

---

## DESEO Y VIOLENCIA EN EL *ERÓSTRATO* DE SARTRE

---

*Mg. Angelo Briones Belmar\**

De acuerdo a la noción de para-sí y su relación con el otro, desarrollaré un análisis del cuento *Eróstrato*, a la luz de ciertos conceptos sartreanos. La tesis a defender es la siguiente: la violencia originada en el conflicto sólo tiene sentido desde un hombre hacia otro hombre, donde el deseo, como conciencia intencional, es fundamental.

*Palabras clave: Para-sí, otro, conciencia, Eróstrato, violencia, deseo.*

---

## DESIRE AND VIOLENCE IN THE *ERÓSTRATO* BY SARTRE

---

In accordance with the notion of for-itself and his relation with the other, I develop an analysis of the story of *Eróstrato*, in the light of some sartreans concepts. The thesis that I'm about to defend is the next one: the violence originated in the conflict just have sense from a men to another, when the desire as an intentional conciseness is fundamental.

*Keywords: Of for- itself, other, conciseness, Eróstrato, violence, desire.*

---

\*Universidad de Concepción, Concepción, Chile. Correo electrónico: anbrionesb@gmail.com



## 1. Del para-sí al para-otro: el conflicto

LO PRIMERO QUE DEBEMOS INTENTAR ABORDAR, ES LA TESIS DE QUE el para-sí no tiene un fundamento interior que determine en sí su existencia o su modalidad de ser: “el para-sí se constituye fuera, a partir de la cosa, como negación de esta cosa”<sup>1</sup>. De esta cita podemos extraer ciertas consideraciones centrales que, desde una perspectiva fenomenológica, podemos comprenderlas aún mejor. La conciencia, el para-sí, no tiene en sí misma una especie de contenido inmanente que habite en ella. Más aún, la conciencia está siempre arrojada fuera de sí, hacia otra cosa que no es ella misma, en tanto que conciencia irrefleja. A esto le debemos agregar que la conciencia siempre es conciencia de algo, donde este *de*, en Sartre, significa el movimiento de salida de la conciencia hacia fuera de ella, no dejando nada en ella.

¿Hacia qué sale la conciencia? ¿hacia dónde está siempre dirigida? La respuesta a esto es el *mundo*. Luego, en la primera parte de la cita el para-sí se constituye fuera, esto es, el para-sí se constituye como proyecto en el mundo. Ante esto debemos complementar el análisis con la siguiente idea: la constitución, que es fuera (en el mundo), sucede a partir de la cosa. Es claro que el mundo está formado por cosas, y que al hablar de uno, se puede implicar el otro. Sin embargo, la conciencia *dada*, hacia fuera de ella, en su acto de ser conciencia, se trasciende siempre téticamente del objeto. Tal acto es individualizador (por principio un acto tético debe afirmar su objeto), por lo tanto hablar del mundo, supone una ligereza a nivel fenomenológico en una descripción de la conciencia. Tenemos entonces al para-sí y a la cosa. La cosa aparece en el mundo dotada de ser, con característica esenciales, que la constituyen ontológicamente como ser-en-sí. El ser-en-sí, tiene en sí mismo su ser: “El ser-en-sí no tiene un *dentro* que se oponga a un *fuera* (...) El en-sí no tiene secreto: es macizo”<sup>2</sup>. Su sentido, que adviene por la actividad de la conciencia en-el-mundo, es siempre uno y constituye un juicio determinado sobre la cosa. No tiene actividad ni pasividad, en tanto que estos son juicios del para-sí; para Sartre lo esencial con respecto al ser del en-sí, es que dicho ser es: el principio de identidad posible y legítimo. Con esto tenemos, hasta aquí, dos modos tipos de ser. La relación que se establece aquí, es consti-

1 SARTRE, Jean-Paul, *El Ser y la Nada*, Losada, Buenos Aires, 2005, p. 189.

2 *Ibidem.*, p. 37.

tutiva, en la modalidad de la negación. El ser para-sí se revela a sí mismo como no siendo el ser<sup>3</sup>; la conciencia reconoce lo *macizo* del en-sí en su actividad intencional, y en un acto doble, se sabe, a su vez, como no pudiendo ser densa (maciza), en tanto que su modo de ser es ser pura apariencia, por cuanto que ella es intencional. Esto debe ser comprendido siempre pre-reflexivamente: la conciencia es siempre conciencia (de) sí, empero afirmando el ser conciencia de algo.

