de otro modo con respecto a él. Por lo que consideramos este cuerpo ajeno como un hecho puro de la presencia del otro en mi mundo - como un ser ahí que se traduce como un "Ser como esto". Con ello aseguramos que la existencia misma del prójimo, como prójimo para mí, implica que se devela como un utensilio con la capacidad de conocer y esta capacidad está ligada a una existencia objetiva cualquiera. Esto es lo que llamamos la necesidad para el otro de ser contingente para mí.

Consideramos, por tanto que el prójimo existe como cuerpo y como órganos sensibles, aunque no necesariamente con estos órganos sensibles, pueden ser otros, o como Sartre lo manifiesta con este rostro, sino con cualquier otro.

De cualquier modo podríamos decir que nunca voy a captar al prójimo como cuerpo sin captar a la vez de modo no explícito, mi cuerpo como centro de referencia indicado por el otro, sin embargo de igual manera no podríamos percibir el cuerpo ajeno como carne, como un objeto aislado que mantuviera con los otros "estos" puras relaciones de exterioridad. Por tanto el cuerpo ajeno me es dado como centro de referencia de una situación que se organiza en torno al prójimo inseparable de esa situación, con ello decimos que el cuerpo me es dado como cuerpo en situación. No podemos decir con ello que primero hay cuerpo y después acción sino que por el contrario el cuerpo es la contingencia objetiva de la noción ajena.

Consideramos, por tanto, que es un problema tratar de establecer la relación entre el cuerpo y los objetos, sin embargo no podemos captar el cuerpo fuera de esta relación.

De esta manera podemos considerar que el cuerpo no podría aparecer sin sostener relaciones significantes con el mundo, con la totalidad.

Al igual que la acción, la vida se considera trascendencia trascendida y significación. De este modo no existe ninguna diferencia de naturaleza entre la acción y la vida concebida como totalidad. La vida es, por tanto, el cuerpo-fondo del prójimo, este cuerpo-fondo se puede captar de modo explícito y objetivo por mí; en este caso captamos al cuerpo como vida, es decir que el ser cuerpo ajeno es una totalidad sintética para mí, con ello establecemos que no vamos a captar el cuerpo ajeno sino a partir de una situación total que lo indique, de igual modo no podría captar aisladamente un órgano cualquiera del cuerpo ajeno que me haga indicar cada órgano singular a partir de la totalidad de la carne o de la vida. Sartre dice: "mi percepción del cuerpo ajeno es radicalmente diferente de mi percepción de las cosas". (35) De este modo percibir al prójimo es hacerse anunciar por el mundo lo que es el prójimo. Así el cuerpo ajeno nos es dado de manera inmediata como lo que el otro es. Si bien, lo captamos como lo que es eternamente trascendido hacia un objetivo por cada significación particular. "El cuerpo ajeno es la facticidad de la trascendencia trascendida en tanto que esta facticidad es perpetuamente nacimiento, es decir que se refiere a la facticidad de inferencia de un en sí perpetua-

mente trascendido". (36)

Por lo tanto el cuerpo ajeno se considera "cuerpo -- más que cuerpo", ya que el prójimo me es dado sin intermedio como el trascender de su facticidad. De este modo el cuerpo ajeno no debe ser confundido con su objetividad. La objetividad del prójimo viene a ser su trascendencia -- como trascendida, por lo que el cuerpo es la facticidad -- de esa trascendencia, aunque la corporeidad y la objetividad del prójimo son totalmente inseparables. De esta forma el conocimiento que adquiero del cuerpo del prójimo, -- me conduce a un nuevo fenómeno que es muy importante para mí, ésto es la experiencia de mi alienación, pues estoy -- penetrando en un grado de reconocimiento del mundo y del prójimo más completo.

E).- La experiencia de mi alienación:

Una vez comprendida la forma en que se conoce el prójimo vamos a observar en el presente subcapítulo la manera en que experimento mi alienación.

Sartre afirma que: "existo para mí como conocido por otro a título de cuerpo", con esta tesis iniciamos el estudio que tendremos acerca de la experiencia de mi alienación. Vemos que con la mirada ajena tengo la revelación de mi ser objeto, esto significa que tengo la revelación de mi trascendencia como trascendida. Con ello me siento alcanzado por el otro en mi existencia, por lo que soy -- responsable de mi ser así para otro, y desde luego ese ser ahí es cuerpo. Si bien tanto la trascendencia como la facticidad que mi trascendencia nihiliza y trasciende, -- existe para el prójimo, se da en el encuentro con él además en tanto que soy consciente de existir para otro, voy a captar mi propia facticidad, no solamente en su nihilización no-tética sino también en su huida hacia un ser en medio del mundo.

De esta forma el encuentro que tengo con el otro es una revelación en vacío para mí de la existencia de mi -- cuerpo. Por lo tanto mi cuerpo se da en una dimensión de huida que me escapa.

Mi cuerpo está ahí, no únicamente como el punto de vista que soy, sino además sobre el cual se van a adoptar actualmente puntos de vista que no podré alcanzar jamás, -- y que se me escapan por todas partes. Con ello queremos -- decir que este conjunto de sentidos que no pueden captarse a sí mismos se van a dar como captados en otra parte y

por otros. Así esta captación que se manifiesta en vacío no se puede derivar de la existencia misma de mi facticidad, la cual es pura contingencia y se me revela no típicamente como necesidad de hecho, y el ser para otro de esta facticidad viene a multiplicar la contingencia de esta misma facticidad la cual se pierde y me huye en medio de un infinito de contingencia que me escapa.

Del mismo modo, en el momento en que "vivo" mis sentidos, el ser-para-otro, me infesta; portanto mis sentidos "son". Esos sentidos son para el otro, de la misma forma que son para mí, en medio de "algún mundo", como yo percibo aquel árbol, aquella silla, etcétera.

Asimismo mi cuerpo es para mí el instrumento que yo soy y que no puede ser utilizado por ningún instrumento, y que en la medida en que el prójimo trasciende hacia -- sus propias posibilidades ni ser ahí, ese instrumento -- que soy me es presentado como un instrumento sumido en -- una serie instrumental infinita. Así mi cuerpo en tanto ser alienado me va a escapar hacia un ser utensilio-entre utensilios, hacia un ser órgano sensible captado por órganos sensibles y ello a la vez con una destrucción -- alienadora y un desmoronamiento concreto de mi mundo, el cual se va a derramar hacia el otro y que a su vez el -- otro va a captar de nuevo en su mundo. De este modo mi cuerpo es designado como alienado, por tanto la experiencia de mi alienación se va a realizar por las estructuras afectivas como por ejemplo la timidez. En el momento en que el tímido expresa su timidez de diversas formas, -- (como el sentirse enrojecer, etc.) significa que posee --

una conciencia viva y constante de su cuerpo, tal y como este va a ser; desde luego no para él sino para el otro. Cuando el tímido quiere dejar de tener cuerpo, no es su cuerpo para sí lo que desea aniquilar sino esa dimensión imposible de captar del cuerpo alienado. Es así como le atribuimos tanta importancia, no nada más al cuerpo para nosotros, sino también al cuerpo para- el otro, ya que a el cuerpo para el otro "es" el cuerpo para- nosotros, sin embargo esto es difícil de captar ya que nos encontramos alienados. Por tanto el otro cumple por nosotros- una función que nos incumbe, ya que nos vamos como somos. Es el lenguaje el que nos va a revelar las principales + estructuras de nuestro cuerpo para otro, sabemos de nuestro ser por medio de las revelaciones del lenguaje, por lo que nos hacemos designar nuestro cuerpo tal como es - para el otro, utilizando desde luego estas mismas designaciones para nombrar nuestro cuerpo tal cual es para no nosotros. En este nivel se produce la asimilación entre el cuerpo ajeno y el mio. Sartre menciona que: "para poder pensar que mi cuerpo es para el prójimo como el cuerpo - del prójimo es para mí, haber encontrado al prójimo en - su subjetividad objetivamente y después como objeto; es menester, para juzgar el cuerpo ajeno como objeto semejante al mio, que aquel que me haya sido dado como objeto y que mi cuerpo me haya develado por su parte una dimensión- objeto".(37)

Por lo tanto el lenguaje es fundamental porque me enseña la estructura para otro, de mi cuerpo. El lengua-

je no puede ser irreflexivo entre mi cuerpo y mi conciencia. En este sentido la alienación del cuerpo hacia el prójimo es experimentada en vacío. Es así como la objetividad de mi cuerpo para otro no corresponde a un objeto para mí, y no podría construir mi cuerpo como objeto; -- sino que es experimentada como la huida del cuerpo que existo.

