

# *La definición del deseo como imposibilidad ontológica del sujeto. Spinoza en Sartre*

Sebastián SALGADO

**RESUMEN:** El artículo de Sebastián Salgado trata de explicar las relaciones que la filosofía de Sartre comparte con Spinoza. De esta manera, este artículo quiere mostrar el significado del “deseo” como imposibilidad ontológica del sujeto, es decir, como necesidad existencial de la libertad. En resumen, este artículo expone que la filosofía de Sartre ha conseguido resolver el problema de la fenomenología a través de la ética y la política de Spinoza.

**ABSTRACT:** The article of Sebastián Salgado tries to explain the accounts of Sartre’s philosophy is sharing with Spinoza. Therefore this article tries to show the meaning of “desire” (or wish) as the subject’s ontological impossibility, that is to say, as existential need of freedom. In short, this article says the Sartre’s philosophy has got to solve the phenomenological matter through ethics and politics of Spinoza.

## **I. El punto de partida: La imposibilidad ontológica del “para-sí”**

“Le pour-soi n’est pas fondement de son être-comme-néant-d’être, mais qu’il fonde perpétuellement son néant-d’être. Ainsi, le pour-soi est un absolu unselbständig ce que nous avons appelé un absolu non substantiel. Sa réalité

est purement interrogative. S'il peut poser des questions, c'est que lui-même est toujours en question; son être n'est jamais donné, mais interrogé, puisqu'il est toujours séparé de lui-même par le néant de l'alterité; le pour soi est toujours en suspens parce que son être est un perpétuel sursis"<sup>1</sup>.

Como se puede aprehender por las palabras de Sartre, el punto de partida de nuestra reflexión ha de ser la imposibilidad ontológica del sujeto, "ser-para-sí". El sujeto sartreano, se define proyecto permanente de fundarse a sí mismo en tanto que ser y perpetuo fracaso de este proyecto; el "para-sí" no tiene otra realidad que la de ser nihilización del ser. Una realidad — nihilización — traducida según este principio existencial de la práctica: la existencia precede lógica y ontológicamente a la esencia. Este principio sería enunciado de manera general por Sartre en su obra *El existencialismo es un humanismo*, pero, ya antes, en *El ser y la nada*, hubo de describir su posibilidad<sup>2</sup>.

Este fracaso ontológico del sujeto resume, pues, una presentación estructural y destructiva del tema de la existencia.

Estructural, en primer lugar, porque el "otro" aparece tematizado filosóficamente condición de mi libertad. El "otro", desde Sartre, es la posibilidad, "ser-para-otro", de una libertad lanzada hacia el abismo, el yo que no soy yo, puesto que la nada es la única distancia existente entre nosotros. La negación es la única estructura del "ser-otro". Pero, al mismo tiempo, esa posibilidad<sup>3</sup> se muestra realidad concreta o indubitabilidad existencial del "otro". Para Sartre, la existencia del "otro" resultaba indudable en tanto que categoría existencial de mi ser, de mi libertad. Categoría existencial quiere decir aquí no el sentido de una probabilidad, ni la aprehensión de un objeto, sino la comprensión — proyecto histórico — de una libertad que no es la mía y que me resiste: "cuanto más experimentamos nuestra libertad más reconocemos la del otro; cuanto más nos exige, más la exigimos", afirmaba Sartre en *El ser y la nada*. En este "caso", el "otro" viene definido en tanto experiencia propia de mi "para-sí" — "L'être de L'Autre c'est mon affaire"<sup>4</sup> — o modo de

<sup>1</sup> SARTRE, Jean-Paul: *L'être et le néant* (Ed. Gallimard, París, 1949, pág. 713). En lo sucesivo EN 1949.

<sup>2</sup> "Como la conciencia no es posible antes de ser, sino que su ser (existente) es la fuente y la condición de toda posibilidad, es su existencia la que implica a su esencia", mantenía Sartre en 1943, en su obra *L'être et le néant* (de la traducción castellana Ed. Alianza, Madrid, 1989, pág. 49). En lo sucesivo EN, 1989.

<sup>3</sup> "Necesito del prójimo, decía Sartre, para captar por completo todas las estructuras de mi ser: el para-sí remite al para-otro"(SARTRE: *El ser y la nada*; 1989, pág. 252).

<sup>4</sup> SARTRE, Jean-Paul: *Cahiers pour une morale* (Ed. Gallimard, París 1983, pág. 522).

ser de un no ser. El "otro" es la autenticidad de mi "para-sí", ya que es la evidencia existencial de la asunción de la finitud; de ahí, precisamente, que Sartre tematice la realidad del otro, su misma posibilidad, a partir de conceptos tales como el "cuerpo" y la "mirada", porque, como sostiene Sartre, "Je ne saisis jamais autri comme corps sans saisir en même temps, de façon non explicité, mon corps comme le centre de référence indiqué par autri" (SARTRE: EN, 1949) Ser un cuerpo, por tanto, es mi modo de ser en el mundo, mientras que la mirada es el proyecto existencial de un cuerpo en proceso de historialización permanente: "Ainsi, par le regard, j'éprouve autri concrètement comme sujet libre et conscient qui fait qu'il y a un monde en se temporalisant vers ses propres possibilités" (SARTRE: EN, 1949, pág 330).

En segundo lugar, el fracaso ontológico del sujeto en Sartre figura a título de resumen de un ejercicio de desconstrucción del tema de la existencia, porque el "para-sí" se afirma como tal en el proyecto de nihilización que lo define, es decir, en la advertencia de la nada como única instancia de la libertad. La libertad se ejerce, pues, como un hacer que supone la nihilización de algo dado; la nihilización es, a la vez, el proyecto del "para-sí" de aprehender su propia facticidad, ya que él mismo se descubre como libre, y el descubrimiento de su facticidad como sitio, porque la libertad sólo se traza como "libertad-en-situación": ser libre es estar condenado a ser libre, insiste Jean-Paul Sartre. De esta forma, la "huida" ha de ser la que caracterice plenamente a la presentación de la existencia como libertad. La fuga es la presencia concreta de mi "para-sí": el ser que elige no ser lo que es y ser lo que no es se muestra siempre como distancia de sí. Su ser no es más que un aplazamiento permanente, un proyecto inacabado: un porvenir. Pero, este aplazamiento, esta huida, no queda abocada al vacío, sino al mundo, es decir al nombramiento del tiempo, de la historia, como espacio de mi libertad, como texto de mi condena. La "huida", por tanto, no es un recorrido eidético de la personalidad, ni tampoco un desplazamiento epistemológico sin más; la huida, en cambio, es la revelación de un ser, de un proyecto, condenado a existir en la inconsistencia de ser.

## **II La posibilidad de un diálogo filosófico**

La posibilidad de un diálogo entre Sartre y Spinoza ha de ser definida en base a un determinado contexto histórico del filosofar, a saber: el de la progresión discontinua, es decir crítica, por el camino fenomenológico de la

investigación existencial sartreana. Así, Spinoza formará parte, junto con Descartes y Bergson, de una estructura del saber ocupada en discernir el horizonte existencial de la libertad. Pero, antes de nada, cuál es el proceder fenomenológico sartreano.

El camino clásico que la fenomenología de Sartre recorre en el proceder de su investigación existencial se establece desde Husserl como punto de partida hasta el encuentro con Heidegger. Anunciamos, a continuación, las líneas generales de tal recorrido.

En el estudio fenomenológico-existencial de Sartre, la fenomenología, una metodología, se hacía imprescindible. Esta disposición de nombrar la fenomenología método válido para la aprehensión existencial de un ser que proyecta ser, compartida por Heidegger y Sartre, se descubre en la filosofía de Sartre como doble criterio epistemológico:

a) La fenomenología como método aparece en tanto que reacción del pensamiento de Sartre frente a las insuficiencias de la psicología. En *Bosquejo de una teoría de las emociones* Sartre afirma que la psicología pretende ser una ciencia, pero lo único que consigue es proporcionarnos una serie de hechos heteróclitos y distantes entre sí a los que se les aplica un criterio de suma. Frente a esta posibilidad empirista de la psicología Sartre añora una síntesis antropológica que haga viable el estudio psicológico de los fenómenos. Llevar a cabo esa síntesis antropológica suponía para Sartre reinsertar, de manera hermenéutica, la comprensión como modo de ser de la realidad humana; es decir, la reacción fenomenológica sartreana frente a la psicología consiste en proporcionar a esta última una base antropológica-hermenéutica capaz de cumplir el requisito husserliano de “ir a las cosas mismas”.

En la corrección que de la psicología Sartre efectúa en clave hermenéutica y fenomenológica, el psicoanálisis ocupa un lugar primordial. El “psicoanálisis” de Sartre —“psicoanálisis-existencial”— hace referencia tanto a una motivación filosófica: la comprensión de la práctica real de un individuo en sociedad, como a un modo literario de discurso: muchas de las obras literarias de Sartre resultan impregnadas del proceso psicoanalítico existencial como modo de ser del sujeto literario; “Baudelaire”, “Genet”, “Freud”, “Flaubert”, son, junto con el propio Sartre en *Las Palabras*, personajes-individuos sobre los que Sartre proyecta metodológica y literariamente la narratividad de la comprensión existencial de sus propias vidas. Así pues, el psicoanálisis, redefinido sartreanamente “psicoanálisis existencial”, ha de ocupar el lugar del espesor bio-gráfico de la escritura sartreana. Un lugar, por

otro lado, que sólo ha de poder ser localizado sectorialmente, es decir, a modo de participación combinatoria de elementos conceptuales y estrictamente literarios del pensamiento de Sartre.

b) Hemos enunciado ya la utilización de la fenomenología como método en Sartre, en la medida en que constata la reacción antropológica-hermenéutica ante las insuficiencias de la Psicología. Ahora, la fenomenología como método supone, para Sartre, una reacción frente al declinar de la fenomenología husserliana en una filosofía trascendental. Para Husserl, la fenomenología *había de ser entendida como "filosofía trascendental"*, como filosofía de la conciencia capacitada para presentarse como solución epistémica a la crisis de la razón: la consideración husserliana de la filosofía como fundamentación absoluta de las ciencias hace de la fenomenología el intento por superar en clave antipositivista la crisis de las ciencias. Lo que Husserl pretendía era construir una filosofía de la conciencia donde ésta fuese tratada como objeto de reducción trascendental: la conciencia debe ser conciencia de la mismidad de los fenómenos en términos no-causalistas; es decir, la conciencia ha de definirse vivencial, no-natural. Pero esa conciencia establece una relación trascendental entre la subjetividad y los fenómenos, porque la conciencia, como sujeto de un proyecto axiológicamente apodíctico y precategórico, mantiene una relación de sentido eidético con el mundo. El "Yo" es la única instancia trascendental que constituye el mundo.