Hasta aquí hemos expuesto brevemente lo que podríamos llamar una primera parte del pensamiento sartreano que nos llevará a la comprensión del otro. Tenemos hasta aquí, un mundo bosquejado desde el para-sí, hacia el encuentro del en-sí. Sin embargo, el mundo no se reduce a tales nociones. El para-sí existe en un mundo dado, siempre en situación, donde su estar en el mundo está limitado por la presencia (o la ausencia) del en-sí. Sin embargo, el para-sí, no se encuentra solo. Hay otros para-sí que aparecen en el mundo denominados por Sartre con el término *otro*, y una de las formas en que aparece este *otro*, es como fundamento de mi vergüenza.

En este punto entramos directamente al análisis existencial del hombre propuesto por Sartre: estoy inmerso en alguna actividad que centre mi total atención, en determinado momento, realizo un acto obsceno, un simple acto, como el pellizcarme la nariz. Puedo seguir en mi actividad, sin embargo alguien me ha captado pellizcándome. Alguien me ha capturado justo en ese momento, mi cara se ruboriza, quedo a merced de la impresión de aquello que lo presencia. ¿Quién es esa presencia? El otro: aquel que no es solamente visto, sino es aquel que me ve. El ejemplo no tiene gran profundidad, salvo que lo veamos desde un ángulo más específico. La vergüenza es siempre vergüenza sobre algo, algo que he hecho y que ha sido captado. Sin el otro, el acto vergonzoso, habría sido un acto más de mis cotidianidades, sin embargo, alguien me ha visto, y me sé visto. Mi libertad, mis posibilidades, en ese momento han quedado suprimidas, y me sé como retenido en el acto vergonzoso. La manera de fundamentarme, aquí, es en presencia del otro; aparición y presencia del otro en mis circunstancias, que surge como límite de mi facticidad y de la facticidad del mundo que aparece y configura mi situación. Desde el para-sí el mundo aparece como estando estructurado en relación al otro. Más aún, el otro participa de las cosas del mundo, sin embargo el estar de las cosas es en relación de ese mismo otro. La situación del observado queda relegada a la presencia del observador.

Examinemos mejor esta idea: al momento en que veo a un hombre puedo asumirlo como un objeto dentro de mi entorno, pero en tanto que es presencia no puedo concebirlo como una cosa más entre las otras cosas. Al percibirlo lo hago captándolo a él como foco de unidad de las cosas que nos rodean: se hace presente como presencia, en cuanto que desde él se presencian las cosas y mi modo de estar dispuesto entre las cosas. Las cosas dadas en el mundo aparecen dispuestas en torno a él –el otro–, aunque seamos los dos los

---

3 *Ibidem.*, p. 189.

que compartimos el mismo entorno. Sartre alude a esta idea diciendo que aquella presencia, en su modo de estar presente, *me ha robado el mundo*<sup>4</sup>. Mi universo individual queda desintegrado, queda desintegrado por un hombre que como foco reestructura la situación en relación a su presencia. En otras palabras, las cosas dadas que se nos aparecen –al otro y a mí– de formas arbitrarias y persistentes, son reestructuradas en relación del otro, se me escapan y no puedo captar el cómo se le aparece al otro (por esta razón podemos hablar de que se *me ha robado el mundo*): hay una experiencia de ausencia en que “el fenómeno del otro no podrá ser jamás accesible a mí”<sup>5</sup>. Esto implica la negación radical de mi experiencia, ya que en vista del otro aparezco como un objeto (dispuesto en torno a él), en el universo situacional presente.

Con esto, podemos decir que el ser visto, en Sartre, es la conexión fundamental con el prójimo-sujeto, ya que su mirada me hace tomar conciencia de ser observado, de ser existente y de limitar mi facticidad en su aparecer, y en tanto que observado, me concibo, a su vez, como parte del mundo de las cosas re-organizadas en relación a la presencia espacial del otro. Aunque no todo se reduce a las presencias o a las miradas, es esclarecedor en este punto lo siguiente: “para mí el Otro está presente en las cosas bajo la forma de significados y de técnicas”<sup>6</sup>. A saber, la presencia del otro no se constituye como saber de él en términos de su ontología, sino que su forma de aparecer está dotada de sentidos dados dentro de la concepción del mundo del para-sí. Es bajo esta forma que es posible una suerte de reestructuración de la situacionalidad del para-sí, ya que si nos restringiéramos al ámbito netamente existencial, el otro podría simplemente ser configurado en su presencia como el aparecer de una cosa cualquiera, dentro de la situación del para-sí.