De esta forma para que los conocimientos que el prójimo tiene de mi cuerpo, y que es comunicado a través del lenguaje puedan dar a mi cuerpo para mí una estructura de tipo particular es necesario que se apliquen a un objeto para mí. Por tanto estos conocimientos sólo caben en la conciencia reflexiva. De este modo en tanto que padecemos reflexivamente nuestro cuerpo, lo vamos a construir en cuasi objeto por la reflexión cómplice, por lo que la observación proviene de nosotros mismos. Sin embargo en el momento en que lo conocemos, lo captamos en una intuición con los conocimientos del prójimo, es decir que lo constituimos de la manera como nunca podrá -- ser para nosotros. Así las estructuras cognoscibles de nuestro cuerpo psíquico indican la alienación de éste, -- en vacío y de manera simple. Esto significa que en vez de vivir esta alienación la vamos a constituir en vacío, trascendiendo la facticidad vivida hacia el cuasi objeto, que significa el cuerpo psíquico trascendido a su vez es te cuasi objeto padecido hacia características de ser -- que por principio no me podrían ser dados sino únicamente significadas.



Si bien considero que conozco mi cuerpo por medio de los conceptos del prójimo, se sigue de ello que dentro de la propia reflexión, adopto el punto de vista del prójimo sobre mi cuerpo; de este modo voy a intentar captarlo como si yo fuera prójimo con respecto a él.

Con ello podemos concluir que la percepción de mi -- cuerpo se sitúa después de la percepción que tengo del -- cuerpo ajeno. El cuerpo es por lo tanto, el instrumento -- que soy, es a la vez mi facticidad de ser en medio del -- mundo en la medida en que la trasciendo hacia mi ser- en- el mundo. La experiencia de mi alienación, por tanto, radica en la percepción que tengo del cuerpo ajeno y de mi- cuerpo, manifestandose en conductas afectivas.

F).- Importancia del concepto de libertad en la problemática de la alienación:

El problema de la libertad se presenta a lo largo del proceso de la alienación, por lo cual es muy importante destacarlo, ya que podríamos considerar que es el centro de toda la problemática que nos ocupa.

En un primer nivel podríamos considerar que la libertad misma es el ser humano en cuanto éste pone su pasado fuera de juego segregando su propia nada. Sin embargo con ello decimos que su propia nada no aparece a la conciencia de modo inmediato por lo que no existe ningún momento de la vida psíquica en que no aparezca por lo menos como estructuras secundarias, conductas negativas o interrogativas viviéndose la conciencia de modo continuo o como nihilización de su ser pasado.

Con esto se plantea una nueva cuestión: se considera que la libertad es el ser de la conciencia, ésta debe ser como conciencia de la libertad, siendo el ser humano en la libertad, en su pasado, en su forma nihilizada.

Es en la angustia donde el hombre toma conciencia de la libertad, la cual está en su ser cuestionándose en sí misma.

Pero conviene mencionar que la libertad que se manifiesta por la angustia se caracteriza por una objetivación puramente renovada de rehacer el yo que designa el ser libre.

Es pues en la angustia donde me voy a captar como totalmente libre. Sin embargo trataremos de observar de qué manera podemos considerar la libertad en un nivel di

ferente a éste.

Habíamos mencionado en el anterior subcapítulo que - mi cuerpo constituye la significación de la causa de mis relaciones con el prójimo y además señala sus límites.

En tanto que el prójimo como libertad es fundamento - de mi ser y en sí puedo tratar de recuperar esa libertad y apoderarme de ella sin quitarle su carácter de libertad, - si en efecto pudiera asimilarme esa libertad que viene a - ser el fundamento de mi ser en sí, sería para mí mismo mi propio fundamento.

De todo esto podemos considerar ciertas actitudes que voy a tomar hacia el prójimo. Por tanto lo que vale para mí vale también para el prójimo, en el momento en que intento liberarme del dominio del prójimo, él también intenta liberarse del mio, y si trato de someter al prójimo, el prójimo también trata de someterme. De esta manera soy sometido por el prójimo, su mirada va a modelar mi cuerpo en su desnudez. Lo vé como yo jamás lo veré. Así el prójimo - guarda el secreto de lo que soy, me hace ser y por esa razón me posee, y esa posesión significa la conciencia de no poseerme. De este modo, el prójimo es para mí el que me ha robado mi ser y el que hace que haya un ser que es el mio.

Así, soy responsable de mi ser para otro pero no su fundamento, mi ser para otro se me aparece en forma de algo dado y contingente de lo que sin embargo soy responsable y el prójimo funda mi ser en tanto que éste ser es en la forma del hay pero no es el responsable, aunque lo funda en plena libertad. Si bien en la medida en que me devuelo a mí mismo como responsable de mi ser, reivindico este-

ser que soy, esto significa que quiero recuperarlo, o sea que quiero apoderarme de ese ser que es mío y fundarlo -- por mi libertad misma. Por lo que el proyecto de recuperación de mí implica el proyecto de reabsorción del otro.

De esta manera quiero asimilar al otro en tanto que otro que mira y este proyecto de asimilación lleva consigo un acrecentado reconocimiento de mi ser mirado, esto significa que me voy a identificar totalmente con mi ser mirado para mantener frente a mi libertad la mirada del otro y como mi ser objeto, es la única revelación posible entre otro y yo, sólo este ser objeto puede servirme de instrumento para poderme operar la asimilación de la otra libertad.

Es así como encontramos una gran confusión con este proyecto de unificación, ya que mientras me experimento como objeto para el prójimo y proyecto asimilarlo en y por ese experimentar, el prójimo me capta como objeto en medio del mundo y no proyecto en modo alguno asimilarlo a él. Por lo tanto el ser para otro lleva una doble negación: actuar sobre la negación interna por la cual el prójimo trasciende mi trascendencia y me hace existir para el otro, es decir actuar sobre la libertad del prójimo.

De este modo hemos considerado que la libertad ajena es fundamento de mi ser. Pero precisamente porque existo por la libertad ajena no tengo ninguna seguridad estoy en peligro de esa libertad, es irresponsable y fuera de alcan

ce, esa libertad en la cual me he comprometido a su vez en mil diferentes maneras de ser. Por tanto mi proyecto de recuperar mi ser no puede realizarse a menos que me apodere de esa libertad reduciéndome a ser libertad sometida a la mía. Esta es la única forma en la cual el otro me constituye en otro, es decir por lo cual puedo preparar los caminos de una identificación futura entre el otro y yo.

Sartre expone un ejemplo acerca de libertad en donde especifica claramente la problemática de la alienación. Este ejemplo lo da en relación a los amantes: si el amante exige ser amado por el otro, entonces no quiere actuar sobre la libertad del otro, sino que desea existir como límite objetivo de esa libertad. Esto quiere decir ser dado a la vez con ella y en su surgimiento mismo como el límite en que aquella debe aceptar para ser libre. "Por ello lo que exige es que la libertad ajena quede empastada por sí misma, en donde ese límite de estructura es algo dado". Por lo tanto, querer ser amado es infectar al otro con nuestra propia facticidad, es decir querer obligarlo a reconocernos perpetuamente como la condición de una libertad que se compromete y somete, es a su vez querer que la libertad funde el hecho y que el hecho tenga preminencia sobre la libertad. Desde luego que si este objetivo se pudiera alcanzar entonces yo me apropiaría de la conciencia del otro. Sobre todo el motivo de mi inquietud y mi vergüenza es que me capto y me experimento en mi ser para otro, como aquello que siempre puede ser trascendido hacia otra cosa.

De este modo si he de ser amado por el otro, debo de-

la misma forma ser libremente elegido como mundo. Así el --- amante exige que el mundo haya hecho de él una elección absoluta, con esto queremos decir que el ser en el mundo del amado debe ser libre elección del amante, y como el otro se considera fundamento de mi ser objeto de él que su libre surgimiento de su ser tenga por finalidad única y absoluta su --- elección de mí, es decir que haya elegido ser para fundar mi subjetividad y mi facticidad. De esta manera mi facticidad - queda salvada.

Si bien el amor de un amante es un proyecto de sí mismo , este proyecto va a provocar un conflicto el cual consiste en que el amado capta al amante como un objeto otro, entre los otros, es decir que lo trasciende y lo utiliza. Por tanto el amado es mirada, el amado y su amor no se distingue de esta empresa de seducción, por lo que no es en la seducción- donde voy a descubrir al otro. Mi subjetividad, no podría - hacerlo sino mirándolo, sin embargo, con este mirar haría - desaparecer la subjetividad del otro, esa misma subjetividad que pretendo asimilar; por lo que seducir es asumir enteramente, y como un riesgo que hay que correr, mi subjetividad - para otro: es ponerse bajo su mirada y hacerme mirar por él.