Sartre solventará críticamente este problema ensanchando el tratamiento fenomenológico de la existencia más allá de la filosofía de Husserl, esto es, reivindicando ese proceder metodológico (fenomenología) para la categoría heideggeriana del "ser-en-el-mundo". Así Sartre confesará la ruptura con la filosofía de Husserl y el punto de llegada a un nuevo comienzo, la filosofía de Heidegger: "no podía llegar a Heidegger más que después de haber agotado a Husserl. Y para mí agotar a un filósofo es reflexionar dentro de sus coordenadas, forjarme ideas personales a expensas suyas, hasta llegar a un callejón sin salida"<sup>5</sup>. Ese callejón sin salida, era, de nuevo, la contingencia, es decir, la evidencia de la libertad como libertad en situación; en definitiva, la aparición del problema de la historia: "La historia estaba presente en todas partes a mi alrededor. Primero filosóficamente: Aron acababa de escribir su *Introduction à la Philosophie de L'histoire* y yo lo leía. Luego me rodeaba y me estrechaba como a todos mis contemporáneos, me hacía sentir su presen-

<sup>5</sup> SARTRE, Jean-Paul: *Cuadernos de Guerra* ( Trad., cast Ed. Edhasa, 1987 pág 222). En lo sucesivo CG, 1987.

cia” (SARTRE: CG, 1987, pág 223). Así pues, la contingencia, nuestra contingencia de ser en el mundo, era tanto el punto de partida como el de llegada.

No sería entonces Husserl, al modo de ver de Sartre, quien le revelara este principio existencial y metodológico, sino Heidegger. Si los análisis fenomenológicos de Husserl apostaban en último término por una recuperación monadalógica de la subjetividad — tal y como ocurre en las *Meditaciones cartesianas* de Husserl — y una trasposición idealista de la intersubjetividad, es decir, si Husserl no acertaba a resolver el problema del solipsismo, Heidegger, por su parte, proporcionaría a la filosofía de Sartre instrumentos para comprender la historia: “Si deseo comprender el papel respectivo de la libertad y del destino — decía Sartre — en lo que se llama “recibir una influencia”, puedo meditar sobre la influencia que Heidegger ha ejercido sobre mí. Esta influencia me ha parecido a veces, últimamente, providencial, puesto que ha venido a enseñarme la autenticidad y la historicidad justo en el momento en el que la guerra iba a hacer indispensables esas nociones para mí” (SARTRE CG, 1987, pág 220).

El pensamiento de Heidegger se convertía así, para Sartre, en el encuentro entre el fin (límite) de la filosofía de Husserl y la aparición de una nueva perspectiva: la lectura heideggeriana de la fenomenología. Pero, la salida hacia la historia, si bien venía dispuesta gracias a la lectura de Heidegger, no constituía, sin embargo, en acotar en torno al pensamiento de éste sus definiciones, sino más bien en otorgar al criterio existencial de la libertad una salida más allá del “Dasein”: la salida sartreana hacia la historia, límite de la fenomenología, no había de ser reconocida, pues, en el ámbito del “Dasein”, sino fuera de éste, es decir, en la comprensión existencial del “ser-en-el-mundo” como “ser para-sí”: “Le pour-soi ne peut jamais être que problematiquement son futur, car il est séparé de lui par un néant qu’il est: en un mot il est libre et sa liberté et á elle-même sa propre limite. Ainsi le futur n’a pas’être en tant que futur. Le futur n’est past, il se possibilise” (SARTRE: EN 1949, pág 174).

Heidegger aportó al pensamiento de Sartre esquemas conceptuales imprescindibles, entre los que se encuentra la comprensión de la fenomenología como método. Pero, si Heidegger contactaba con la fenomenología desde una perspectiva teológica<sup>6</sup>, Sartre, en cambio, acudía a la fenomenolo-

<sup>6</sup> Así nos lo muestra José Luis MOLINUEVO en su estudio a *¿Qué es la filosofía?*, de Heidegger (Ed. Narcea, 1978; traducción, notas y comentario de José Luis Molinuevo):

gía transgrediendo de inmediato sus límites en favor de un proyecto futuro en el que la dialéctica, junto con su transformación crítica existencial, aportará a la comprensión filosófica del problema de la historia la manifestación primordial de la libertad del individuo.

Y, en este punto de la reflexión, el análisis spinoziano sobre la urgencia existencial de la libertad había de tener gran trascendencia en el pensamiento de Sartre: si, con Descartes, la filosofía de Sartre aprehende la radicalidad de la libertad —“L'unique fondement de L'être était la liberté”<sup>7</sup>— de modo que ella misma aparezca relacionada con la negación, con la resistencia: con Spinoza, en cambio, el pensamiento sartreano dedica todos sus esfuerzos a hacer de esa misma resistencia (estructura de negatividad originaria de la libertad) un juego productivo, tanto a nivel ontológico existencial como a nivel político moral.

En este sentido, a la investigación existencial sartreana no ha de bastarle con difundir heterogéneamente el proyecto de una lectura crítica de la fenomenología desde la formulación existencial de la aparición irreductible del “cogito” cartesiano<sup>8</sup>; resulta necesario, además, “deconstruir” esa aparición del “cogito” en la problematización filosófica de la libertad, pues lo que significa el “cogito” para la filosofía de Sartre no es otra cosa que la tensión nihilizadora por la que se define el “ser-para-sí”: el ser que elige ser lo que es, libertad. es un cuestionamiento permanente de sí. Ser-lo-que-no-es y no-ser-lo-que-es.

En esta línea de reflexión, la filosofía de Sartre halla en Spinoza las bases conceptuales suficientes para convertir en productiva (actualización y perfeccionamiento de la potencia de la subjetividad) la estructura de negatividad

.....  
 “El camino para determinar qué entiende Heidegger por fenomenología y cuál es su objeto, pasa necesariamente por la Teología. Pero esta afirmación no puede reducirse a señalar su común origen con otros pensadores alemanes, mencionado sus cuatro semestres de estudios teológicos. Quiere decir algo más: que el pensamiento teológico ha determinado su camino del filosofar. Sin él, no se explican — entre otras cosas — los conceptos de Metafísica y de Hermenéutica que aparecen en *El Ser y el Tiempo*” (pág. 21).

<sup>7</sup> SARTRE, Jean-Paul: “la liberté cartésienne” (en *Situations I*; Ed. Gallimard París, 1947, pág. 34)

<sup>8</sup> “Esta captación — comenta Sartre — del ser por sí mismo como no siendo su propio fundamento está en el fondo de todo cogito. Es notable, a este respecto, que ella se descubra inmediatamente en el cogito reflexivo de Descartes. En efecto: cuando Descartes quiere sacar provecho de su descubrimiento, se capta a sí mismo como ser imperfecto, ya que duda. Pero, en este ser imperfecto, comprueba la presencia de la idea de perfección. Aprehende, pues, un desnivel ante el tipo de ser que puede concebir y el ser que él es” (*El ser y la nada*, 1989, pág. 113).

trazada nihilizadamente por la relación de identidad existencia-libertad. Así, en Spinoza, dinamización moral de la imposibilidad ontológica del sujeto, Sartre encuentra el criterio de formación de un nuevo orden de discontinuidad o heterogeneidad del proyecto filosófico: gracias a Spinoza, el pensamiento de Sartre se halla inmerso en una tercera vía de reflexión más allá de Kant y Hegel; una vía en la que el cuerpo, convertido en acción y no ya en facultad, viene dictado en tanto que criterio de conocimiento: “Le corps manifeste bien ma contingence, il n’est même que cette contingence: les rationalistes cartesiens avaient voison d’être frappés par cette caractéristique; en effect, il représente l’individuation de mon engagement dans le monde” (SARTRE: EN 1949, pág 372). Mi cuerpo es, pues, necesariamente mi “ser-para-sí”, es decir, la forma contingente que la necesidad de mi contingencia toma. Ser un cuerpo es lo propio de ser en el mundo y este cuerpo supone, al mismo tiempo, la comprensión del proyecto intersubjetivo de la libertad como la captación de mi individuación existencial.

Esta tercera vía de reflexión que, asimismo, potencia la aparición del desco como estructura de la realidad humana, explicita la inmanencia como tiempo de la subjetividad o, lo que es lo mismo, constitución plena y espontánea del ser concreto y singular. Ahora, frente al “cogito” de Descartes, modo de ser finito y pensante de la subjetividad pura o sustancial, Sartre opone la descripción de la conciencia como “absoluto no sustancial”: para que la conciencia pueda ser definida como absoluto es preciso que ella misma se afirme consciente de sí, lo que significa, también, cognoscente de sí. Pero, a la vez, este absoluto que la conciencia de sí es, se descubre como un absoluto relativo o “absoluto no sustancial” (“absolu no substantiel”, dice Sartre en EN, 1949, pág. 713), porque carece para siempre de la suficiencia de ser, es decir, que su existencia precede a su esencia: “el error ontológico — dice Sartre — del racionalismo cartesiano consiste en no haber visto que si lo absoluto se define por la primacía de la existencia sobre la esencia, no puede ser concebido como sustancia. La conciencia no tiene nada de sustancial, es pura apariencia en el sentido de que no existe sino en la medida en que aparece. Pero, precisamente por ser pura apariencia, por ser un vacío total (ya que el mundo entero está fuera de ella), precisamente por esa identidad en ella de la apariencia y la existencia, puede ser considerada como absoluto” (SARTRE, EN 1989, pág. 26). De esta forma, la conciencia que el hombre cobra de sí mismo es una conciencia no tética, es decir, es una existencia que se comprende a sí misma como ser para el cual está en cuestión su ser: la existencia, el “para-sí”, se reclama a sí mismo en tanto que tensión perma-

nente hacia un ser que no es él mismo, una libertad que es ajena, en definitiva, un posicionamiento no sintético de la alteridad.