Hemos resaltado intencionalmente hasta aquí, la idea de vergüenza y la modalidad de aparición del otro en aras de la comprensión. Por eso debemos explicitar que tales fenómenos, en la existencia, suceden indistintamente. Más aun, para Sartre, la aparición del otro tiene un efecto cosificante de mi estar-en-el-mundo, ¿de qué forma? a través de lo que llamaremos la *objetivización*. Veamos el modo de ser del para-sí, sin determinar aún la presencia del otro: “(...) mi propio ser me escapa- aunque yo sea ese mismo escaparme a mi ser- y no soy absolutamente nada; no hay nada *ahí* sino una pura nada que rodea y hace resaltar cierto conjunto objetivo que se recorta en el mundo, un sistema real, una acomodación de medios con vistas a un fin”<sup>7</sup>.

Hablamos aquí de un estar téticamente el mundo. De acuerdo a los lineamientos fenomenológicos sartreanos, podemos agregar a lo citado que la conciencia, el para-sí, no está en un estado reflexivo, es decir, hablamos de una conciencia (*de*) sí y conciencia del objeto; o en la terminología del *Ser y la Nada*, el para-sí se encuentra en la modalidad pre-

4 *Ibidem.*, p. 358.

5 *Ibidem.*, p. 323.

6 DE BEAUVOIR, Simone, *J. P. Sartre versus Merleau-Ponty*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1963, p. 26.

7 SARTRE, Jean-Paul, *El Ser y la Nada*, ed. cit., p. 364.

reflexiva. Tal presupuesto implica, a su vez, la impersonalidad del campo trascendental de la conciencia: no encontramos un yo en la actitud analizada. Ahora bien, ¿qué pasa en el encuentro del otro? La actitud antes descrita sufre una transformación: irrumpe el yo, sin embargo no en la forma de la autoconciencia, que sería una conciencia posicional de sí. Aparece de una forma que sólo puede ser en tanto que presencia del otro, es decir, para Sartre este yo irrumpe en la conciencia irreflexiva de una determinada manera: el yo se hace “presente a la conciencia en tanto que es objeto para otro”<sup>8</sup>. El fundamento que el para-sí, por su condición de para-sí carece, aparece en la modalidad del yo-dado-por-otro, donde tal fundamentación significa que mi-estar-en-el-mundo ha sido objetivizado: “no soy para mí sino como pura remisión al otro”<sup>9</sup>. Este yo en su modo de aparecer, lo descubro sin conocerlo, solo puedo experimentarlo, siempre aparece fragmentado en tanto que aparece como siempre en la mirada del otro. Mi modo de experimentarlo es en la situación de mirado. En otras palabras, en este modo de relación, aparezco siempre como objeto<sup>10</sup> mirado. De tal forma, el yo-dado-por-otro que aparece, sólo por la presencia del otro, a mi conciencia irrefleja, es dado, de acuerdo a Sartre, en la modalidad de ser. Con esto, podemos delimitar lo siguiente: el yo-dado-por-otro tiene que concebirse como actitud de la conciencia del otro (percepción de mí), pero tal formulación también adviene con contenido que versa sobre mi posición de ser mirado. La vergüenza, como se dijo, aparece por la mirada del otro, pero a su vez, me reconozco como vergonzoso, producto del contenido de mi acto (lo obsceno que puede ser pellizcarme la nariz), que es captado por la mirada del otro. Luego, podemos decir que tal modo de ser (ser-mirado; ser-obsceno) me ha sido revelado por el otro: “[él] me ha constituido sobre un tipo de ser nuevo que soportar nuevas calificaciones... Este ser no estaba en potencia en mí antes de la aparición del otro (...) tengo necesidad de otro para aprehender con plenitud todas las estructuras de mi ser; el para-sí remite al para otro”<sup>11</sup>.

Desde esta dimensión se comienza a desplegar un proyecto de mantener la objetivación del otro, en lo que sería la actitud de mala fe, o de no querer participar de la cosificación del otro<sup>12</sup>, donde cada nuevo acto, cada nuevo encuentro, hace que aquellos artificios constituidos entre el uno y el otro se derrumben en las posibilidades que las libertades encontradas pueden configurar. De tal forma, no puede haber una seguridad en estos actos

---

8 *Ibid.*, p. 364.

9 *Ibidem.*, pp. 364-365.

10 No puedo entrar en la conciencia de alguien porque ella de por sí es *nada, translúcida*. Más, aun, si se intentara concebir mi conciencia por parte de otro sujeto, habría de inmediato que considerarla como un objeto para él, (ya que no la concebiría, obviamente, como siendo [mi o su] conciencia): “no puedo concebirla, porque habría de pensarla como interioridad pura y, a la vez, como trascendencia, lo cual es imposible”. SARTRE, Jean-Paul, *La trascendencia del Ego*, Síntesis, Madrid, 1988, p. 101.