Por otro lado con el sólo hecho de que haga yo lo que- fuere, libremente ejecutando mis proyectos hacia mis posibi- lidades tienen afuera un sentido que me escapa y que al mis- mo tiempo experimento, soy lenguaje. Este lenguaje forma - parte de la condición humana, por lo que el surgimiento del otro frente a mí como mirada hace surgir al lenguaje como - condición de mi ser. Por tanto el prójimo está siempre ahí,

presente y experimentado por mí como aquello que da al lenguaje su sentido, de este modo los gestos o palabras expresadas por el otro son parte de una experiencia concreta de su realidad alienadora. El lenguaje me revela la libertad del que me escucha en silencio, por lo que el lenguaje queda para el prójimo como la simple propiedad de un objeto mágico, y como un objeto mágico a su vez. Es una acción a distancia cuyo efecto el prójimo conoce exactamente. Sartre lo dice de la siguiente forma: "la palabra es sagrada cuando la utilizo yo y mágica - cuando el otro la escucha". Con ello quiere decir que no puedo oírme hablar ni tampoco sonreír.

De esta forma nos queda más claro el problema de los amantes, pues ahora podríamos plantearnos la idea de observar el problema invertido; esto es, en qué momento el ser amado puede convertirse en amante. De ello deducimos que el ser amado se convierte en amante sólo cuando proyecte ser amado. De alguna manera el prójimo objeto nunca tiene fuerza suficiente para provocar el amor. El prójimo objeto sólo intenta seducirme con el carácter de "objeto precioso" y trata de detyminarme, sin embargo no podemos confundir esta apropiación de un objeto en medio del mundo con el amor. El amor no puede nacer en el ser amado si éste no experimenta su propia alienación y fuga hacia el otro. Por lo tanto el único medio que puede concebir para llevar a cabo esta apropiación, es hacerse amar.

De esto surge un nuevo problema: al observar a cada uno de los amantes vemos que ellos son enteramente cautivos uno -

del otro, en tanto que uno quiere hacerse amar por el otro; sin embargo exige de ese otro un amor que no se reduzca al proyecto de ser amado. Si bien lo que exige es que el otro, sin buscar originariamente hacerse amar tenga a la vez una intuición contemplativa y afectiva de su amado como límite-objetivo de su propia libertad. Del mismo modo en que el amor es exigencia del ser amado es una libertad que quiere ser cuerpo y que exige un afuera, es una libertad que remeda la huida hacia el otro, una libertad que reclama su alienación. Por tanto la libertad del amante en su propio esfuerzo por hacerse amar como objeto por el otro se determina a existir con una dimensión de fuga hacia el otro; es pura negación a ponerse como pura ipseidad. Esa negación, la libertad como dominante y el otro como subjetividad, se convierten en límite inseparables de la libertad para sí, en meta y fin supremo. Encontraremos aquí nuevamente el ideal de la empresa amorosa, "la libertad alienada". Sin embargo el que quiere ser amado aliena su libertad en tanto que quiere que se le ame. Por lo que mi libertad se aliena en presencia de la pura subjetividad del otro, que funda mi subjetividad, no podría alienarse en modo alguno frente al otro objeto. Esa alienación del ser amado no puede fundar el ser del amante sino trascendiéndolo por principio hacia otro objeto del mundo.

Basta que los amantes sean mirados juntos por un tercero para que cada uno de ellos experimente la objetivación no sólo de sí mismo sino también del otro. Por tanto el otro ya no es para mí la trascendencia absoluta que me funda en mi ser sine por otro, así como la relación origina--

naría con él, es decir mi relación de ser amado con respecto al amante, se fija como posibilidad muerta. No se considera la relación experimentada entre un objeto límite de - toda trascendencia y la libertad que lo funda sino un amor objeto que se aliena íntegramente hacia aquel tercero.

De este modo el yo alienado, lejos de que yo pueda - siquiera empezar a dejarme fascinar por él sigue siendo - por principio imposible de captar.

Esto nos conduce al fracaso, ya que no es posible - que asimile la conciencia del otro por medio de mi objetividad para él, y así me vea condicionado deliberadamente - hacia el otro para mirarlo. En este sentido mirar la mirada ajena es afirmarse como uno mismo en la propia libertad desde el fondo de ésta afrontar la libertad del otro.

Sin embargo observo que al tratar de apropiarme de la libertad del otro, y comprender que no puedo actuar sobre él sino en la medida en que esa libertad se ha hundido bajo mi mirada, me descepto de ello, pero posteriormente esta descepción será el móvil de mis tentativas ulteriores de buscar la libertad del otro a través del objeto que él es para mí, y le poder encontrar conductas privilegiadas - que logran hacerme dueño de esa libertad a través de una - apropiación total del cuerpo ajeno.

Desde luego que todas estas tentativas nos van a conducir al fracaso; sin embargo podría ser que al mirar la - mirada, mi reacción originaria fuera de mi ser para otro, - esto significa que puedo en mi surgimiento al mundo, ele---girme como el que mira la mirada ajena. Llamaremos a esta-

actitud "indiferencia" hacia el prójimo. Así el otro como libertad y mi objetividad como yo alienado estan ahí inadvertidos, no tematizados, pero dados en mi comprensión -- misma del mundo y de mí en el mundo.

De este modo la tentativa original para apoderarme - de la libre subjetividad del otro a través de su subjeti- vidad para mí es el deseo sexual. Efectivamente, ser se- sexuado significa existir sexualmente para un prójimo que existe para mí, desde luego que ese prójimo no es forzoso ni primeramente para mí ni yo para él un existente hetero- sexual, sino un ser sexuado en general. Siendo así la pri- mera aprensión de la sexualidad del prójimo, en tanto que vivida y padecida es el deseo en el momento en que nos -- ~~desemana~~ mutuamente su ser sexuado, y a la vez el deseo - también me descubre mi ser sexuado y nuestros cuerpos co- mo sexo; entendiendo desde luego por deseo, una de las -- formas más generales que puede adoptar el develamiento -- del cuerpo ajeno, sin embargo no es una relación con el - mundo. En el momento en que no puedo captar al otro en su facticidad objetiva, trato mediante el deseo, de hacer -- que su libertad se pierda en esa facticidad. Es necesario que su libertad esté cuajada, de modo que el para sí del- prójimo venga a aflorar a la superficie de su cuerpo y se extienda por él para que yo, al tocar ese cuerpo, toque - la libre subjetividad del otro. Aquí radica el verdadero- sentido de el término posesión. Al querer poseer el cuer- po del otro lo quiero obtener en el momento en que él mismo es un poseído, es decir en tanto que la conciencia -

del otro se ha identificado con él.

El sadismo es otra conducta que impide el desarrollo de la libertad. El sadismo no trata de suprimir la libertad de aquel a quien tortura, sino obligarla a identificarse libremente con la carne torturada. Textualmente Sartre dice: "Así el sádico descubre su error cuando su víctima lo mira, es decir él experimenta la alienación absoluta de su ser en la libertad del otro, realiza entonces no sólo lo que no ha recuperado su ser afuera, sino también que la actividad por la cual trata de recuperarlo es a su vez trascendida y fijada como sadismo en cuanto hábitus y propiedad. Descubre entonces que no puede actuar sobre la libertad del otro, ni aún obligándolo a humillarse y pedir gracia". (38)

Con ello queremos decir que desde el momento en que existe, establezco un límite a la libertad del prójimo, soy ese límite y así cada uno de mis proyectos traza ese límite en torno al otro; siendo así que tanto la caridad, tolerancia o cualquier otro proyecto de mí mismo me compromete y compromete al prójimo en su asentimiento. Por tanto jamás se cumple el hecho de respetar la libertad ajena, a pesar de que pudieramos proyectar respetar esa libertad.

Si bien eliminando el para-sí se olvida y abandona su pretensión de realizar la unión con el otro, ésta está renunciando inminentemente a utilizarlo como instrumento para recuperar su ser en sí. De hecho sólo quiere recuperar una libertad sin límites, esto significa que pretende deshacerse de su ser objeto para el otro y abolir su dimensión de alienación.

Es el odio una actitud que precisamente va a proyectar no ser objeto en modo alguno y se presenta como una posición absoluta de la libertad del para-sí frente al otro, por lo que el odio implica un reconocimiento de la libertad del otro, sólo que se considera un reconocimiento abstracto y negativo, Por tanto el odio reconoce al otro objeto y se vincula a él. Esta trascendencia es presentida como un más allá inaccesible como perpetua posibilidad de alienación del para sí que odia. Cabe mencionar que, lo que estoy odiando es la totalidad psíquica íntegra en tanto ésta me remite a la trascendencia del otro a través de lo que llamamos empíricamente sus virtudes.

Si bien con el odio intento alcanzar la muerte del otro, siendo el otro el representante de los otros; y al mismo tiempo mi proyecto de suprimir al prójimo en general, de reconquistar mi libertad no sustancial del para-sí. Por lo tanto en el odio es donde se explica que mi dimensión de ser alienado es un sometimiento real que me viene por los otros. Lo que he sido por el otro queda fijado en la muerte del otro y lo seré irremediablemente en pasado, lo seré también, y de la misma manera, en el presente si persevero en la actitud los proyectos y el modo de vida que han sido juzgados por el otro.