En este camino de progreso de la filosofía sartreana sobre la experiencia del “cogito” cartesiano, la alusión a Spinoza, aun siendo imprescindible y enriquecedora para Sartre, no resulta única, pues gracias al pensamiento de Bergson Sartre puede enviar la intencionalidad de la conciencia a su garantía imaginaria. La conciencia se vuelve más clara, pero no sólo ante la profundización fenomenológica que Sartre ha adoptado de Husserl, sino sobretudo por la matización imaginaria de la misma que Sartre busca en el estudio del pensamiento bergsoniano: lo posible, la libertad, es lo verdaderamente real. Por tanto, con Bergson, Sartre acierta a ver qué conciencia y qué temporalidad son las adecuadas para una construcción existencial de la libertad como tema de lo imaginario, es decir, una libertad destinada a la actividad creadora: existir significa crear y crear significa dotar a la existencia de la aprehensión de su propia estructura temporal, que es proyecto o infraestructura del “para-sí”: “La temporalité n’est pas. Seul d’une certaine structure d’être temporel dans l’unité de son être... C’est-à-dire que la temporalité en peut que désigner le mode d’être d’un être qui est soi-même hors de soi... Il n’y a de la temporalité que comme infraestructure d’un être qui á être son être, c’est-à-dire comme intrastucture du Pour-soi” (SARTRE: EN 1949 pág 182).

La lectura que Sartre hiciera de la *Evolución creadora* de Bergson, donde la conciencia es sinónimo de creación y libertad, le conduce a radicar la estructura de la existencia — temporalidad — al otro lado de la homogeneidad, hasta tal punto que la actividad creadora en que consiste el tiempo de la conciencia se presentifique como espacio de la diferencia, es decir, sujeto de la heterogeneidad del tiempo. Pero, el acercamiento de Sartre a Bergson se soslaya pronto porque, para Sartre, a diferencia de Bergson, la posibilidad de reunir tiempo y conciencia a través del concepto de “duración” (“durée”) o devenir temporal de la actividad creadora de la conciencia, no se especifica como modo ontológico del pasado sino, al contrario, como imposibilidad ontológica de la preteridad: “mon passé — dice Sartre — n’apparaît jamais dans l’isolement de sa passéité, il serait même absurde d’envisager qu’il puisse exister comme tel: il est originellement passé de un présent”. (SARTRE: EN, 1949, pág 154)

Si la conclusión de la fenomenología existencial de Sartre ha sido el descubrimiento de la imposibilidad ontológica del “ser-para-sí” o, lo que es lo mismo, el proyecto de problematización en sentido no ontológico de la verdad, entonces la perspectiva filosófica en la que el pensamiento de Spinoza

ayuda efectivamente al de Sartre habrá de ser, en realidad, una perspectiva ética. En la filosofía de Jean-Paul Sartre la operatividad del spinozismo tiene lugar como criterio de actualización ética, es decir, práctica, de la imposibilidad ontológica de la libertad. Ahora bien, cómo resulta posible ese criterio de actualización. Hemos de responder que debido al origen de la moral en Sartre según la referencia al “trastorno ontológico”<sup>9</sup> del sujeto. En Sartre la realidad humana es moral porque quiere y no puede ser su propio fundamento: “o la moral es una farsa o es una totalidad concreta que realiza la síntesis del Bien y del Mal... A esta síntesis objetiva corresponde como síntesis subjetiva la recuperación de la libertad negativa y su integración en la libertad absoluta o libertad propiamente dicha... El problema moral surge de que la Moral es para nosotros al mismo tiempo inevitable e imposible”<sup>10</sup>. Así, el único fundamento de la acción es la libertad.

El núcleo de este proyecto, en el que se vislumbra la posibilidad de un diálogo del pensamiento sartreano con Spinoza, es el concepto de “deseo”. El deseo, dice Spinoza, es la esencia de la realidad humana. La tematización de este concepto ofrece una línea de continuidad entre Spinoza y Sartre, puesto que si aquel, Spinoza, aludía al deseo como el modo de ser — existencia — del hombre, que no es sino un cuerpo, es decir esencia actual de la cosa misma, esfuerzo de ser: potencia, acción; Sartre, por su parte, también conecta existencialmente los conceptos de deseo y cuerpo: “En este sentido puede decirse que el deseo es deseo de un cuerpo por otro cuerpo. En realidad, es un apetito hacia el cuerpo ajeno, apetito vivido como vértigo del Para-sí ante su propio cuerpo; y el ser que desea es la conciencia haciéndose cuerpo”, dice en *El ser y la nada* (EN 1989, pág 413).

Pero este concepto, el de “deseo”, no vendrá tematizado sólo fenomenológicamente — esgrimido según su definición como cuerpo o modo de ser del ser en el mundo —, sino ética e incluso políticamente. Y, así, el deseo, tanto en Spinoza como en Sartre, es conciencia; “el deseo, nos recuerda Spinoza, es el apetito con conciencia de sí”. De la misma forma, para Sartre, el deseo se tramita existencialmente, vive su realidad como cuerpo, como esencia actual, en tanto que es conciencia: “el ser que desea es la conciencia haciéndose cuerpo”, decía Sartre. Si deseo y conciencia son copartícipes entre sí de

<sup>9</sup> AMOROS, Celia: “Sartre” (En V. CAMPS, Com.: *Historia de la ética*, vol. III; Ed. Crítica, Barcelona, 1991).

<sup>10</sup> SARTRE, Jean-Paul: *Genet, comediante y mártir* (trad. Cast. Ed. Losada, Buenos Aires, 1952, pag53).

un mismo proyecto, la existencia, es debido a que el deseo es un modo singular de mi subjetividad. Pero, por esto mismo, no sólo deseo y cuerpo quedan conectados mutuamente sino, también, y de la misma forma, existencia y tiempo, porque, tal y como anuncia Sartre, el deseo es una modificación radical del para-sí: “no hay, pues, ninguna diferencia entre la elección del motivo del deseo y el sentido del surgimiento — en las tres dimensiones ekstáticas de la duración — de una conciencia que se hace deseante” (SARTRE, EN, 1989, pág 415).

Estudemos, seguidamente, la definición del deseo como argumento conceptual imprescindible y nuclear de la relación Spinoza-Sartre.

### *2.1. Fenomenología del deseo*

El punto de partida de la fenomenología sartreana es estrictamente el “cogito” cartesiano — la libertad se capta por la estructura de negatividad de la acción —. Pero no es la “duda” metódica (Descartes) el método dispuesto fenomenológicamente por Sartre, sino el nihilismo. El nihilismo, criterio de actividad del “para-sí”, es evidencia de la imposibilidad metafísica del sujeto en la filosofía de Sartre. En base al nihilismo como disposición estratégica de la condición de interrogatividad de la realidad humana podemos: 1) argumentar el desarrollo afirmativo de la libertad, es decir comprender fenomenológicamente la subjetividad como cuerpo, acción; 2) advertir existencialmente la posibilidad de dicha acción, historializar su proyecto; 3) tramar narrativamente esa misma historialidad como compromiso de una escritura que se erige llamada a la libertad del “otro”. En definitiva, la cuestión del nihilismo en la filosofía de Sartre denota, en primer lugar, la potencia afirmativa de la libertad. El proceso de nihilización — ser nada de ser — por el que se define el “ser-para-sí” no consiste más que en el eje de un movimiento de la libertad (totalización) en el que ésta sólo se cierne sobre sí misma; en segundo lugar, al nihilismo sartreano hemos de atribuirle la tarea de aprehender significativamente tal libertad, es decir, definirla en tanto que “libertad-en-situación”; por último, en tercer lugar, el nihilismo filosófico de Sartre refleja todo el poder de la subjetividad, toda la potencia de la libertad, en la evidencia de la libertad, libertad-en-situación, como un proyecto del lenguaje y, por ende, un compromiso estético a la vez que una tarea de problematización filosófica de la verdad.

En función de éste principio metodológico, el nihilismo, el análisis feno-

menológico existencial sartreano permanece a salvo de cualquier análisis trascendental. Para Sartre, la cuestión fenomenológica ya no es la trascendencia (el “cogito ergo sum” de Descartes o el “ego puro trascendental” de Husserl), sino el descubrimiento de la inmanencia como plano de constitución espontánea y material del ser concreto. De ahí que la salida de la fenomenología — disposición discontinua de la misma — se efectúe, en el pensamiento de Sartre, atendiendo a la matización spinoziana de la relación entre la ontología (el proyecto del ser) y la ética (el proyecto de ser). Spinoza representa para Sartre, en este caso, la base de heterogeneidad ontológica de la urgencia existencial de la libertad; una heterogeneidad expresada en el particular tratamiento del cuerpo. Si, para Spinoza, el cuerpo es el modo de la afección de una existencia en acto, el individuo, para Sartre, el cuerpo es la revelación de la estructura intersubjetiva del proyecto de individuación por el que se afirma la libertad como compromiso existencial del “ser-en-el-mundo”. El cuerpo es la manifestación de un punto de vista (relativo) sobre el que se adoptan puntos de vista (absoluto).

La filosofía de Spinoza, de este modo, es el anticipo de la moderna fenomenología, donde el tratamiento de la subjetividad se lleva a cabo desde su comprensión como acción, esto es, como cuerpo: “el objeto de la idea — dice Spinoza — que constituye el alma humana es un cuerpo, o sea, cierto modo de la Extensión existente en acto, y no otra cosa”<sup>11</sup>. Para Spinoza, una idea, en este caso la idea de cuerpo, no es una representación de tal o cual cosa, sino un acto, es decir, una realidad material de carácter singular: “lo primero que constituye el ser actual del alma humana no es más que la idea de una cosa singular existente en acto” (SPINOZA: *É*, parte II, Prop XI).

Spinoza, enfrentado al filosofar del siglo XVII, enfrentado a la modernidad, surge como alternativa<sup>12</sup>, como principio fenomenológico del tratamiento de la noción de “cuerpo”; esta noción resulta tan principal que “el alma humana se esfuerza, cuanto puede, en imaginar las cosas que aumentan o favorecen la potencia de obrar del cuerpo” (SPINOZA: *É* parte III, Prop. XII; *Ibid* pág 186).