11 JEANSON, F., *El problema moral y el pensamiento de Sartre*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1968, p. 210.

12 La relación del para-sí con el otro que hemos descrito no debe ser estimada como un juicio de valor negativo. La significación del para-otro aparece como modalidad de ser del sujeto, que puede tener múltiples significancias. El para-otro debe ser visto bajo la perspectiva de la mala fe, que por motivos formales del presente trabajo no hemos mencionado, pero implícitamente aparece formulado, en lo que respecta al intento de mantener y asumir la cosificación.

de objetivización y asunción del proyecto de cosificación (alienación). Es en este aspecto en donde se constituye la atmosfera del conflicto que surge en tanto el uno y el otro se encuentran. De acuerdo a Sartre, el conflicto sería el sentido original del ser-para-otro<sup>13</sup>.

## 2. Eróstrato, deseo, sadismo y violencia

Las consideraciones que se presentan a continuación tienen como fundamento lo expuesto en la sección anterior, ya que las ideas sartreanas sobre deseo y sadismo que serán analizadas y a su vez interpretadas a la luz del cuento *Eróstrato*, perteneciente a la obra *El muro*, tienen siempre como límite las nociones de *para-sí* y otro de la filosofía de Sartre. Esto, con la intención de poder plasmar ciertas nociones del *Ser y la Nada* en la atmosfera de nuestro cuento, que, como se dijo en la introducción, será la atmosfera de la violencia.

De acuerdo a Sartre, uno de los modos de ser-para-el-otro, una actitud que se asume en la relación activa del para-sí con su prójimo, es el deseo. Donde el deseo es un tipo de conciencia no posicional de sí, sino que posicional del objeto (deseado) en la modalidad de la encarnación. La encarnación es la asunción del cuerpo y la carne en la situación existencial del para-sí en el mundo. La encarnación del para-sí en la vivencia del deseo quiere a su vez ser encarnación de sí, como encarnación del otro: donde desear, es desear una forma en situación<sup>14</sup>. El deseo es apropiación, deseo a alguien y a su situación, quiero apropiármelo bajo la intención del deseo. En este punto Sartre comienza un análisis sobre la sexualidad humana, cuestión que para nuestro tema no será tratada sino bajo un breve apunte en relación al sadismo. Ahora bien, el para-sí al estar encarnado, asume su carne y su cuerpo como ser-ahí; y en tanto que deseo, es decir, una conciencia vertida hacia su correlato, quiere apropiarse del cuerpo del otro como carne. ¿De qué forma? A través del contacto y la caricia, donde la caricia surge como modelación:

*al acariciar a otro, hago nacer su carne por mi caricia, bajo mis dedos. La caricia es el conjunto de las ceremonias que encarnan al Otro. Pero, se dirá, ¿no estaba encarnado ya? Justamente, no. La carne ajena no existía explícitamente para mí, puesto que yo captaba el cuerpo del Otro en situación; tampoco existía para él, que la trascendía hacia sus posibilidades y hacia el objeto. La caricia hace nacer al Otro como carne para mí y para él<sup>15</sup>.*

Sin embargo, este intento de revelar mi ser-ahí como el ser-ahí del otro puede ser transformado en una forma de instrumentalización llamada *sadismo*, idea que veremos encarnada en *Eróstrato*.

13 SARTRE, Jean-Paul, *El Ser y la Nada*, ed. cit., p. 499.

14 SARTRE, Jean-Paul, *El Ser y la Nada*, ed. cit., p. 527.

15 SARTRE, Jean-Paul, *El Ser y la Nada*, ed. cit., p. 532.

En *Eróstrato* nuestro protagonista recibe el nombre de Paul Hilbert. En él encontramos un hombre que está asqueado de la humanidad y de la persistencia de los sentidos humanos. El asco como conciencia en el mundo, implica una restructuración del mundo en relación a las posibilidades que la pasión asco determina en su modo de vivencia: el mundo de los hombres surge ya no como el mundo apolíneo, sino que como un mundo lleno de voluptuosidades, de carnes rozándose, que para nuestro protagonista significa un esfuerzo el con-vivir, con ellos: “Algunas veces era necesario volver a bajar a las calles. Para ir a la oficina, por ejemplo. Yo me ahogaba. Cuando uno está al mismo nivel de los hombres, es mucho más difícil considerarlos como hormigas: *tocan*”<sup>16</sup>. Con esto tenemos un planteamiento que totaliza a la humanidad en un cúmulo de carne y sangre. Para nuestro protagonista no es relevante ya la individualización del cúmulo. La existencia temporal se sucede como determinante de la *carnalidad* desmesurada que el mundo presenta: “los hay que acechaban desde hacía largo tiempo: los grandes. Me atropellaban en la calle, para reírse, para ver lo que hacía. Yo no decía nada. Hacía como si nada hubiera notado. Y, no obstante, ellos me pudieron. Yo les tenía miedo”<sup>17</sup>. Sentir asco es sentir asco sobre algo, le temo, porque a ellos no le interesa tocar-se y tocar-me. Están siempre ahí, siempre como adversidad en mi situación. El mundo se totaliza como un estar de ellos, los otros, y el yo, donde el yo se erige, colocándose posicionalmente como foco límite de mis posibilidades en tanto que afirmo, trasciendo en el tiempo, el asco y el temor. Siempre está la posibilidad de ser tocado, siempre temeré la imprevisibilidad del otro sobre mí. ¿Qué hace Paul Hilbert para que se produzca un hiato en esta proximidad de él con los otros?: obtiene un arma.