De acuerdo a las actitudes que hemos visto anteriormente, como por ejemplo la que toman los amantes o la que toma el sátiro, son formas que desarrolla el individuo y que de alguna manera se desarrollan en base a la libertad. Sin embargo observamos que la libertad no es

plena, pues nuestra libertad está obstaculizada por la libertad del otro. Ahora veamos que la libertad del otro se manifiesta precisamente como fundamento de la acción del individuo.

Decimos que la acción decide acerca de sus fines y de sus móviles, ésto es la expresión de la libertad. Si bien soy un existente que se entera de su libertad por sus aspectos; pero soy también un existente cuya existencia individual y única se temporaliza como libertad, por lo que soy necesariamente conciencia de libertad, puesto que nada existe en la conciencia no-tética de existir. Así mi libertad está permanente en mi ser; mi libertad no es una libertad sobreañadida ni una propiedad de mi naturaleza, corresponde exactamente a la textura de mi ser, debo necesariamente poseer cierta comprensión de la libertad.

Habíamos mencionado anteriormente ciertos acontecimientos acerca de ésto, así como habíamos esticulado que si la negación viene al mundo por la realidad humana, ésta debe ser un ser que puede realizar una ruptura nihilizadora con el mundo y conmigo mismo, también observamos que la posibilidad permanente de una ruptura se identifica con la libertad. Sin embargo, por otro lado, consideramos que la posibilidad permanente de nihilizar lo que soy en forma de haberlo sido significa, para el hombre, un tipo particular de existencia. De este modo ser para mí implica nihilizar el en sí que él es. En tales condiciones la libertad no es más que esa nihilización misma. De este modo decir que el para-sí ha de ser lo que es,-

significa decir que el hombre es libre, por lo que estoy condenado a ser libre; esto significa que no podrían encontrarse a mi libertad más límites que ella misma. Por tanto la realidad humana es un ser al cual en su ser lleva su libertad, pues intenta constantemente negarse a reconocerla.

Sartre afirma que la realidad humana es libre porque está arrancada de sí misma, y lo que ella ha sido está separado por una nada de lo que es y de lo que será, y además porque su mismo ser presente es nihilización en la forma reflejo-reflejante. "El hombre es libre porque no es sí mismo sino presencia ante sí. El ser que es lo que es no puede ser libre. Así la libertad es la nada que puede ser vida en el meollo del hombre que obliga a la libertad humana a hacerse en vez de ser". (39)

De esta manera consideramos que a la realidad humana nada le viene de afuera ni de adentro, es decir que nada recibe ni acepta, sino que está enteramente abandonada sin ninguna ayuda. Por lo que la libertad no es un ser sino el ser del hombre o sea su nada de ser. Por tanto si la realidad humana no recibe sus fines de adentro ni tampoco de afuera, entonces decimos que los elige, y por esta elección misma las confiere a una existencia trascendente como límite externo de sus proyectos. Es así como la posibilidad de mis fines caracterizan a mi ser y se identifican con el originario brotar de la libertad que es mía, siendo ese brotar una existencia, por lo que la libertad siendo asimilable a mi existencia es-

fundamento de los fines que intento alcanzar, ya sea por la voluntad o por esfuerzos pasionales.

De este modo la libertad no es más que la existencia de nuestra voluntad o de nuestras pasiones, la libertad se identifica con el ser para sí; la realidad humana es libre en la medida en que ha de ser su propia nada. Sin embargo ser libre no significa solamente elegirse, la elección se considera libre bajo la condición de que hubiera podido ser otra.

De esta manera Sartre explica que si asumo un complejo de inferioridad ante el otro, ha sido porque ha elegido serlo bajo una solución libre, una elección de mí mismo en el mundo. Si bien para poder tomar una decisión es necesario que estemos conscientes. Elección y conciencia son una y la misma cosa. "No puedo tomar conciencia de mí mismo sino como tal hombre comprometido en tal o cual empresa, confiando en tal o cual éxito, terminando tal o cual resultado y por el conjunto de estas anticipaciones esbozando por completo su propia figura". (40)

Por tanto nosotros elegimos el mundo, estamos comprometidos en nuestra elección y somos permanentemente conscientes de que nosotros mismos podemos invertir esa elección y cambiarla; ya que proyectamos nuestro porvenir con nuestro propio ser y lo hacemos esencialmente con nuestra libertad, anunciándonos nosotros mismos lo que somos por medio del porvenir que sigue siempre posible sin pasar jamás a la categoría de lo real, elegirnos significa aniquilizarnos. Es así como la libertad, elección, nihilizarnos.

zación y temporalización son una y la misma cosa.

Comprendemos que la libertad del para-sí aparece -- como su ser, sin embargo como la libertad no es algo dado ni una propiedad, no puede ser sino eligiéndose. La libertad del para sí está siempre comprometida; no se -- trata de una libertad que sería poder indeterminado y -- preexistencia a su elección. No captamos como elección -- en vías de hacerse, sin embargo la libertad es simplemente el hecho de que esa elección sea siempre incondicionada.

Desde luego que la libertad implica una elección -- que de alguna manera el individuo lleva a cabo y observamos con ello que la libertad se fija en la libertad de -- los ~~otros individuos;~~ con ello observamos que la libertad juega un papel importante en la alienación, ya que consideramos al otro como objeto tratando de que el otro cumpla mis deseos, sin embargo la libertad no sólo radica -- en la simple elección sino también tiene su contrario, o podríamos llamarlo su opositor; el ser libre significa, -- por tanto, elegir, pero, ¿qué pasaría si yo no puedo elegirme entre ser blanco o moreno, de ojos azules o negros? Antes de pasar a este otro problema debe quedar claro -- que la alienación se presenta en la libertad, puesto que yo trato de someter al prójimo y el prójimo a mí, ya que cada uno elige tal o cual comportamiento que podría ser distinto. Es en la elección en donde nos alienamos, pues está presente la libertad del otro. No es, por tanto, en la libertad donde radica la superación de la alienación.

Véamos ahora a donde nos conduce el problema de "no poder elegirme."

CAPITULO CUARTO
ORIGEN DE LA ALIENACION

Podríamos suponer que la alienación se viene a originar cuando nos enfrentemos al otro, así como la manera en que no demos considerarlo y lo que puede representar para nosotros.

Desde luego que la alienación es un proceso que se presenta como lo hemos mostrado hasta el momento.

Pero observemos de qué manera hace su aparición la alienación en la situación del individuo.

A).- Significado de la situación alienada:

En el anterior capítulo observábamos que mi libertad se fija en la libertad de los otros individuos. Sin embargo nos cuestionábamos acerca de lo que somos y que no hemos elegido. Efectivamente el problema al cual nos referimos radica principalmente en la elección, la elección de la cual hablábamos en el capítulo anterior radicaba en la libertad de elegir, - sin embargo vemos que nosotros no elegimos ser alto o bajo, - objeciones que se refieren a los límites que mi situación de hecho aportaría a mi libre elección de mí mismo. Por lo que aquí nos referimos al otro aspecto de la libertad.

Sabemos que somos una libertad que elige pero no elegimos ser libres, estamos condenados a la libertad. Por lo tanto la libertad se define como el escapar de lo dado del hecho, esto se refiere a la facticidad de la libertad.

Por tanto si una libertad se produce por sí misma a su existencia pierde su sentido mismo de libertad.

En efecto la libertad no es un simple poder indeterminado si esto fuera así no sería nada o sería en sí y sólo por una síntesis del en- sí y de la nada. La libertad se determi

na por su surgimiento mismo: como un hacer, así la libertad es carencia de ser con respecto a un ser dado y no - surgimiento de un ser pleno.