No es de extrañar, en este caso, que la filosofía existencial de Sartre encuentre en Spinoza su antecesor, un maestro tan digno y preclaro, en el tra-

<sup>11</sup> SPINOZA: *Ética* (parte II, prop. XIII; trad. Cast. de Vidal Peña, Ed. Alianza, Madrid, 1987, pág 116) Siguiendo a É.

<sup>12</sup> NEGRI, Toni: *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Spinoza* (trad. Cast. Ed. Anthropos, 1993).

tamiento del cuerpo, esto es, en la contingencia de la libertad. El pensamiento sólo piensa adecuadamente la idea singular de un cuerpo. Para Sartre el cuerpo, nuestro modo de ser en el mundo, advierte la posibilidad del conocimiento histórico o conocimiento del “ser-para-otro”: el cuerpo dirá Sartre en *El Ser y la nada*, es lo que pone de manifiesto al prójimo para mí. El “otro” es captado cuerpo, es decir, sujeto que actúa en un mundo que compartimos. De esta manera, el cuerpo, mi cuerpo, es la posibilidad de mi conciencia en tanto que conciencia del mundo y en tanto que proyecto siempre futuro. Esta captación de mi ser en medio del mundo no se afirma resultado, sino que es la anticipación fenomenológica — porque mi cuerpo es un cuerpo captado por el otro — y existencial — pues mi cuerpo, cuerpo-para-sí-para-otro, es la situación definitiva por la que el otro se afirma criterio de mi libertad — de la condena a la libertad: mi “ser-para-sí” se advierte de inmediato “ser-para-otro”, es decir, comprometido en un mundo resistente. En la filosofía de Sartre una misma operación fenomenológica, la revelación de mi compromiso en el mundo por el cuerpo como mi modo de ser en el mundo, resume una doble dimensión del cuerpo: en primer lugar, “existe mi cuerpo” y, en segundo lugar, “mi cuerpo es utilizado y conocido por el otro”. Pero, el estudio sartreano del cuerpo revela todavía una tercera dimensión ontológica del cuerpo, a saber: aquella por la que el otro se me revela como sujeto para el cual yo soy objeto. El cuerpo aparece, pues, como la situación definitiva de una libertad comprometida en un mundo resistente. La libertad de un ser aplazado, de un proyecto permanente de fundarse y el fracaso constante de tal proyecto.

## *2.2. La proyección ética del deseo como estructura de la realidad humana.*

Lo tratado hasta el momento no sólo supera ampliamente los márgenes de la reflexión fenomenológica en la investigación existencial sartreana, sino que además dispone la relación Sartre-Spinoza a un emplazamiento del filósofo en tanto que modelo alternativo o crítico de la modernidad.

En efecto, Descartes supuso para Sartre un hallazgo imprescindible. El “cogito” cartesiano fue siempre un punto de partida inexcusable en el terreno de la teoría existencial sartreana, pero, al mismo tiempo, Jean-Paul Sartre inicia un proceso de crítica al racionalismo, ya que al menos dos principios separan radicalmente las tareas de Sartre y Descartes; uno de esos principios

es de carácter metodológico y se enuncia como el rechazo sartreano a estipular prueba alguna de la existencia: el conocimiento que se tiene del hombre es puramente indirecto, histórico, por su acción. El otro de los principios divisorios de los planteamientos filosóficos de Sartre y Descartes es de tipo “ideológico” y se resume en la negativa sartreana a presuponer una naturaleza humana constituida: la existencia, repite Sartre en su *El existencialismo es un humanismo*, precede lógica y ontológicamente a la esencia.

El resultado final de la crítica sartreana al racionalismo se evidencia de manera definitiva en las palabras de la *Crítica de la razón dialéctica*, donde se muestra que el límite de la experiencia se define imposibilidad de la totalidad, esto es, que el proyecto de ser en el que consiste el “para-sí” se agota en la profundización histórica de su no ser “ser”. A este proyecto Sartre le otorga un nombre: “totalización”, concepto que progresa dialécticamente desde su captación existencial en *El ser y la nada* hasta su comprensión historializada en la *Crítica de la razón dialéctica*: “Pour nous la réalité de l’objet collectif repose sur la récurrence; elle manifest que la totalisation n’est jamais achevée et que la totalité n’exite au mieux qu’a titre de totalité detotalisée”<sup>13</sup>.

En el proceso, al que se adhiere la filosofía de Sartre, de crítica al racionalismo, Spinoza se erige máximo incitador, porque el “racionalismo ético”<sup>14</sup> de Spinoza es, ante todo, una salida crítica más allá del racionalismo. Podemos otorgar a la filosofía de Spinoza una salida crítica del racionalismo en base a tres operaciones conceptuales que a continuación citamos brevemente:

a) El monismo spinozista de la sustancia: en el pensamiento de Spinoza la teoría de la sustancia, contraria a la cartesiana, disuelve la lógica de los dualismos. Si, para Descartes, la sustancia se afirma como tal en la comprensión distinta de su modo ontológico: la sustancia era pensante — y a ella correspondían los modos finito, el hombre, e infinito, Dios, del conocimien-

<sup>13</sup> SARTRE, Jean-Paul: *Critique de la raison dialectique* (Ed. Gallimard, París, 1960, pág 56).

<sup>14</sup> Término que tomamos prestado del artículo del profesor Cirilo Flórez: “potencia y teoría de la acción en Spinoza” (cf., en Atilano DOMINGUEZ, Comp.: *La ética de Spinoza. Fundamentos y significado*. Actas del congreso Internacional de Almagro, del 24 al 26 de Octubre de 1990. Ed Universidad de Castilla la Mancha). El concepto de “racionalismo ético”, frente al racionalismo de la modernidad, es una ética de la acción y la potencia, frente a toda ética de la afección pasiva y la representación. Este concepto posee una singularidad que lo manifiesta, a saber: la operatividad complementaria, no contraria, entre la razón y el deseo, puesto que el cuerpo es la condición de todo pensamiento.

to — y la sustancia era sólo extensa, las cosas del mundo; para Spinoza, en cambio, la sustancia era sólo una y coincidía con todo rigor con la existencia.: “Por causa de sí — dice Spinoza — entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o, lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente” (SPINOZA: *É*, parte I, definición I).

b) La actualidad del deseo como surco de la razón: la misma operación de reducción de los dualismos metafísicos es la que opera en el aspecto práctico de la razón en Spinoza, porque, frente a Descartes, Spinoza no admite la separación entre cuerpo y alma. El conocimiento ya no es una facultad, sino la acción concreta de un cuerpo singular. Esta base de actualidad antropológica es la que posibilita la superación de la contradicción entre el deseo y la razón; para Spinoza, el deseo es la esencia del hombre, pero el deseo que se guía por la razón es más perfecto, es decir que el “conatus” se esfuerza como potencia racional liberadora. El deseo (deseo racional), concepto central de la filosofía de Spinoza, es el esfuerzo por hacer que exista lo que apetecemos; es decir, el deseo en Spinoza surge como modo de conversión de las pasiones en acciones. De ahí que, para Spinoza, “apetito” y “deseo” no sean términos contrarios, sino que el deseo es el apetito con conciencia de sí: “El deseo es el apetito con conciencia de sí mismo, y que el apetito es la esencia misma del hombre, en cuanto determinada a obrar aquellas cosas que sirven para su conservación” (SPINOZA: *É*, parte III; definición de los afectos I, pág 234).

c) La fundación del materialismo moderno: La crítica spinozista al racionalismo (cartesiano) es referida por Toni Negri en su *Anomalía salvaje* como discurso alternativo a la modernidad. Un discurso plenamente materialista donde la relación entre sustancia y existencia disuelve sus nexos, resolviéndose inmediatez ontológica; una inmediatez vivida infinitud de la espontaneidad y potencia de ser. En este sentido, como describe Robert Misrahi en su *Spinoza* “la ontología spinozista es una axiomática”<sup>15</sup>; la eternidad, por tanto, no expresa ninguna potencia mística de la experiencia sino que se entiende como suficiencia de la lógica del concepto de existencia: “Por eternidad entiendo la existencia misma, en tanto que se la concibe como siguiéndose necesariamente de la sola definición de una cosa eterna” mantiene Spinoza (SPINOZA: *É*, parte I, definiciones VIII; pág 45). La existencia es plenitud, pura actualidad; su propio devenir, es decir su temporalidad, no es el tiempo que transcurre por ella, sino que es ella misma. Así, la duda, como

<sup>15</sup> MISRAHI, Robert: *Spinoza* ( trad. Cast. Ed. EDAF, Madrid, 1990, pág 64)

método de conocimiento filosófico, no puede seguir siendo utilizada en la perspectiva de una fundación idealista del conocimiento, esto es, como modo de fundar la transcendentalidad del Sujeto, sino que ha de ser comprendida como pasaje para la aprehensión del ser. El ser concreto y material: el existente. La teoría del “conatus” no es, pues, una idea general y apriórica del hombre, sino su proyecto histórico que se ejecuta por medio de la potencia racional de obrar. El “conatus” es fuerza de ser, esencia actual de la cosa, esto es, existencia, y conciencia de todo ello.

Gracias a esta superación del racionalismo que lleva a cabo Spinoza, un mismo campo epistemológico y ético une a Sartre y Spinoza: la superación del racionalismo desde la radicalidad del concepto de deseo como advertencia del poder y potencia de la libertad del individuo. Efectivamente, el actualismo<sup>16</sup> que la filosofía de Spinoza infunde en la problematización ética sartreana de la radicalidad de la existencia como libertad, y la inversión que la filosofía spinoziana lleva a cabo de la dialéctica moral<sup>17</sup>, sugieren el fortalecimiento del estudio de la existencia humana como libertad desde el tratamiento inmanente de la conciencia como fracaso ontológico del sujeto. En Sartre el movimiento existencial de la libertad recibe su dinamismo en base a un concepto de origen spinoziano: el concepto de “deseo”. Lo propio del hombre, de un ser arrojado al mundo, es ser un cuerpo y lo que define al cuerpo es su potencia actual, el modo de ser de su existencia en acto, es decir, su “conatus” o esfuerzo de perseverar en su ser. Esfuerzo de obrar, desear: actuar. “El hombre que desea — afirma Sartre — existe su cuerpo de una manera particular, y con ello se sitúa en un nivel particular de existencia” (EN, 1989, pág. 441). Al igual que en Spinoza, en Sartre el deseo es conciencia: la conciencia se elige deseo, dirá Sartre; es decir, que la conciencia se nihiliza en forma de deseo, hasta tal punto que ese deseo es el compromiso de mi modo de ser en el mundo.