La conceptualización que podemos sugerir aquí del arma es la misma que siente Roquentin, en *La Náusea*, en el pasaje sobre el *tocar* de los objetos<sup>18</sup>. El objeto se presenta como modo de *ser-presente*, lo cual debe ser concebido en el plano de una conciencia aferrada a su modo de estar en-el-mundo: “Sentía que [el revólver] tiraba de mi pantalón como un cangrejo, lo sentía completamente frío contra mi muslo. Pero se calentaba poco a poco al contacto de mi cuerpo (...) Deslizaba la mano en el bolsillo y tocaba el *objeto*”<sup>19</sup>. Hasta aquí tenemos a nuestro protagonista. Un hombre en un mundo de hombres, tratándose con ellos, pero odiándoles y resaltando todo aquello que constituye al ser humano, más allá de los sentidos de la humanidad: “he visto a los hombres masticar con cuidado, conservando los ojos atentos y hojeando con la mano izquierda una revista barata. ¿Es culpa mía si prefiero asistir a la comida de las focas? El hombre no puede hacer nada con su cara sin que ello se convierta en una escena de fisonomía”<sup>20</sup>.

16 SARTRE, Jean-Paul, *El Muro*, Losada, Buenos Aires, 2005, p. 92.

17 *Ibid.*, p. 92.

18 “Los objetos no deberían tocar, puesto que no viven. Uno los usa, los pone en su sitio, vive entre ellos; son útiles, nada más. Y a mí me tocan; es insoportable. Tengo miedo de entrar en contacto con ellos como si fueran animales vivos”. SARTRE, Jean-Paul, *La Náusea*, Alianza, Madrid, 1995, p. 20.

19 *Ibidem.*, p. 93.

20 *Ibidem.*, p. 103.

Aquí podemos entrever ya una especie de potencial sentido sádico en Hilbert. El sádico necesita del cuerpo del otro para revelarlo como carne y hacerlo asumir su propia carnalidad; donde a su vez, él, el sádico, quiere negar su carne: “el sádico deniega su propia carne a la vez que dispone de instrumentos para revelar a la fuerza su carne al Próximo”<sup>21</sup>. Aún Paul Hilbert no entra en la instancia carnal, pero sí tiene presente que aquello a lo cual puede referirse con los otros es a su modo de ser-carne. ¿Cómo finalmente Hilbert terminará realizando su relación de sí hacia el otro? En palabras de nuestro protagonista: “una tarde se me ocurrió tirar a los hombres”<sup>22</sup>. Tal juicio aparece a la luz de su experiencia con una prostituta. Experiencia que citaremos a continuación para ver aún más la complejidad del sadismo y el modo de ser expresado. Una noche Paul Hilbert sale a buscar a Lia, la prostituta que complace y entiende sus deseos. Éstos son, primeramente, que él no sea tocado, que ella se desnude y se pasee por la habitación desnuda, realizando todo aquello que nuestro protagonista le pida. Podemos ver esto como una actitud relacionada con la idea de más arriba: el sádico deniega su propia carne, resaltando la carnalidad del otro. Sin embargo, Hilbert aclara tal actitud en términos más bien prácticos:

*Nunca he tenido comercio íntimo con una mujer; me hubiera sentido robado. Uno se les sube encima, por supuesto, pero ellas nos devoran el bajo vientre con sus grandes bocas peludas y, por lo que he oído decir, son las que salen ganando- y mucho- en este cambio. Yo no le pido nada a nadie, pero tampoco quiero dar nada*<sup>23</sup>.