Anteriormente mencionábamos que la libertad no es - libre de no ser libre, y que no es libre de no existir - en su contingencia. Contingencia y facticidad se identifican: hay un ser que la libertad ha de ser en forma del no ser. De esta forma, por su proyección hacia un fin, - la libertad constituye como un datum particular que ella ha de ser. La libertad no lo elige, pues sería elegir su propia existencia pero por la elección de su propio fin, la libertad hace que ese datum se revele de tal o cual - manera en conexión del mundo mismo. Es así como la propia contingencia de la libertad y el mundo, que con su propia contingencia crea a esa contingencia; no le aparece rán sino a la luz del fin que ella ha elegido, es decir como no existentes brutos sino en la unidad de iluminación de una risma nihilización. Desde luego que la libertad no puede cantar de nuevo ese conjunto como puro datum, pues sería menester que lo hiciera fuera de toda -- elección, es decir dejando de ser libertad. Así llamaremos "situación" a la libertad en medio de ser del mundo, en tanto que este datum está ahí para constreñir a la libertad, no se revela a ella salvo como ya iluminado por el elegido. Por tanto el datum no aparece tal como es - en sí, sino que se va a descubrir al para- sí como motivo; puesto que no se revela a la luz de un fin que lo ilumina. Sartre identifica situación y motivación: "no hay libertad sino en situación y no hay situación sino -

por la libertad". (41)

De este modo la realidad humana encuentra doquiera - resistencias y obstáculos que no ha creado ella, pero esos obstáculos y esas resistencias no tiene sentido sino en y por la libre elección que la realidad humana es. Así lo que hemos llamado la facticidad de la libertad es lo dado que ella ha de ser y que es iluminado por su proyecto. Por tanto sin la realidad humana no habría espacio - ni sitio, sin embargo esta realidad humana por la cual el emplazamiento viene a las cosas recibe su sitio entre las cosas sin que éste esté en sus manos en modo alguno.

Si bien se establece que la facticidad de mi sitio - se me revela por la libre elección que hago de mi fin, decimos por tanto que la libertad es indispensable para el descubrimiento de mi facticidad.

La facticidad es la única realidad que la libertad - puede descubrir, la única que puede nihilizar por la posición de un fin, la única a partir de la cual tiene sentido suponer un fin. El sitio aparece a partir de los cambios que proyecto. Sin embargo cambiar significa justamente algo que cambiar que es mi sitio, la libertad es por lo tanto la aprehensión de mi facticidad.

Ciertamente decimos que al hacer tomo mi sitio siendo a la vez responsable de él. Con ello decimos que sin la libertad, la facticidad no sería descubrimiento y hasta carecería de sentido.

De este modo consideramos que no podemos confundir - mis entornos con el sitio que ocupo. Los entornos son las

cosas- utensilio que se rodean con sus coeficientes propios de adversidad y de utensilidad. Ciertamente al ocupar mi sitio fundo el descubrimiento de los entornos y al cambiar de sitio fundo la aparición de contornos nuevos. Pero recíprocamente los entornos pueden cambiar o ser cambiados por los otros sin que yo tenga nada que ver con su cambio". (42)

Podemos decir que si los cambios que sobrevienen en los entornos pueden entrañar modificaciones a mis proyectos ello no puede ser sino con dos reservas: Una de ellas es la que no puedan llevar consigo el abandono de mi proyecto principal, que por el contrario sirve para medir la importancia de esos cambios.

Queda establecido que la libertad implica la existencia de entornos que cambiar y de obstáculos que enfrentar, así como de instrumentos a utilizar. Así ella los revela como obstáculos, interpreto por su libre elección, el sentido del ser de los entornos. Es preciso que estén simplemente ahí, en bruto, para que haya libertad, ser libre significa: ser libre para hacer y ser libre en el mundo. Por tanto soy absolutamente libre y responsable de mi situación, pero además no soy nunca libre en situación.

Esto significa que el para- sí es libre pero está sujeto a circunstancias y esta relación entre condición y libertad es lo que se trata de percibir con el nombre de situación.

Debemos tomar en consideración que con la existencia del otro se presenta un límite a mi libertad, ya --

que por el surgimiento del otro aparecen ciertas determinaciones que soy sin haberlas elegido, como el haber sido alto o bajo, apuesto o feo, etc. Esto soy para el otro, sin esperanza de aprehender ese sentido que tengo afuera, ni con mayor razón de modificarlo. Con esto encontramos un límite real de nuestra libertad, es decir una manera de ser que se nos impone a nuestra libertad. Sin embargo el límite impuesto no proviene de la acción de los otros. El verdadero límite de mi libertad está simplemente en el hecho de que mi situación deje de ser situación para el otro y se convierta en una forma objetiva en lo que existe a título de estructura objetiva. Esta objetivación alienadora de mi situación es el límite constante y específico de mi situación, así como la objetivación de mi ser para sí en ser para otro es el límite de mi ser, siendo estos dos límites característicos los que representan las fronteras de mi libertad. Esto significa que por la existencia ajena yo existo en una situación que tiene un afuera, y que por esto mismo tiene una dimensión de alienación que no puedo quitarle en modo alguno; así como no puedo actuar directamente sobre ella. Este límite a mi libertad está puesta por la pura y simple existencia del prójimo, es decir por el hecho de que mi trascendencia existe para una trascendencia. Por lo tanto cualquiera que sea el terreno en que nos situemos los únicos límites que la libertad encuentra, los encuentra en la libertad misma. Con ello observamos lo que Sartre explica al respecto: "se considera que la alienación no es una modificación interna ni un cambio parcial

de la situación, no aparece en el curso de la situación, no la encuentro jamás en la situación y por lo tanto no es dada nunca a mi situación, sino por principio me escapa, es la exterioridad misma de la situación, es decir - su ser afuera para otro". (43)

De este modo el sentido de nuestra libre elección - consiste en hacer surgir una situación que la expresa, - cuyas características esenciales es ser alienada, es decir existir como forma en sí para el otro. Por tanto la situación alienada así como mi propio ser alienado, no son objetivamente descubiertos y constatados por mí; en efecto hemos visto que todo cuanto está alienado no existe sino para el otro, sin embargo no puedo experimentar esa alienación sin reconocer al mismo tiempo el otro como trascendencia. Y como hemos visto este reconocimiento carecería de sentido sino fuera libre reconocimiento de la libertad del otro. A través de este libre reconocimiento del prójimo a través de la experiencia de mi alienación, asumo mi ser para otro, cualquiera que fuere y lo asumo precisamente porque es mi vínculo concreto con el prójimo.

Con ello decimos que la libertad del otro confiere límites a mi situación, pero no puedo experimentar esos límites a menos que resuma ese ser para otro que soy y le de un sentido a la luz de los fines que he elegido.

Ciertamente esta misma asunción está alienada, tiene un afuera; pero por ello puedo experimentar mi ser afuera como un afuera.



Desde luego que la libertad es total e infinita, -
con ello no queremos decir que no tiene límites sino --
que no los va a encontrar jamás. Este límite con los --
que choca la libertad es precisamente la situación de -
la cual ya hemos hablado.

B).- La muerte:

La muerte es un problema que merece un análisis dentro de la alienación, por lo que trataremos de observarlo en el presente subcapítulo:

Si consideramos a la muerte como posibilidad última y subjetiva, como acontecimiento que no concierne más -- que al para- sí es evidente que nadie puede morir por mí. Es decir la muerte no podría ser esperada en modo alguno, a no ser que se la designe con toda precisión como mi -- condena a muerte, ya que no es más que la revelación de lo absurdo de toda espera, así la de su espera. Sin embargo contar con que uno va a morir no es esperar la -- propia muerte.

La palabra "esperar" es confusa para poder dar explicación a la muerte; lo propio de la muerte es que puede sorprender antes del plazo a aquellos que la esperan para tal o cual fecha.

Si bien la muerte no es mi posibilidad de no realizar la presencia en el mundo sino una aniquilación siempre posible, que está fuera de mis posibilidades.

De esta forma si consideramos que nuestra vida es -- una larga espera de la realización de nuestros fines es -- en primer lugar espera de nosotros mismos. Por tanto la muerte no es nunca lo que da a la vida su sentido, es al contrario lo que le quita por principio toda significación. De este modo la muerte no puede ser mi posibilidad propia, ni siquiera puede ser una de mis posibilidades. La muerte en tanto que puede revelarse no es sólo la aniquilación de mis posibilidades, no sólo es el proyec

to que destruye a sí mismo la imposible destrucción de mis esteras, es además el triunfo del punto de vista que soy sobre sí mismo. "Estar muerto es ser presa de los vivos, esto significa que el que intenta captar el sentido de su muerte futura debe descubrirse como futura presa de los otros" (44) Por tanto existe un tipo de alienación que no hemos considerado. Las alienaciones que han sido analizadas anteriormente, son las que hemos podido nihilizar transformando al otro en trascendencia así como podemos nihilizar nuestro afuera por la proposición absoluta y subjetiva de nuestra libertad. Mientras vivo puedo desmentir lo que el otro dice de mí, proyectándome hacia otros fines. De este modo la muerte, lejos de ser mi posibilidad es un hecho contingente que en tanto que tal, me escapa por principio y pertenece originariamente a mi facticidad, por lo que no puedo ni descubrir ni -- muerte ni adoptar una actitud hacia ella, ya que se revela como lo que no puede ser descubierto. La muerte es -- por tanto, como el nacimiento, nos viene desde afuera, -- sin embargo no se distingue de él y a esta identidad entre nacimiento y muerte la llamamos facticidad. De esta forma tanto la muerte como el nacimiento es algo dado. -- Es absurdo haber nacido y morir. Si bien la libertad sigue siendo total e infinita, no significa que la muerte no la limite sino que como la libertad no encuentra jamás ese límite, la muerte no es en modo alguno límite para mis proyectos; es sólo un destino para estos proyectos en otra parte. Sartre menciona que: "No soy libre para la muerte sino que soy un mortal libre". De este modo

si escapo a mis proyectos, por ser irrealizables voy a escapar de la muerte de mi propio proyecto. Esto es lo que siempre está más allá de mi subjetividad no existiendo lugar alguno para ella, y a la vez esta subjetividad no se afirma contra la muerte sino independientemente de ella, aunque esta afirmación sea inmediatamente alienada.