Pero este deseo, esta acción, se caracteriza por un doble movimiento: de negatividad, porque el deseo se organiza resistente; y movimiento de positi-

<sup>16</sup> Para Spinoza existencia y desear son términos equivalentes, el desear es la esencia de la realidad humana. El desear es la potencia por la que viene revelada la existencia: desear, obrar, apetecer — recordemos que el apetito y el deseo resultan sinónimos en Spinoza, ya que el desear es el apetito con conciencia de sí (*Ética*, parte III, prop. IX)— es lo propio del hombre.

<sup>17</sup> “Nosotros no intentamos, queremos, apeteceamos ni deseamos algo porque lo juzgamos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apeteceamos y deseamos”, escribe Spinoza en su *Ética* ( parte III, prop. IX, escolio. Trad. Cast. de Vidal Peña, Ed. Alianza, Madrid, 1987, pág. 183)

vidad, porque el deseo, como potencia de la subjetividad, nos ofrece su proyecto de renovación por el que la negatividad constituyente (fuerza resistente del deseo) se pliega a la positividad de su intrínseca afirmación o “alegría” como paso de la acción humana a una mayor perfección.

Siguiendo esta línea de reflexión, el planteamiento de Sartre adecuía su estudio de la existencia —condena a la libertad o fracaso permanente de un posicionamiento ontológico del sujeto: deseo de ser sin jamás poder “ser”— según el trazo, no sólo histórico sino también estético, de su potencia y su poder, porque la potencia es la que va a disponer las diferentes “líneas de fuga” del “para-sí”, esto es, su nombramiento como huida hacia el Afuera, mientras que el poder será el que difunda bajo el acontecimiento de la diferencia las relaciones entre el posible y el valor. Si, por la potencia de la libertad — “el mundo no es conocido en su estado presente más que a partir del futuro” (SARTRE: CG; 1987, pág 52)— la existencia distingue lo posible de lo real y proyecta aquello más allá de lo que es<sup>18</sup>, renovando la nada de ser — proyecto de nihilización — como afirmación constante del acontecimiento diferencial de la subjetividad o nombramiento existencial del fracaso ontológico del “para-sí”, por el poder de la libertad, ahora, la existencia modula la actividad ética, el deseo de ser otro, de la imposibilidad ontológica del sujeto. Una modulación que no resulta contradictoria, pues la inmanencia de la potencia (existencia es igual a libertad) y la trascendencia de su ser (la libertad como posible, la existencia como proyecto) permanecen reunidas en el *acontecer del poder nihilizador del “ser-para-sí” por el que se comprende como proyecto de ser*. Así pues, potencia y poder convergen no en la calificación ideológica de las relaciones entre deseo y razón, sino en la participación del individuo (potencia de la subjetividad) en el movimiento dinámico (inmanencia) de la racionalidad del deseo (poder de subjetividad).

Pero, la comprensión de la renovación ética del fracaso ontológico del “para-sí”<sup>19</sup> sólo acontece, verdaderamente, atendiendo a la vez al trasfondo spinoziano de la tarea moral en Sartre y a la especificación bio-gráfica sartreana de las relaciones entre el posible y el valor, es decir, atendiendo en este último caso al “psicoanálisis existencial” sartreano como advertencia meto-

<sup>18</sup> “Así pues, la estructura primera de la voluntad consiste en ser una trascendencia que pone una posibilidad en el porvenir más allá de un estado del mundo actualmente dado” (SARTRE: CG, Ibid)

<sup>19</sup> En la filosofía de Sartre, la existencia es libertad y ésta sólo atiende a su nombramiento como huida, esto es, como proyecto de historialización permanente donde el “otro” es categoría existencial, junto al “tiempo”, de la posibilidad de mi libertad.

dológica de la libertad o posible de todo valor. El “psicoanálisis existencial” como método válido para la investigación existencial de la libertad ha de capacitarnos para distinguir entre conciencia y conocimiento<sup>20</sup>, enfrentándose, así, al psicoanálisis como tal, que busca en la interpretación — hermenéutica — del inconsciente la base de toda “cura” por el lenguaje. De igual modo, el psicoanálisis existencial reconoce su tarea en comprensión no de un estado, una cosa, sino de una elección, un individuo; la individualidad, irreductibilidad del proyecto que es la existencia, será el campo por el que ha de actuar el psicoanálisis existencial en tanto que método no ontológico de la investigación filosófica de la libertad. Ahora bien, esa misma individualidad, esta libertad, no se descubre más que en situación: el psicoanálisis existencial tendrá que dar cuenta, entonces, de la elección de un hombre en medio del mundo. El psicoanálisis existencial necesita comprender históricamente la libertad. En este sentido es en el que el psicoanálisis existencial sartreano es lo más alejado de una ontología. Es, por el contrario, el método comparativo<sup>21</sup>, de un sujeto que es objeto de biografía, el individuo. Por tanto, la base conceptual de esta aprehensión no ontológica de la libertad no podrá ser otra que la comprensión existencial del deseo con la que se clarifica, aún más, la cercanía de Sartre a Spinoza.

Si para Spinoza el deseo era la estructura de la existencia humana, si para Sartre esa existencia sólo podría ser definida libertad, entonces será posible agrupar ambos conceptos (deseo y libertad) según una misma lógica existencial, donde la libertad y el deseo posean la misma estructura, puesto que, como quiere Sartre, “el deseo de ser se realiza siempre como deseo de una manera de ser” (SARTRE: EN, 1989, pág 590). Esta identidad entre deseo y libertad<sup>22</sup> — en base a la cual se evidencia la actividad ética de la imposibi-

<sup>20</sup> “El psicoanálisis existencial — piensa Sartre — rechaza el postulado del inconsciente: el hecho psíquico es para él, coextensivo de la conciencia. Pero, si bien el proyecto fundamental es plenamente vivido por el sujeto y, como tal, totalmente consciente, ello no significa en modo alguno que deba ser a la vez conocido por él” (SARTRE: EN, 1989, pág 593).

<sup>21</sup> Para Sartre, el psicoanálisis existencial es un método comparativo, y no una ontología, en la medida en que su referente epistemológico es el conjunto no sintético de los hechos empíricos, en los cuales el sujeto se expresa por entero, y porque, además, esta investigación resulta ser una tarea existencial, es decir que su base de apoyo ha de ser una comprensión pre-ontológica de la condena a la libertad

<sup>22</sup> “El hombre — afirma Sartre — es fundamentalmente deseo de ser, y la experiencia de este deseo no tiene que ser establecida por una inducción empírica: es el resultado de una descripción a priori del ser-para-sí, puesto que el desco es carencia y el para-sí es el ser que es para sí mismo su propia carencia de ser” (SARTRE: EN, 1989, pág 588).

lidad ontológica del sujeto, es decir, se comprueba la raigambre spinozista del filosofar de Sartre — se muestra inteligible a través del nombramiento del proyecto de nihilización (del “para-sí” como “en-sí-para-sí”) movimiento de totalización de la praxis entendida como “totalidad destotalizada”: “el para-sí es el ser que es para sí mismo su propia carencia de ser. Y el ser que al para-sí le falta es el en-sí. El para-sí surge como nihilización del en-sí, y esta nihilización se define como proyecto hacia el en-sí: entre el en-sí nihilizado y el en-sí proyectado, el para-sí es nada” (SARTRE: EN, 1989, pág 588).

Por esta misma razón, el psicoanálisis existencial sartreano ha de aludir al deseo en tanto que actualidad proyectiva de la conciencia o de intencionalidad. “Guardémonos, pues, — dice Sartre — de considerar los deseos como pequeñas entidades psíquicas que habitarían la conciencia: son la conciencia misma en su estructura original proyectiva y trascendente, en tanto que es por principio conciencia de algo” (SARTRE: EN, 1989, pág 580). El propio Spinoza advertirá la tarea existencial del filosofar de dinamizar el deseo como esencia de lo humano no desde la garantía de un principio moral, sino desde la comprensión de la acción concreta del existente como realidad de la fuerza, actualidad de la potencia, del individuo. Esta realidad, esa misma potencia, viene definida especificidad de una afección, porque para Spinoza, “el deseo es la esencia misma del hombre en cuanto que es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella” (SPINOZA: É, parte III, definiciones de los afectos I).

Resulta imprescindible, como veremos a continuación, trazar dicha afección de manera práctica, es decir, como quehacer político del compromiso de la libertad.

### 2.3 *El compromiso social del deseo: hacia una política de la libertad*

La filosofía spinozista del deseo posee un profundo interés práctico dirigido a la perfección del bien público; el fin del Estado es la libertad, reclama Spinoza en su *Tratado teológico político*<sup>23</sup>. La lectura que Sartre hiciera de

<sup>23</sup> “... puesto que no es el fin del Estado convertir a los hombres de seres racionales en bestias o autómatas, sino, por el contrario, que su espíritu y su cuerpo se desenvuelvan en todas sus funciones y hagan libre uso de la razón sin rivalizar por el odio, la cólera o el engaño, ni se hagan la guerra con ánimo injusto. EL Fin del Estado es, pues, verdaderamente la libertad”. concluye Spinoza en su *Tratado teológico político* (trad. Cast. Ed. Tecnos, 1985, pág 124-5).

esta “teoría racional de la práctica” rescata los motivos de su plena actualidad: el estudio de la democracia como régimen político-social virtuoso y la resolución del horizonte utópico de la libertad según el mantenimiento de la estructura de conflicto de la subjetividad, esto es, de la evaluación diferencial de la libertad o afirmación irreductible de la potencia del individuo.

Sartre y Spinoza leen un mismo clásico: Maquiavelo, y entre ambos está establecido un puente de unión: Marx. Con Maquiavelo, Spinoza y después Sartre a través de éste, entienden que el cumplimiento de la tarea política, su eficacia o significado, exige un ejercicio concreto de publicación laica de la racionalidad política. Si el compromiso Sartreano mostró siempre su naturaleza estrictamente laica y racional (estratégica), no menos radical fue el compromiso que la filosofía de Spinoza estableciera con la política, a saber: el esclarecimiento de la práctica política independiente de los dictados de la fe. A este propósito Spinoza consagraría su *Tratado teológico político*: “entre la fe y la filosofía no hay comercio ni afinidad alguna, lo cual no puede ignorar nadie que conozca el principio y el fundamento de estas dos facultades que realmente discrepan en absoluto. El fin de la filosofía no es otro que la verdad; el de la fe, como sobradamente demostramos, no es otro que la obediencia y piedad”<sup>24</sup>.