Es claro que podemos comprometernos con una especie de sadismo potencial, o una intencionalidad que tienda hacia el sadismo. Pero, pensamos que hay un aspecto más esencial aquí en juego. Hilbert es responsable de su acto y está al tanto de cómo hacerlo, establece criterios basados en su libertad sobre el tema, cuestión facilitada por el modo de conseguirlo: la entrega de dinero. La prostituta en cuestión se objetiviza como presencia que ha de seguir ciertos comportamientos guiados, todo bajo el contexto del comercio, donde a su vez, podemos vislumbrar el aire violento en el modo-de-hacerse-presente-para-el-otro de Hilbert. Nuestro protagonista se sabe inserto dentro del conflicto e imprevisibilidad que el otro significa, inclusive el parámetro de sentido que los otros significan<sup>24</sup>. Pero, a pesar de aquello, se hace responsable de su actitud de un modo u otro en la forma de la asunción de su modo de ser-en-el-mundo; libremente se proyecta como asqueado del mundo. La violencia en esta esfera de análisis la podemos vislumbrar como plena asunción de mi contra-presencia hacia los otros.

21 SARTRE, Jean-Paul, *El Ser y la Nada*, ed. cit., p. 523.

22 SARTRE, Jean-Paul, *El Muro*, ed. cit., p. 93.

23 *Idem*.

24 Esto, en tanto que Hilbert sabe que su actitud hacia el mundo está en márgenes que no son los establecidos por el sentido común. Tal idea la podemos ver planteada en una sentencia que nuestro protagonista realiza en su carta o manifiesto de su acción: “Soy libre de que me guste o no la langosta a la americana, pero si no me gustan los hombres, soy un miserable y no puedo encontrar mi sitio en el mundo. Ellos han acaparado el sentido de la vida”.

Sigamos con nuestro desarrollo. Hilbert sale a buscar a Lia pero no la encuentra, sin embargo ve a otra prostituta y decide tener la aventura con ella, a pesar de los miedos pasados sobre exponerle sus deseos, o sobre lo que la prostituta misma le pudiese hacer, pero esta vez, con la seguridad de tener el revólver. A continuación Hilbert hace desnudarse a la prostituta, la hace caminar por el cuarto describiendo sus pliegues obesos y su modo de sentir vergüenza. Ella hace el intento de escapar, pero él saca el revólver y la amenaza. Le sugiere que termine el acto, donde terminar era adoptar determinadas posiciones sobre el suelo, sentarse y abrir las piernas. Sartre describe muy bien esto, estableciendo que el modo de encarnación que el sádico quiere lograr del otro, es el modo de lo obsceno<sup>25</sup>. Si antes en el deseo el modo de encarnación era de la carne del para-sí, para lograr la encarnación del otro en la esfera sádica se quiere que el otro se sepa como obsceno, que se descubra como facticidad injustificable, estando de más, como pura contingencia<sup>26</sup>. El sádico intenta que el otro se identifique con el cuerpo torturado o, para nuestro caso, puesto en vergüenza. Espera que el otro se humille o reniegue, donde esto aparece como respuesta espontánea a la situación, aparece libremente. Siempre pudo haberse sentido humillado o renegado un momento después. Haber esperado, un momento tras otro, antes de revelarse como humillado. De tal forma el torturado se sabe como tal y se asume en esa forma. El sádico logra su deseo. Sin embargo el sadismo está destinado a fracasar, idea no será tratada en este trabajo.

Hilbert sintiéndose dueño de sí y de la situación luego de su encuentro con la prostituta, siente las ganas de disparar a la gente. Clarificadora puede ser aquí la descripción dada por Sartre del antisemita en *Reflexiones sobre la cuestión judía*:

*[Él] ha escogido ser terrible. Se teme irritarlo. Nadie sabe a qué extremos lo llevarán los extravíos de su pasión; pero él lo sabe: pues su pasión no ha sido provocada desde fuera. La tiene bien en mano, la deja ir exactamente como quiere, tan pronto soltando las bridas, tan pronto tirando de ellas. No se teme a sí mismo, pero lee en los ojos de los otros una imagen inquietante que es la suya y conforma sus palabras y sus gestos a tal imagen (...), ha elegido ser puramente exterior, no volver nunca en sí, no ser nada sino el temor que inspira a los otros<sup>27</sup>.*

Contextualicemos. Hilbert sabe muy bien lo que quiere hacer luego de su experiencia con la prostituta. La conducta asumida por nuestro protagonista como libertad, determina su modo de ser-en-el-mundo. Recordemos que la conciencia en su modo de dirigirse está plenamente arrojada en su objeto, pero sabe (de) sí, de forma, que esta idea de disparar a la gente asumida por Hilbert comenzará ahora a desarrollarse en cada momento de su

25 SARTRE, Jean-Paul, *El Ser y la Nada*, ed. cit., p. 547.

26 *Idem*.