Desde luego que la muerte en la alienación viene a ser una forma de determinar la situación del para sí; como lo mencionábamos en el anterior subcapítulo.

Consideramos, por tanto, que la muerte no puede limitar nuestra libertad, es sólo una manera que nos surge y que de alguna forma queda dentro de nuestros proyectos.

Por lo tanto la muerte no la podemos considerar como la solución al problema de la alienación; ya que no interviene en dicha solución, ni tampoco podemos considerarla como el factor fundamental de la superación de la alienación.

CAPITULO QUINTO
SUPERACION DE LA ALIENACION

Para poder comprender cuál viene a ser la clave fundamental en donde podemos encontrar la superación de la alienación, trataremos de dar una explicación acerca de esta problemática la cual ya hemos observado a lo largo de este trabajo.

Observábamos anteriormente que el prójimo es considerado como objeto; de este modo el Nos (que significa - el ellos nos miran) -objeto nos precipita en el mundo; - lo experimentamos con la vergüenza como una alienación - comunitaria.

El problema que se nos presenta en este momento es observar cómo podemos experimentar la alienación en comunidad, con otros como objetos.

Hemos considerado el caso en que estoy sólo frente a otro, lo miro o me mira; formamos pareja y estamos en situación el uno respecto del otro, sin embargo nuestra relación no es recíproca, es decir no tiene reverso.

De este modo la relación que establezca con ese -- otro, y la relación del otro conmigo, pueden en cualquier instante experimentarlas como objetos para otros. Ello - se va a manifestar claramente cuando aparezca un tercero. Sartre explica este problema de la siguiente forma: "Supongamos, por ejemplo, que el otro me mira. En este instante me experimento como enteramente alienado y me asumo como tal. Aparece el tercero. Si me mira yo los experimento comunitariamente como ellos (ellos- sujetos) a través de mi alienación". (45) De este modo Sartre caracteriza el "ellos" como el que tiene al "se" impersonal, esto no refuerza nada mi alienación. Sin embargo, si el-

tercero mira al otro que me está mirando, el problema es un poco más complicado ya que puedo captar al tercero a partir del otro que se convierte en otro mirado por el tercero.

Podría darse el caso también que el tercero mire al otro al que yo miro. Siendo así puedo mirar a ambos y así desarmar la mirada del tercero, de este modo el tercero y el otro me aparecerá entonces como ellos-objetos. Con ello Sartre considera también que puedo captar en el otro la mirada del tercero, en la medida en que sin observar al tercero, como en las conductas del otro que éste se sabe mirado. "En este caso experimento en el otro y con motivo del otro la trascendencia trascendente del tercero, que la experimenta como una alienación radical y absoluta del otro". (46)

De éste modo éste que se fuga de mi mundo no me pertenece ya, es objeto para otra trascendencia. Sin embargo observamos que no pierde su carácter de objeto, y desde luego vemos que a pesar de ello me escapa, no por su trascendencia propia, sino por la trascendencia del tercero.

Por tanto lo que yo puedo captar en él y de él, ahora es siempre otro; así para apropiarme de nuevo del otro es necesario que yo mire al tercero y le confiera objetividad. Desde luego observamos que por una parte esto no siempre es posible y por otra vemos que el tercero mismo puede ser mirado por otros terceros, es decir otro distinto del que yo veo. Esto da como resulta-

do una inconsistencia originaria del otro- objeto así como proyectado hacia el infinito del para- sí, que trate de apropiarse de nuevo de esa objetividad.

De este modo puedo experimentar mi mirada por el --tercero, mientras miro al otro. En este caso experimento mi alienación no posicionalmente al mismo tiempo que pongo la alienación del otro. De esta manera las posibilidades que tengo de utilizar al otro como instrumento son --experimentadas por mí como posibilidades nuevas y así --mi trascendencia que se dispone a trascender al otro hacia mis fines recae en trascendencia "trascendida". Esto no quiere decir que el otro se convierta en sujeto, sino que me siento ya cualificado para la objetividad.

De este modo llegamos al fundamento del problema: --decimos que estoy comprometido en un conflicto con el --otro. Aparece el tercero y nos acerca a ambos con su mirada; experimento mi alienación y mi objetividad de manera simultánea. Por tanto estoy afuera, para el otro, --como objeto en medio de un mundo que no es el mío. Sin --embargo el otro al cual yo miraba y que a su vez se miraba sufre la misma modificación, y descubro la modificación del otro simultáneamente con la que yo experimento. "El otro es objeto en medio del mundo del tercero....Esta ~~objetividad~~ no es por otra parte, una simple modificación de su ser paralela a la que yo poseo, sino las-objetividades vienen a mí y al otro en una modificación-global de la situación en que yo estoy y en que se me --encuentra el otro". (47)

De este modo con la aparición del tercero experimento que mis posibilidades están alienadas a la vez que -- descubro que las posibilidades del otro son posibilidades muertas.

Por lo tanto la situación no desaparece, sin embargo huye de mi mundo así como del mundo del otro, para poderse constituir en un tercer mundo en forma objetiva, -- en este último mundo es vista, juzgada y utilizada. Sin embargo al mismo tiempo se va a producir una nivelación de las dos situaciones inversas. Para Sartre en esta situación objetiva el conflicto que surge es comprobado y trascendido por el tercero como un hecho dado que nos define y nos retiene juntos tanto al otro como a mí. Esta posibilidad en el momento en que la experimento no -- la voy a conocer, lo que experimento es un ser afuera -- en el cual estoy organizado con el otro en un todo indisoluble y objetivo un todo en el cual no me distingo ya originariamente del otro sino con éste colaboro a constituirlo. "Y en la medida en que por principio asumo mi ser afuera para el tercero debo asumir análogamente el ser afuera del otro; lo que asumo es la comunidad de equivalencia por la cual existo comprometido en una forma que como el otro colabora a constituir". (48) Esto -- significa que me asumo como comprometido afuera en el -- otro y voy a asumir al otro como comprometido afuera de mí. Por lo que ese libre reconocimiento que tengo de mi responsabilidad en tanto que incluye la responsabilidad del otro, así como la asunción fundamental del compromiso que llevo delante de mí sin captarlo, es la llamada-

experiencia del nosotros- objeto. Si bien el nosotros - objeto se va a descubrir por la propia asunción de la - situación o sea por la necesidad en que estoy, en el se no de mi libertad asumente, de asumir también al otro.

El nosotros- objeto a pesar de que es experimentado con ocasión de una solidaridad concreta, y centrado en esa solidaridad, tiene una significación que trasciende la particular circunstancia en que es experimentado y que de este modo apunta a englobar mi pertenencia como objeto a la totalidad humana captado de igual modo como objeto.

Desde luego que al hablar de un "nos" me refiero a una alienación colectiva, esto es a lo que se refiere - precisamente al nosotros que se va a dar de una manera- solidaria.

Por tanto a partir de mi sufrimiento y de mi miseria voy a ser captado en colectividad con los otros por el tercero, o sea a partir de la adversidad del mundo, - a partir de la facticidad de mi condición. De este modo con la aparición del tercero, yo hago la experiencia -- del nosotros como captados a partir de las cosas y además como las cosas venidas por el mundo.

De este modo esta experiencia encierra en sí una-- potencia de disgregación ya que se produce por la vergüenza y asimismo el "nos" se nos va a demostrar desde el momento en que el para- sí reivindica su ipseidad--- frente al tercero y lo mira a su vez. Desde luego que - esta reivindicación individual es una de las posibles-- maneras de suprimir el nos objeto. "La asunción del nos

en ciertos casos fuertemente estructurados, implica el -- proyecto de liberar al nos íntegro por la objetividad -- transformándolo en nosotros -sujeto". (49)

Esto trata principalmente de una variedad del proyecto ya descrito, transformar al que mira en mirado viene a ser el paso de una de las dos grandes actitudes fundamentales del para- sí respecto del otro. No puedo ser reconocido como sujeto sino en relación con el otro, es decir - transformando al otro a su vez en objeto. De este modo no podemos considerarnos como "nos" a partir de los ojos de los otros y a partir de la mirada ajena nos asumimos como "nos". Aquí existe un esfuerzo de recuperación de sí mismo y de todos los otros. Este esfuerzo por recuperar la - totalidad humana no se puede llevar a cabo sin poner la experiencia de un tercero el cual sea distinto de la humanidad y a los ojos del cual ella sería totalmente objeto. Este tercero es simplemente aquello que en ningún caso -- puede entrar en comunidad con ninguna agrupación humana, - el tercero con respecto del cual ningún otro puede constituirse como tercero; esto se identifica con el concepto - del ser que me mira y que jamás puede ser mirado, o sea - con la idea de Dios.