Antes que Marx, Spinoza infundió en la reflexión filosófica el compromiso con la liberación: “la libertad de pensar — dice Spinoza — no tan sólo puede conciliarse con la paz y la salvación del Estado, sino que no puede destruirse sin destruir al mismo tiempo esa paz del Estado y esa piedad misma”<sup>25</sup>. Sartre buscará en los textos de Marx hasta encontrar a Spinoza porque, el spinozismo, inspirador en este caso de Marx, evidenciaba el conflicto como motor de la historia. Un conflicto que en Spinoza acomete una tarea doble y complementaria: dar expresión a la irreductible potencia del individuo sin por ello mermar en absoluto la potencia de la significación social de la libertad. Para Spinoza, para Sartre, también Marx coincidiría con ellos, la potencia del individuo ha de perfeccionarse en tanto que movimiento histórico del poder de la multitud. Pero, para hacer inteligible dicho movimiento, Sartre no acude, al contrario que el marxismo, a la reestructuración ideológica del mismo — la lucha de clases como principio epistemológico y ontológico de la praxis inteligible de la historia —, sino al nombramiento existencial de la arquitectura filosófica y política del poder de la multitud.

<sup>24</sup> SPINOZA: *Tratado teológico político* (Ibid. Capítulo XIV, pág. 53-54)

<sup>25</sup> SPINOZA: *Tratado teológico político* (Ibid. prefacio)

Filosóficamente, este nombramiento existencial alude a la imposibilidad ontológica del concepto de “clase social”, porque sigue siendo la praxis individual el punto de partida de toda constitución de la praxis de grupo: “Le seul fondement concret de la dialectique historique c’est la structure dialectique de l’action individuelle”<sup>26</sup>; políticamente, la alusión a la imposibilidad ontológica del grupo se apoya en la actualidad del concepto spinoziano de democracia: “Verdaderamente se llama democracia este derecho de la sociedad, que por esta razón se define: Asamblea de todos los hombres que tienen colegiadamente soberano derecho en todas las cosas que pueden” (SPINOZA: *Tratado teológico político*; Ibid. Cap. XVI).

Sartre, al igual que Marx, y como a ambos les enseñara Spinoza, sostiene que es el conflicto quien gobierna las relaciones sociales, pero para Sartre, a diferencia de Marx, el hecho efectivo de este gobierno del conflicto no es la noción de “clase”, sino la experiencia conflictual de la individualidad; Sartre, como Spinoza, entiende que es la potencia individual del deseo la que dispone heterogéneamente la pluralidad de la experiencia comunicativa de la subjetividad. En otras palabras, el individuo es el único cuerpo moral de la sociedad; el Estado como pliegue político de la pluralidad de individuos en relación, en conflicto, no es más que un instrumento al servicio de la democratización de la sociedad civil. El Estado, la Clase, la Historia, no son sujetos supraindividuales desde los que organizar inteligiblemente la estructura de las relaciones humanas en sociedad.

Ahora bien, si, en Sartre, el individuo es el sujeto y el objeto de la dialéctica social, cuál será la base material de la misma. No la alienación; ésta, sólo, es el resultado de una operación social mucho más temprana: La organización serial de la materialidad, esto es, de la relación del hombre con la materia circundante. La alienación, pensaba Sartre, sólo existe si el hombre primero es acción. Por tanto, la alienación, aun siendo fiel reflejo de un modo histórico de producción, el capitalismo, sólo es, como concepto, la traducción política de la “serialidad”. Así pues, desde Sartre, la alienación, al contrario que en Marx, no podrá seguir siendo posibilidad material de la historia. Esta materialidad no será otra que la escasez, (“rareté”) o consideración antehistórica de la alienación; la escasez es el medio en el que organizar la posibilidad histórica de la praxis común, es decir, la escasez es la determinación contingente de nuestra materialidad. Definitivamente, Sartre entiende la

<sup>26</sup> SARTRE, Jean-Paul: *Critique de la raison dialectique* (Ed. Gallimard, París, 1960, pág 279)

escasez (“rareté”) como la “relation fondamentale de notre histoire et comme détermination contingente de notre relation univoque à la matérialité”<sup>27</sup>.

Nombramos antehistórica a la “escasez”, y no ahistórica ni tampoco antihistórica porque ella misma es implícitamente relación material del movimiento existencial de la singularidad o “totalización”<sup>28</sup>. De esta forma, la “escasez”, consideración antehistórica de la relación hombre-materia, es el contacto originario que experimenta la libertad del individuo en su propia dimensión temporal. Para Sartre, entonces, la alienación, originalmente “serialidad”, es un régimen de posibilidad histórica del conflicto o estructura de afirmación social de la libertad del individuo, lo que no quiere decir que esa misma “serialidad”, proceso de serialización sea el destino histórico de la relación interindividual, pero sí el punto de partida de todo proyecto material de la experiencia comunicativa de la subjetividad. Como decía Spinoza “es imposible que el hombre no sea una parte de la naturaleza, y que no pueda sufrir otros cambios que los inteligibles en virtud de su sola naturaleza, y de los cuales sea causa adecuada” (Ética, parte IV, Prop. IV).

La filosofía política de Sartre bucea en Spinoza hasta hallar las bases ético-políticas imprescindibles para una desmitificación radical de la vida humana: la tarea de salvación del hombre sólo consiste en determinar la actualidad de un proyecto de liberación del individuo; un proyecto tramado según la integración material de la crítica. El contenido de este horizonte heterotópico de la libertad será, pues, el despliegue solidario de la individualidad o compromiso moral a elaborar racionalmente la sociedad.

En esta tarea, la cercanía de Sartre a Spinoza se patentiza en la definición de la democracia como expresión de la evaluación estratégica de las relaciones entre ética y política, porque en democracia el ciudadano se convierte en sujeto activo del acontecimiento político. Dos procesos han de ser ofrecidos a esta empresa de articular democráticamente la potencia del individuo:

---

<sup>27</sup> SARTRE, Jean-Paul: *Critique de la raison dialectique* (Ed. Gallimard, París, 1960, pág. 202)

<sup>28</sup> En la filosofía de Sartre, “totalisation” es el movimiento de construcción histórica de la subjetividad. La libre praxis sólo se muestra inteligible en la comprensión histórica de su dialéctica constituida — estructura de la reciprocidad — y constituyente — la libre praxis individual, esto es, el “tercero”, es la auténtica posibilidad de la libre praxis común: “La possibilité toujours donnée d’unifier devient la nécessité permanente pour le monde d’être une totalisation sans cesse plus ample et toujours en cours” (*Critique de la raison dialectique*; 1960, pág. 120).

1. Accionar de manera democrática la estructura conflictual de la fuerza. Algo que va a suponer distinguir claramente entre conflicto y violencia: si esta última consiste en la inexistencia de la pluralidad, el conflicto surge, en cambio, ante la salvación del disenso, es decir, de la designación plural e irreducible de las diferentes praxis individuales en relación. El conflicto, desde Sartre, como posibilidad ética-política de la sociedad democrática no es más que la presentación existencial del concepto de “libertad-en-situación”. De acuerdo con Spinoza, no habría, pues, mayor tiranía, violencia mayor, que suprimir los motivos de conflicto, esto es, la libertad del individuo. Por tanto, el punto de partida de la relación interindividualidad ha de ser necesariamente la diferencia: “en la medida — dice Spinoza — en que los hombres sufren afectos que son pasiones, pueden ser contrarios entre sí” (*Ética*, parte IV, Prop XXXIV). Pero esta contraposición sólo tiene una manera de ser: la razón, es decir, la libre y solidaria conjunción del deseo, porque “los hombres sólo concuerdan siempre necesariamente en naturaleza en la medida en que viven bajo la guía de la razón” (*Ética*, parte IV, Prop XXXIV).

En este sentido, accionar democráticamente la estructura conflictual de la fuerza, de la potencia del individuo, no indica únicamente la consolidación del disenso, como modo de comprensión de la irreducible singularidad del proyecto ético del individuo, sino que tal preservación de la base de heterogeneidad de la experiencia comunicativa de la subjetividad tendrá que aludir, al mismo tiempo, a la necesidad de potenciar racionalmente dicha heterogeneidad. Racionalidad, potencia de la diferencia, que esgrime el mismo argumento frente a proyectos políticos-sociales tan dispares como Rousseau y el liberalismo: El individuo es el único sujeto ético posible; si Rousseau aludía al yo comunitario (“Voluntad general”) como cuerpo moral de la sociedad, Spinoza afirma la imposibilidad de que la sociedad política sea un cuerpo moral. Frente al liberalismo, la solidaridad, la perfección de mi potencia por el poder de la multitud, es una práctica moral a la vez que una tarea política concreta encaminada al logro de la igualdad económica y cívica como fundamentos de la legitimación democrática de la libertad del individuo.

La preservación del disenso como estructura conflictual de la individualidad, hecha posible según el principio spinozista de la potencia democrática de la razón, progresa en el pensamiento de Sartre hasta el concepto de “resistencia” como modelo de compromiso social de la reflexión filosófica. En Sartre, el concepto de “resistencia” se desenvuelve en base a una doble constitución de sí misma

a) Histórica: puesto que la práctica política sartreana vio la luz a partir de la experiencia que supuso la “GUERRA”<sup>29</sup>: apertura de la definición existencial de la libertad a su construcción historializada; participación en la “Resistance” francesa en su lucha abierta contra la invasión nazi.

b) Conceptual, porque resistir, para Sartre, era una propuesta filosófica y una tarea política. Como propuesta filosófica, la resistencia sartreana supone la inversión del humanismo a través del alcance diferencial estructural de la precedencia ontológica y lógica de la existencia sobre la esencia; por otra parte, como tarea política, la resistencia sartreana es el contenido de la investigación estratégica del poder — el poder es fuerza, relación, como constatará después Foucault — a través de la emboscadura de las figuras del intelectual, el colaboracionista y el revolucionario.