27 SARTRE, Jean-Paul, *Reflexiones sobre la cuestión judía*, Debolsillo, Buenos Aires, 2004, p. 19.

existencia, en tanto que representa una libertad encarnada en un mundo determinado, reestructurado por este *asco* que como conciencia actúa hechizando el mundo. La situacionalidad de Hilbert está limitada por él mismo en función de este tipo de conciencia: recordemos que para Sartre, las emociones, las pasiones son modos de conciencia que actúan en el mundo como *hechicería*. Nos permitiremos en este punto resaltar la siguiente idea: “la conciencia se arroja al mundo mágico de la emoción, se arroja a él entera, degradándose; es una nueva conciencia frente al mundo nuevo y lo constituye con lo más íntimo que posee, con esa presencia en sí misma, sin distancia, de su punto de vista sobre el mundo”<sup>28</sup>. De acuerdo a esto, debemos entonces precisar que Hilbert aparece en el mundo como libertad, constituyendo un mundo posible, donde disparar a los hombres es un modo de asumir su ser-dado en el mundo. Se funde en lo exterior de la constitución de este mundo *encantado* y real. De tal manera, siempre será *temor* tanto lo que siente por la *otredad*, como lo que quiere inspirar<sup>29</sup>.

Con lo mencionado hasta aquí tenemos un cuadro para esgrimir nuestra propuesta, sin embargo faltan dos elementos significativos. El primer elemento es hermenéutico en tanto que puede ser explicado como el por qué el cuento *Eróstrato* recibe ese nombre y qué consecuencias tiene tal idea en el modo de pensar de Hilbert, y el otro elemento, es el momento cuando está por fin en la calle, luego de una odisea existencial, biológica y psicológica, que invitamos al interesado a disfrutar.

Analicemos el primer elemento. Hilbert está manteniendo una conversación sobre posturas con respecto a los personajes históricos. En el diálogo él menciona una descripción donde el interlocutor dice entenderlo y sintetiza la descripción de Hilbert, mencionando a Eróstrato. ¿Quién es Eróstrato? Eróstrato, en la historia, fue el hombre que incendió el templo de Éfeso el 21 de julio del 356 A.C. La justificación sobre su acto, recae en querer lograr el reconocimiento a cualquier precio. Inclusive el nombre de Eróstrato sirve para denominar un determinado síndrome que se define por el intento de querer lograr fama y reconocimiento, no pensando tanto en las consecuencias de sus actos, sino más que en dicho fin. Esto nos podría llevar a sostener que el actuar de Hilbert está basado en el propósito del reconocimiento, pero por nuestra parte creemos que no es así. Es real que Hilbert, después del conocimiento del caso de Eróstrato, siente aún más en sí el deseo de llevar a cabo la tarea de disparar a los hombres, para lo cual contaba con seis balas, cinco para las personas que viera y decidiera matar y una para él. También es cierto que luego de la situación con la prostituta piensa sobre impresionar a otros. Sin embargo, la necesidad

28 SARTRE., Jean-Paul, *Bosquejo de una teoría de las emociones*, Alianza, Madrid, 2005, p. 83.

29 Para Sartre, tal modo de ser es posible, pero eso no significa que el sujeto que está *hechizado*, esté determinado a estarlo permanentemente. Tal idea iría contra la noción de libertad sartreana. Es más, para nuestro autor es siempre posible cesar este estar mágico en el mundo, gracias a la reflexión pura. Este tipo de reflexión devolvería el carácter no-substancial de la conciencia, su inmediatez, que en palabras útiles para el presente trabajo, sería aquella reflexión que haría que Hilbert se reconociera como ser alienado por la presencia que él ha puesto en los otros.

del reconocimiento no surge como determinante en la elección de nuestro protagonista, aunque sí como valor agregado en el modo de plasmar su acto. Por otra parte, el reconocimiento que pudiese ser anhelado por parte de Hilbert queda solapado por todo aquello que sucede luego de la odisea que se desarrolla al final de la narración. Tal será nuestro elemento final para sintetizar nuestro análisis.