El mundo, por tanto, nos anuncia nuestra presencia - en una comunidad- sujeto, y además nuestra existencia en el mundo de objetos manufacturados, de los cuales estos- objetos han sido elaborados para ellos- sujetos, sea para una trascendencia no individual y no enumerada que va a coincidir con la mirada indiferenciada ya que el trabajo

M-0093218

jadador trabaja en presencia de una trascendencia indiferenciada. De esta forma comprendo que a través del mundo de las cosas, los cuernos, las canalizaciones de mi-trascendencia, forman parte de un nosotros.

Por lo tanto Sartre afirma que la experiencia del-nosotros- sujeto no implica una experiencia semejante y correlativa en los otros, "la experiencia del nosotros-sujeto no puede ser primera, no puede construir una actitud originaria para con los otros, puesto que al contrario, supone para realizarse un doble reconocimiento-previo de la existencia del prójimo." (50)

Desde luego que el objeto podría ser tal a menos - que existan productores que lo han realizado y a reglas de uso que han sido determinadas por otros. Es así como la experiencia del nosotros- sujeto se construye sobre- la experiencia originaria del otro, y desde luego que es a partir de una experiencia secundaria y subordinada.

Sin embargo captarse como trascendencia indiferenciada, es decir como ejemplificación de la especie humana, no significa que puedo aprenderme ya como un nosotros sujeto, es preciso, por tanto, estar rodeado por - los otros. Con ello decimos que la experiencia del nosotros- sujeto depende de las diversas formas del para - otro y es un enriquecimiento empírico de alguna de ellas.

Esto se observa claramente en el desenvolvimiento - de la clase opresora, basta estar frente a una colectividad para captarla como objeto- instrumento y además - captarse ~~uno mismo~~ como negación interna de esa colecti

vidad o sea como el tercero imparcial. Sólo así cuando - la clase oprimida, por revelación o por un aumento de -- sus poderes, se pone frente a los miembros de la clase-opresora hacen la experiencia de eñ mismo como un nos-- objeto. Así el nos objeto se considera la revelación de una dimensión de existencia real, la cual corresponde a un simple enriquecimiento de la experiencia originaria-- del para otro. El nos sujeto es una experiencia psicoló gica realizada por un hombre histórico, asumido en un -- universo y en una sociedad de tipo económico definido;-- no revela nada de particular.

Analizando lo que hemos estado observando concluimos que la mirada extraña es la que revela a nosotros - mismos nuestra pertenencia, a un grupo a través del sen timiento colectivo de ser alienados y además de la ver güenza compartida.

De este modo nuestro desenvolvimiento implica nues tra relación con el otro y además nuestras acciones van dirigidas en relación al otro. Esto es precisamente lo que hemos venido observando a lo largo de nuestra inves tigación; también hemos observado que es en la libertad en donde vemos y queremos tener a nuestra disposición - las actividades del otros, es como podemos disponer de su libertad, o al menos es lo que se pretende, en estos momentos es cuando vivimos y experimentamos nuestra alie nación, cuando vemos al otro como objeto, .

El problema que ahora nos preocupa es de entender cómo podríamos superar esa alienación. Como hemos venido explicando a lo largo de este capítulo, es un proce

so largo el cual lleva a cabo una infinidad de elementos y obstáculos los que realmente nos hacen pensar en la la posibilidad de una superación, sin embargo observamos -- que Sartre se muestra optimista ante tal situación.

Sartre retoma la alienación, como lo mencionabamos -- anteriormente, en las clases sociales. Para Sartre la -- clase oprimida tiene un valor ontológico, objetivo, en -- el sentido de que son experimentados como nosotros- obje -- tos ante uno diferenciado que es el tercero o la clase -- opresora y sin embargo a esta clase ni siquiera se lo -- puede considerar como nosotros- objeto.

Desde luego que para Sartre el nosotros- sujeto del cual hablabamos anteriormente está ligado a todas las -- personas y comparten los mismos objetos, lo que desde -- luego no es el caso del burgües. "El burgües no puede -- experimentar un nosotros- sujeto como miembro de una cla -- se sino únicamente como miembro de la humanidad. En el -- marco de este nosotros- sujeto tal vez llegue a distin-- guir un conjunto de hombres al que él mismo no pertenece y que comparten una misma condición material: el miembro de la clase opresora va frente a él como un conjunto ob -- jetivo, ellos sujetos a la totalidad de la clase oprimi -- da sin realizar correlativamente su comunidad de ser con los demás miembros de la clase opresora". (51)

Con esto queremos decir que la superación de la alie -- nación no va a poder darse a menos que el prójimo sea re -- conocido como sujeto; que de alguna manera el hombre no -- pretenda observar al otro como objeto, y a su vez limite

su libertad y que de algún modo se observe y reconozca co
mo sujeto.

De esta manera quedará superada la alienación

CONCLUSIONES

Uno de los problemas que nos preocupaba al inicio de esta investigación era el de responder a las preguntas ¿qué es la alienación? y ¿cómo puede superarse el problema de la alienación? Observamos que no es fácil responder a estas preguntas sin embargo, el dar alguna explicación a la primera de ellas es de gran importancia, pues esta explicación nos conduce a responder a la segunda pregunta.

Para responder a ello recurrimos al análisis de la alienación en el aspecto histórico, esto significa que ubicamos el problema de la alienación históricamente para observar de qué manera influyen estas concepciones en Sartre.

Como pudimos observar existieron filósofos que se ocuparon del problema de la alienación y que más tarde Sartre retomó ciertas concepciones de ellos. Como en el caso de Husserl del cual conservó la idea de que "la estructura de mi mundo reclama que a la vez sea también para otro mundo." Con Hegel está totalmente de acuerdo en que el "otro" es indispensable para la existencia de mi conciencia, como conciencia de sí. De Heidegger retoma el concepto del "ser-con" del cual se habló en las relaciones concretas con el otro. Es así como como consideramos indispensable este análisis.

De esta forma llegamos a la idea de que la alienación radica en el hombre y a pesar de que éste está alienado no deja de ser hombre. La alienación radica en cada existente y en las relaciones que establece con la socie-

dad y con la naturaleza. La alienación es por tanto un proceso en el cual alguien es obligado a volverse otra cosa - distinto de lo que es realmente su ser. En otras palabras, es la no conciencia que tiene alguien. Debo reconocer al otro como es realmente, por el contrario lo confundo como un objeto más en el mundo.

Desde luego la alienación es precisamnete perderse en el mundo, considerando al prójimo parte de ese mundo, sin diferenciarlo de los objetos contenidos en él.

En la medida en que la alienación es la no conciencia del hombre sobre el verdadero ser del otro, no significa que es un problema que no pueda ser superado, por el contrario, el alienado puede desalienarse, el hombre tiene que tomar conciencia de la estructura real del otro. De esta forma al tomar conciencia del prójimo puedo llegar a desalienarme.

Fue en el cogite donde se nos permitió reflexionar acerca del prójimo para que de este modo tomaramos conciencia de su estructura.

Es importante hacer este señalamiento pues el pensamiento cartesiano influyó grandemente en Sartre; pues Sartre consideró que el "pienso" cartesiano se situaba en el nivel de reflexión, ya que la reflexión fue considerada a lo largo de toda su filosofía, pues gracias a la reflexión se podría llegar a la superación de la alienación, y efectivamente; analizamos que en cuanto reflexiona acerca del mundo y de mí mismo puedo llegar a una comprensión de ellos, y gracias a esta reflexión es como se llegó a un reconocimiento del prójimo. Por tanto podemos hablar --

de influencia de Descartes en Sartre porque de alguna forma tomó como método fundamental el "cogito" para desarrollar el proyecto de su planteamiento del problema. Sin embargo, es importante aclarar que a pesar de que Sartre parte del cogito cartesiano para su estudio de la superación de la alienación, al mismo tiempo se aleja de él, pues Descartes señala, en las Meditaciones Metafísicas, (puede observarse en la p. 55.); que el hombre debe partir de la "duda" esto significa que debe poner en duda la existencia del mundo, de mí mismo para después afirmar esta existencia. Como pudimos observar en el análisis que realizamos de Sartre, él nunca pone en duda la existencia del prójimo ni tampoco la mia propia, pues nunca observa al prójimo como posibilidad, sino que de antemano da como un hecho la existencia del prójimo.