2. Hacer del estado un instrumento al servicio de la democratización de la sociedad civil. Para reorganizar democráticamente la disposición plural de la praxis de la subjetividad desde una perspectiva de continuidad entre Spinoza y Sartre, no ha de bastar con atribuir a la estructura de conflicto de la relación humana una definición democrática, esto es, plural y libre, en base al proceso de laicización de la racionalidad social; no será suficiente, tampoco, con afirmar existencial y socialmente el punto de partida de la comunicación de la individualidad: el perfeccionamiento de la potencia del individuo, deseo racional, por su incursión en el movimiento social del poder de la multitud. Es necesario, además, interpretar democráticamente el instrumento — la ley — y el fin — la felicidad — del poder social del individuo. Así, en el seguimiento del nombramiento político del deseo entre Spinoza y Sartre, hemos de atender a la designación del Estado como instrumento de democratización de la sociedad civil, porque el Estado, como estructura racional de la potencia social, ha de existir como ley de compromiso de un política autónoma y racional que intensifique el espacio de libertad del individuo. La intensificación de este espacio se hace realidad en Spinoza en función de la

---

<sup>29</sup> Confesaba Sartre a Simone de Beauvoir que “antes de la guerra me consideraba simplemente un individuo. No veía en forma alguna el lazo que había entre mi existencia individual y la sociedad en la que vivía. A la salida de la Escuela Normal había construido toda una teoría al respecto: Yo era el hombre solo, es decir, el individuo que se opone a la sociedad por la independencia de su pensamiento, pero que no debe nada a la sociedad y sobre el cual ésta no puede hacer nada porque es libre. Esta era la evidencia sobre la que fundé todo lo que pensaba, todo lo que escribía y todo lo que vivía antes de 1939” (en BEAUVOIR, Simone de: *La ceremonia del adiós*; trad. Cast. Ed Edhasa, Barcelona, 1982, pág 214.

operatividad racional del Estado: “el hombre que se guía por la razón — dirá Spinoza — es más libre en el Estado, donde vive según leyes que obligan a todos, que en sociedad, donde sólo se obedece a sí mismo” (*Ética*, parte IV, prop LXXIII).

Ahora bien, para que el Estado, esto es, la expresión política de una comunidad sometida a leyes, cumpla lo mejor posible su papel, se precisa confeccionar epistemológicamente la distinción entre ética y política: si aquella es de naturaleza individual, ésta es de origen estrictamente social; si la ética se ocupa de preservar la potencia del individuo adecuándola racionalmente, la política, sin embargo, suscita el interés por la síntesis de los proyectos de todos. Finalmente, si el sujeto de la ética es el individuo, el de la política es el Estado. Pero una vez distinguidos sus respectivos campos de acción cómo observar una regla común a ambas que garantice la incursión social de la libertad individual. La respuesta que se ofrezca a este interrogante angostará aún más las relaciones entre Spinoza y Sartre, porque, desde los dos, el quehacer político se potencia verdaderamente no en el consentimiento de la política como esfuerzo por salvar los principios éticos, sino en la elaboración racional de la misma, es decir, en el estudio de la fundamentación estratégica del poder. La política, por tanto, no es un simple medio de comunicación social de la moral; la política, el estudio de la fuerza, habrá de ser la relación imprescindible para potenciar socialmente, es decir, pacífica y racionalmente<sup>30</sup>, la irreductibilidad de la empresa individual: “En nuestras sociedades, se haga o no política, uno nace politizado: no puede haber vida individual o familiar que no esté condicionada por el conjunto social donde aparecemos y, en consecuencia, todo hombre puede y debe actuar sobre los grupos que lo condicionan... Hay necesariamente una eficacia colectiva que conlleva un ensanchamiento real y una socialización de la persona”, sostiene Sartre<sup>31</sup>. En este sentido, la filosofía política de Sartre opta, frente a Camus, por ejemplo, por una lectura concreta de la acción política; expresa así la necesidad de involucrar el pensamiento en la estrategia de la relación política. Este “pragmatismo” conduce a Sartre a la consideración — más tarde foucaultiana — del poder como centro de relaciones estratégicas.

<sup>30</sup> Al respecto nos enseña Spinoza que “cuando decimos, pues, que el mejor Estado es aquel en que los hombres llevan una vida pacífica, entendemos por vida humana aquella que se define, no por la sola circulación de la sangre y otras funciones comunes a todos los animales, sino, por encima de todo, por la razón, verdaderamente finitud y vida del alma” (*Tratado político*; cap. V, *Ibid.*, pág. 173).

<sup>31</sup> SARTRE: *Escritos políticos I* (Ed. alianza, Madrid, 1986, pág. 105).

Hasta el momento, la relación entre la ética y la política, imprescindible para organizar democráticamente la sociedad civil, ha tenido un sentido, el de la política, esto es, la dirección racional del Estado, puesto que, como escribe Spinoza en su *Tratado Político* (cap III), “El derecho de la sociedad se define por el poder conjunto de la multitud”; pero, también, resulta necesario el sentido que le proporciona la ética, ya que para el sostenimiento de una sociedad democrática no basta con la democratización del Estado, es necesario, incluso, la virtud<sup>32</sup>. De esta forma, la relación ética-política que traza Spinoza y retoma Sartre se enlaza mediante un nuevo puente, Montesquieu, pues para éste “no es menester mucha probidad para que un gobierno monárquico o un gobierno despótico se mantenga; en uno la fuerza de las leyes y en otro el brazo del príncipe levantado basta para regular y ordenar todo. Pero en un estado popular es necesario un resorte más: la virtud”<sup>33</sup>.

### III. Conclusión: la urgencia existencial de la libertad

Tomando como referencia la triple descripción del deseo expuesta anteriormente, podemos conferir ahora un texto común — que no idéntico, pero sí participativo — a Sartre y a Spinoza: la urgencia existencial de la libertad. En este sentido, a Sartre y a Spinoza les une el interés concreto que demuestran por la potencia del individuo; una potencia que Spinoza afirma, de inmediato, como virtud: “Por virtud — dice Spinoza — entiendo lo mismo que por potencia, esto es, la virtud, en cuanto referida al hombre, es la misma esencia o naturaleza de hombre, en cuanto que tiene la potestad de llevar a cabo ciertas cosas que pueden entenderse a través de las solas leyes de su naturaleza” (SPINOZA: *Ética*, parte IV, definiciones VIII). Y, más adelante, “El fundamento de la virtud es el esfuerzo mismo por conservar el ser propio, y la felicidad consiste en el hecho de que el hombre puede conservar su ser... La virtud debe ser apetecida por sí misma” (*Ética*, parte IV, Prop. XVIII escolio).

En Jean-Paul Sartre, esta potencia del individuo, que hemos visto cómo Spinoza la definía éticamente y cuyo resorte ontológico es la idea misma de

<sup>32</sup> “Si los derechos estatales o la libertad pública sólo se apoyan en el débil soporte de las leyes, no sólo no tendrán los ciudadanos ninguna seguridad de alcanzarla... sino que incluso irá a la ruina” (SPINOZA: *Tratado político*. Ibid. cap. VII)

<sup>33</sup> MONTESQUIEU: *Del espíritu de las leyes* (trad. Cast. Ed. Tecnos, Madrid, 1983, pág. 51).

“conatus”<sup>34</sup>, es deseo activo y, así, perspectiva estética de la existencia, nacida de la contingencia como modo de aprehensión existencial del deseo o prolongación del poder de resistencia, porque la promesa de felicidad que resulta intrínseca al deseo sólo se distingue propuesta de transformación del mundo. Esta salida estética del filosofar en Sartre no divisa en la belleza el objeto puro de una voluntad, sino el interés creado por el júbilo de la libertad, esa evidencia de posibilidad (ser-para-sí) ante el fracaso ontológico del Ser.

Ahora bien, qué han de tener en común el concepto spinoziano de “conatus” y este sartreano de “ser-para-sí” para que ambos se erijan fundamentos del mismo movimiento inmanente de una estructura existencial de la racionalidad que identifica la esencia con la potencia, es decir, el ser con el obrar o hacer.

En primer lugar, responderemos que desde ambos conceptos, se puede comprender la libertad como plano único de la definición existencial del sujeto: La libertad de la que hablan tanto Sartre como Spinoza es una libertad de acción, no una libertad de consecución. Es una libertad que elige, pero que entre sus posibles no está el de elegirse como no libre: así pues, es una libertad condenada a sí misma: “estoy condenado a existir allende mi esencia, allende los móviles y motivos de mi acto: estoy condenado a ser libre”, mantendrá Sartre en EN (1989, pág 137).

Esta movilidad inmanente de la libertad — la urgencia existencial de la misma — es la que Spinoza expresa con su término de “necesidad” y Sartre con el de “condena”. Si, en Spinoza, la especificidad del término de necesidad es ontológica<sup>35</sup>, en Sartre, en cambio, el concepto de condena es además una condición estética de la experiencia de subjetividad, porque esa condena, la contingencia de la libertad, viene revelada por la “náusea” como logos y metáfora de la comprensión existencial de la libertad, esto es, de su definición como “condena”. La contingencia, el absurdo, la angustia, quedan imbricadas como conceptos y experiencias narrativas propias de la libertad: La contingencia muestra la inercia — facticidad — de la libertad al mismo tiempo que su expresión consciente, creadora. La angustia se torna método

<sup>34</sup> “El esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto a la esencia actual de la cosa misma” (SPINOZA: *É.*, parte III, Prop VII).

<sup>35</sup> En este sentido, Spinoza aprehende la estructura existencial de la libertad – contingencia – según la adecuación ontológica de la misma, es decir, según su definición como necesidad: “Se llama libre a aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar” (SPINOZA: *É.*, parte I, definición VII).

existencial de una conciencia creadora, de una libertad en situación. El Absurdo, por último, pone de manifiesto el progreso existencial que experimenta la libertad del individuo en su arrojarse al vacío o escenificación histórica del abismo que es el otro.

En segundo lugar, el diálogo filosófico entre Sartre y Spinoza se ha hecho posible si entendemos que la libertad, aquel proyecto de ser del existente concreto y singular, responde a una determinada situación, esto es, a una determinación contingente de su facticidad. Spinoza, decíamos más arriba, nombraba bajo el concepto de necesidad el proyecto de la libertad, pero Sartre aludirá a ese mismo proyecto desde la base existencial del concepto de “condena”, es decir, desde el análisis histórico estético de la contingencia. En la filosofía de Sartre, la contingencia ya no se opone a lo necesario, sino a lo determinado o sometido a leyes ahistóricas; para Sartre, la contingencia es la existencia misma: lo esencial es la contingencia, expresada en *La Náusea*. Libertad y contingencia se afirman mutuamente bajo el concepto de “ser-en-el-mundo”.

Pero esta precisión terminológica diferente del concepto de libertad (“necesidad” en Spinoza, y “contingencia” en Sartre) no resulta contradictoria, pues esgrime el mismo nexo material y constitutivo entre existencia y libertad, a saber: la acción. La filosofía de Jean-Paul Sartre, al contrario que Kant, retoma de la ética spinoziana el proceso de formación del sujeto no en base al recorrido de la distancia entre el ser y el deber ser, sino en función de la constitución espontánea y plena del ser concreto. En definitiva, para Sartre, como para Spinoza, la existencia auténtica es la actualidad. Por tanto, frente a Kant, la libertad no es fruto de la realidad ontológica del deber; no es el deber, sino el deseo, la estructura general de la condición humana, es decir, de la libertad.

En tercer y último lugar, la posibilidad existencial de la libertad, como núcleo conceptual del diálogo filosófico entre Sartre y Spinoza, no sólo es una teoría del individuo, sino precisamente un lenguaje de la historia. La activación ética — que proporciona la lectura sartreana de la historia — de la imposibilidad ontológica del sujeto supone, en Sartre, edificar una alternativa al discurso hegeliano de la historia, porque, frente a Hegel, la historia no es un proceso de substantivación del Sujeto nombrado Razón, sino que más bien la historia, la constitución de la libertad como sujeto, se afirma proyecto existencial de aplazamiento permanente de su ser, por lo que la ética, que desde Spinoza se entiende vinculación de esencia y existencia, de ser y acción, “desconstruye” toda estabilidad ontológica del sujeto. La condición

moral del ser humano, entonces, comienza por el reconocimiento del fracaso de la pasión humana ante un ideal ontológico imposible, el ser en-sí-para-sí. Como dice Sartre, “IL n’y aurait pas de morale si L’Homme n’était en question dans son être, si l’existence ne précédait l’essence”<sup>36</sup>.

Si el hombre se encuentra en cuestión en su ser, si la existencia precede a la esencia, la logicidad ética en ese caso sólo podrá constatar la inmanencia de un proyecto fragmentario — es el tiempo la categoría existencial de la historicidad de mi ser — y simultáneo — descubrimiento del otro como criterio existencial de la afirmación de mi libertad — de la aparición del “para-sí” como argumentación no ontológica del sentido de la existencia: ser, para Sartre, es comprenderse a la luz del tiempo de los otros, es decir “historializarse”. El movimiento filosófico existencial de esta comprensión, de este proyecto de “historialización”, es lo que Sartre denomina bajo el término de “totalización”, o movimiento que faculta a cada “aquí” de la multiplicidad para recibir el orbe de una dialéctica constituida (historicidad) y para erigirse, a la vez, en el criterio constituyente de toda praxis común (“historialidad”). La “totalización”, por tanto, no es un *a priori*, ni tan siquiera un régimen epistemológico general en el que observar las relaciones dialécticas de la subjetividad; la “totalización” viene efectuada por un cuerpo como la propia apertura del ser en medio del mundo del “para-sí”. Ese cuerpo hace de la historia el acontecimiento existencial de mi ser como para-sí-para-otro en un mismo surgimiento. Precisamente la idea del “cuerpo” como criterio de desertización ontológica de la historia, el “cuerpo” como desarrollo dialéctico asintético de la subjetividad — pues lo esencial es mantener abierta la estructura de conflicto de la libertad —, es la ventaja que la filosofía de Sartre cobra en su acercamiento a Spinoza. Cercanía que, tomando como punto de partida la descripción de la imposibilidad ontológica del sujeto, hemos tratado de presentar en este estudio a través de la descripción fenomenológica, ética y política del concepto de “deseo”, así como de la referencia que Spinoza representa para Sartre en la tarea de resolver, crítica y discontinuamente, la investigación fenomenológica existencial de la libertad.

Nuestra conclusión a la hora de ensayar un diálogo filosófico entre Sartre y Spinoza ha sido la tematización existencial de la libertad, es decir, la demostración de su imposibilidad ontológica. Ahora bien, el tema de la libertad trazado desde el interés de una lectura sartreana de Spinoza refleja un estudio filosófico del límite, esto es, del pliegue que la libertad concibe como

<sup>36</sup> SARTRE: *Cahiers pour une morale*; Ed Gallimard, París, 1983, pág 39.

proyecto de sí misma: la finitud. Recordemos que Spinoza matizaba la naturaleza del hombre de manera que ésta quedara fuera del ser sustancial (*Ética*, parte II, prop X); recordemos, también, que Sartre explicita el poder de la libertad sólo referido a sí misma. El límite de la libertad es ella misma. Así, la libertad o elección de sí mismo en el mundo no es otra cosa que el posicionamiento real de la libertad histórica, su condena, es decir, la experiencia histórica de la libertad.

Esta afirmación existencial de la finitud no coincide ya con el “cogito” cartesiano, aunque en un principio Sartre lo tomara como punto de partida de su reflexión filosófica. Si bien es cierto que la filosofía de Sartre deduce de la de Descartes la estructura de la libertad, la resistencia o estructura de negatividad de la libertad, es cierto, también, que el “decir no” como partida esencial del proyecto de ser del “para-sí” — nihilización — es un movimiento que conduce, finalmente, a la conversión en productividad de aquella negatividad originaria. Pero, no es que después de advertir el “no” de la libertad, su estructura de resistencia o crítica a lo establecido (interrogatividad de su propia esencia), podamos proclamar mágicamente el “sí” de la misma; más bien resulta que la originaria dimensión de negatividad de la libertad sólo puede existir a título afirmativo, es decir, como existencia actual. Por tanto el modo de ser del ser libre, su nihilización o aparición de la nada de ser en el seno del ser, significa afirmarse una y otra vez en tanto que libre: estar condenado a la libertad.

El sentido de esta condena, el ideal ético del proyecto de ser de la libertad, es el pliegue afirmativo de su límite, el retorno no ontológico de su fracaso de Ser. El sentido, pues, de la libertad es la vida, la emancipación de su propio riesgo, hasta el punto que la muerte, el término final de la vida humana, es tan sólo un acontecimiento de la vida. Como dice Spinoza, “un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida” (*Ética*; parte IV, prop. LXVII). De igual modo, Sartre expresa el absurdo de la muerte; esta no posee sentido alguno, pues cae fuera de las posibilidades del ser-para-sí. “Siempre morimos por añadidura”, dirá Sartre (*El ser y la nada*, 1989, pág 570). Por tanto, para Sartre, no hay lugar para la muerte en el “ser-para-sí”, aquella no pertenece a la estructura ontológica de éste. La muerte se sitúa fuera del plano de las posibilidades de mi subjetividad; pero ello no significa que el “para-sí” sea infinito. Por el contrario, Sartre trata de distinguir claramente entre muerte y finitud: “la muerte es el hecho contingente que pertenece a la facticidad; la finitud es la estructura ontológica del para-sí que determina a la libertad y no

existe sino en y por el libre proyecto del fin que se anuncia mi ser. En otros términos, la realidad humana seguiría siendo finita aunque fuera inmortal, porque se hace finita al elegirse humana. Ser finito, en efecto, es elegirse, es decir, hacerse anunciar lo que se es proyectándose hacia un posible con exclusión de otros. El acto mismo de la libertad es, pues, asunción y creación de la finitud” (*El ser y la nada*, 1989, pág 569).

De esta forma, Sartre se posiciona claramente frente a otras teorías de la muerte, como la heideggeriana y la cristiana. Frente a Heidegger, Sartre entiende que la muerte no puede ser mi posibilidad<sup>37</sup>; yo no soy responsable de mi propia muerte. Mi muerte pertenece a los otros: “lo característico de una vida muerta es una vida de la que se hace custodio el otro” (EN, pág 564) y, más adelante, “estar muerto es ser presa de los vivos” (EN página 566). La muerte se sitúa definitivamente más allá de la experiencia de mi subjetividad. La muerte es siempre el lenguaje de la subjetividad de un Otro; no del “otro” como estructura absoluta de la posibilidad de mi libertad, el “ser-para-otro”, sino un Otro cualquiera que adquiere conciencia de mi imposibilidad, esto es, de mi muerte. Frente al cristianismo, por otro lado, Sartre afirma que la muerte no es el sentido de la vida; no es la muerte, sino la subjetividad misma, la libertad, la estructura signifiante de la vida. La muerte no puede ser convertida en una espera, en un Sentido: “si es así, ya no podemos decir ni siquiera que la muerte confiere a la vida un sentido desde afuera: un sentido no puede provenir sino de la subjetividad misma. Puesto que la muerte no aparece sobre el fundamento de nuestra libertad, no puede sino quitar a la vida toda significación” (SARTRE: EN; 1989, pág. 562).

En definitiva, frente a Heidegger, frente a los cristianos, Sartre sostiene que mi “para-sí” no es un “ser para la muerte”, en todo caso, un mortal libre. Sartre, del lado de Spinoza, también de Nietzsche, relaciona la libertad, el sentido, con la consideración de la vida: “la libertad limita a la libertad; el pasado toma del presente su sentido”, advierte Sartre en *El ser y nada* (1989, pág 560).

<sup>37</sup> “Así, debemos concluir, contra Heidegger, que la muerte, lejos de ser mi posibilidad, es un hecho contingente que, tanto que tal, me escapa por principio y pertenece originariamente a mi facticidad. No puedo ni descubrir mi muerte, ni esperarla, ni adoptar una actitud hacia ella, pues mi muerte es lo que se revela como lo que no puede ser descubierto, lo que desarma todas las esperas, lo que se escurre en todas las actitudes... La muerte es un puro hecho, como el nacimiento: nos viene desde afuera y nos transforma en afuera. En el fondo no se distingue en modo alguno del nacimiento, y a esta identidad del nacimiento y la muerte la llamamos facticidad” (SARTRE: EN, 1989, pág 568).