Si bien consideramos que la reflexión forma parte muy importante para la comprensión de la alienación debido a que nos permite iniciar con el análisis del mismo. Esto significa que conforme va reflexionando el hombre sobre el contenido en el mundo es como puede precisamente ir diferenciando la estructura del ser del prójimo de la estructura de los objetos.

Para percatarnos de la presencia del otro fue necesario sentir esa presencia que se manifestó como ciertas actitudes que se tomaron ante la mirada del otro. Estas actitudes vienen a manifestar una gran diferencia entre la relación de nosotros con el objeto del mundo y la relación de nosotros con el prójimo ante el mundo. -

Verdaderamente esto nos manifiesta una actitud diferente ante estos dos tipos de relaciones. Es fácil comprender que las conductas que adoptamos ante un objeto no implica un cambio en nuestra actitud a diferencia de las conductas que mostramos ante el prójimo, y es que nuestras actitudes se muestran de acuerdo a la forma o manera en que el otro nos observa. Es así como mostrábamos a lo largo de este trabajo, las conductas que adopto ante el otro las cuales se pueden manifestar en el miedo, vergüenza, orgullo, etcétera.

De alguna manera consideramos que la alienación surge precisamente de ese desconocimiento que tengo del otro, al no poder captarlo como algo que es semejante a mí, o confundirlo con los objetos del mundo.

Por tanto la superación de este problema radica principalmente en reconocer las actitudes que el otro presenta ante mí, y sobre todo valorar su estructura de "ser". Esta valoración no la podemos realizar si no existiera una conciencia de mi parte para que exista ese reconocimiento del prójimo; y desde luego ello no se puede llevar a cabo si no siento ciertas actitudes ante la mirada del otro.

Creemos que fue importante observar y analizar el problema de la alienación tomando como fuente principal la forma en que surge y la manera como puede superarse, como ya lo hemos establecido. Y también como ya lo hemos señalado, no es un problema fácil de comprender. La alienación es un problema que no sólo surge con Sartre sino desde épocas antiguas, tal y como lo hemos estable

cido al inicio de esta investigación. Por tanto nos atrevemos a dar un significado general del término "alienación": significa la ausencia de conocimientos e la ausencia de conciencia en el individuo, esto quiere decir que el hombre el cual vive alienado está lejos de comprenderlo que sucede a su alrededor, de poder entender lo que el prójimo es, a diferencia de los objetos. Desde luego esto no significa que a consecuencia de que el hombre esté lejos de esa comprensión no pueda llegar a superarla, esta ya se analizó y vemos que sí es posible esa superación.

Desde luego, dentro de ese surgimiento y esa superación existe todo un proceso que nos permite avanzar en la comprensión del mismo tal y como ya le hemos establecido en el desarrollo mismo de la lectura.

Es así como uno de los problemas que más nos inquieto en este proceso, fue el de analizar la importancia que tiene la alienación en la realidad humana. En primer lugar nos remite a la reflexión, en segundo lugar nos conduce a la necesidad a la necesidad de romper con la idea de observar al otro como objeto, de poder establecer una diferencia entre la realidad humana y los objetos que forman el mundo.

Este reconocimiento implica una superación, este permite al hombre seguirse desarrollando, ya no como ser alienado, enajenado de la presencia del otro, sino como lo que es: una verdadera "realidad humana". Con ello queda confirmada la hipótesis realizada al inicio de la-

investigación, pues efectivamente la superación de la -
alienación radica en el "reconocimiento" del prójimo.

N O T A S

- (1).- Joachim, Israel. La enajenación de Marx a la sociología moderna, Ed. Fondo de cultura económica, p. 13.
- (2).- El éxtasis fue considerada como la fase supraintelectual de la ascensión mística hacia Dios, o sea la fase en que la búsqueda intelectual de Dios, sede el - puesto al sentimiento de una estrecha comunión con él, o sea una identificación.
- (3).- Rousseau, Juan Jacobo. El contrato social, Ed. Nuestros clásicos; UNAM., p. 136.
- (4).- Hegel, Jorge Guillermo F. Fenomenología del espíritu, Ed. Fondo de cultura económica, p. 142.
- (5).- Marx, Carlos. Manifiesto al partido comunista, Ed. Progreso, p. 31
- (6).- Blauberg, I. Breve diccionario filosófico, Ed. Carta go, p. 11.
- (7).- Chiodi, Bietro. Sartre y el marxismo, Ed. Alianza, p. 136.
- (8).- Martínez Contreras, Jorge. La filosofía del hombre, Ed. Siglo XXI, p. 13
- (9).- Kant, Emanuell, La crítica de la razón pura, Ed, Porrúa, p. 119.
- (10)- Hegel, Jorge Guillermo F. Fenomenología del espíritu, Ed. Fondo de cultura económica, p. 140.
- (11)- Ibidem, p. 149.
- (12)- Heidegger, Martín. El ser y el tiempo, Ed. Fondo de cultura económica, p. 224.
- (13)- Martínez Contreras, Jorge. La filosofía del hombre, Ed. Siglo XXI, p. 62.

- (14).- Ibidem, p. 62.
- (15).- Ibidem, pp. 62-63.
- (16).- Es importante señalar que no es nuestro propósito analizar la temporalidad, únicamente nos limitamos al análisis de la conciencia, sin abordar este problema.
- (17).- Chiodi, Pietro. Sartre y el marxismo, Ed. Alianza, p. 140.
- (18).- Sartre, Jean Paul. El ser y la nada, Ed. Alianza, p. 279.
- (19).- Ibidem, p. 283.
- (20).- Ibidem, p. 285.
- (21).- Ibidem, p. 291.
- (22).- Ibidem, p. 295.
- (23).- Ibidem, p. 308.
- (24).- Ibidem, p. 316.
- (25).- Ibidem, p. 322.
- (26).- Martinez Contreras, Jorge. La filosofía del Hombre, Ed. Siglo XXI, p. 87.
- (27).- Sartre, Jean Paul. El ser y la nada, Ed. Alianza, p. 352.
- (28).- Ibidem, p. 367.
- (29).- Ibidem, p. 369.
- (30).- Ibidem, p. 370.
- (31).- Martinez Contreras, Jorge. La filosofía del hombre, Ed. Siglo XXI, p. 105.
- (32).- En lo vivido, la conciencia comprueba que vive una ausencia de sí, un no- yo sin que esto encierre un acto y un placer de sí.

- (33).- Sartre, Jean Paul. El ser y la nada, Ed. Alianza,
p. 366.
- (34).- Ibidem, p. 368.
- (35).- Ibidem, p. 371.
- (36).- Ibidem, p. 375.
- (37).- Ibidem, p. 380.
- (38).- Ibidem, p. 429.
- (39).- Ibidem, p. 467.
- (40).- Ibidem, p. 471.
- (41).- Ibidem, p. 497.
- (42).- Ibidem, p. 529.
- (43).- Ibidem, p. 549.
- (44).- Ibidem, p. 566.
- (45).- Ibidem, p. 439.
- (46).- Ibidem, p, 440.
- (47).- Idem.
- (48).- Ibidem, p. 441.
- (49).- Ibidem, p. 445.
- (50).- Ibidem, p. 449.
- (51).- Martinez Contreras, Jorge. La filosofía del hombre,
Ed. Siglo XXI, p. 136.

BIBLIOGRAFIA

OBRAS PRINCIPALES:

SARTRE, Jean Paul. El ser y la nada, Ed. Alianza.

SARTRE, Jean Paul. La nausea, Ed. Edesa.

OBRAS COMPLEMENTARIAS:

CHIODI, Pietro. Sartre y el marxismo, Ed. Alianza.

GARCIA BACCA, Juan David. Existencialismo alemán y existencialismo francés, Ed. Cuadernos-
américanos.

HEGEL, J. Fenomenología del espíritu, Ed. Siglo XXI.

JOACHIM, Israel. La enajenación de Marx a la sociología moderna, Ed. Fondo de cultura económica.

KANT, Emanuell. Crítica de la razón pura, Ed. Porrúa.

MARX, Carlos. Manifiesto al partido comunista, Ed. Progreso.

MARX, Carlos. Manuscritos económicos filosóficos de 1844,
Ed. Grijalbo.

MARTINEZ CONTRERAS, Jorge. La filosofía del hombre, Ed.
Siglo XXI.

ROUSSEAU, Juan Jacobo. El contrato social, Ed. Nuestros
clásicos, UNAM.

VARIOS AUTORES. Sartre y el Marxismo, Ed. Cuadernos Pasa-
do y Presente.

DICCIONARIOS:

ABBAGNANO, Nicola. Diccionario filosófico, Ed. Lozada.

BLAUBERG, I. Breve diccionario filosófico, Ed. Lozada.

FERRATEL, MORA. Diccionario filosófico, Ed. Porrúa.