Hilbert sale por fin, luego de un intento fallido, a terminar lo que se había propuesto: “llegó el día. No sentía ya hambre, pero me había puesto a sudar: empapé mi camisa. Fuera, había sol”<sup>30</sup>. Hilbert dispara dos veces al único objetivo claro, luego, cuando escapa y falla en relación a su supuesto plan, dispara sin un objetivo, solo a una masa de gente. Escapa nuevamente y se encierra en un baño, sabe todo lo que vendrá. La turba que le seguía desde los primeros disparos ha llegado a donde está él. Solo le queda una bala... la decisión se hace presente. Todo aquello que concierne al posible reconocimiento queda fuera de lugar, en tanto que prefiere vivir antes que ser cosificado en el suceso y recuerdo del asesino. La libertad, el para-sí, Hilbert seguirá condenado a su propia condición, a su nada que él mismo es, a su terrible libertad.

Para finalizar este análisis sobre *Eróstrato*, determinemos ciertos aspectos sobre la violencia que han aparecido, pero que no han sido tipificados como tal. Se expuso el hecho de saberse como un contra-hombre, en tanto que se proyecta una cosificación del otro como el cúmulo de carne que representa la humanidad; más, la manera de ser del sádico (por ejemplo frente a la prostituta), significa, de acuerdo a nuestra postura, la violencia. El punto cúlmine termina siendo la decisión de disparar al otro y realizarlo en una situación efectiva, cuestión que sólo tiene sentido dentro de los lineamientos del para-otro, ya que, por ejemplo el conflicto, el deseo o el mismo sadismo, tienen su modo de ser siempre en relación a otro. El mismo Sartre nos dice: “deseo a un ser humano, no a un insecto o a un molusco y lo deseo en tanto que él está y yo estoy en situación en el mundo, y en tanto que él es *Otro* para mí y yo soy *Otro* para él”<sup>31</sup>. Sartre aquí se está refiriendo al deseo, pero debemos tener presente que tanto el sadismo y la violencia que se puede encontrar en él necesitan de una conciencia que esté vertida hacia el otro en una modalidad, como en este caso es el deseo, donde desde el deseo que presupone el conflicto entre dos conciencias se puede llegar al modo-de-ser-con-el-otro-y-en-el-mundo de forma sádica y violenta, siempre, como en el caso de Hilbert, desde una conciencia presuntamente enraizada en su modo de ser conciencia del mundo. Tal modo de ser, significa una reestructuración del mundo mismo de acuerdo a las posibilidades de la conciencia y de su estar-presente, que en nuestro caso fue el asco y el temer a la imprevisibilidad del otro.

---

30 SARTRE, Jean-Paul, *El Muro*, ed. cit., p. 108.

31 SARTRE, Jean-Paul, *El Ser y la Nada*, ed. cit., p. 525.

## Conclusiones

*Eróstrato* es una historia que desarrolla las dimensiones sartreanas del encuentro con el otro y el modo de responder a este encuentro. Es importante resaltar tal aspecto, ya que, desde esta perspectiva, Hilbert no será solamente un hombre al que se le ocurrió disparar al montón. Hilbert representa el cómo la situación del otro se manifiesta dotando de sentido la propia existencia, determinando, a su vez, modos de acción y, determinando, además, el acto de representar un mundo, en este caso, transido por el *asco*.

Desde este panorama, podemos sintetizar tres ideas relevantes que se han desarrollado en el presente trabajo. (1) De acuerdo a la exposición fenomenológica sartreana del para-sí y su encuentro con el otro, es de real importancia reconocer que la *otredad* no aparece nunca como un elemento indiferente del mundo, como siendo un ente pasivo para mi existencia, sino que todo lo contrario, el otro surge para *mi* conciencia y en su manera de surgir, aparece como ente, disponiendo de las cosas que nos rodean, *robándome el mundo*, en tanto que nunca podré acceder a su conciencia y a su modo de reconocermme en situación. Esto no significa que la relación del para-sí con el otro sea siempre una relación de conflicto, en un sentido donde el conflicto pueda verse como rivalidad. Es de real importancia reconocer que, lo que está en juego en esta descripción de Sartre, es el encuentro de dos conciencias compartiendo el único y mismo mundo, cuestión de índole tan fundamental, que significará a fin de cuentas que el otro como límite de mi situación, define mi situación. Me define *en* situación.

(2) El deseo como modo de ser de la conciencia, se revela como instancia originaria del para-sí en un determinado modo de encuentro con el otro. Tal conciencia tiene su síntesis en el momento de la *encarnación*. Creemos fundamental el reconocimiento que hace Sartre del acto de *encarnar*. Tal acto implica la modelación del cuerpo del otro, como objeto que surge precisamente desde mi conciencia de deseo, haciendo a la vez surgir mi cuerpo como *encarnador* del otro *encarnado*. Si asumimos esto, como condición de hecho de toda relación del sujeto con otro, debemos aceptar que toda forma de re-conocimiento del ser-dado del otro, en la forma del deseo es *posesiva*, donde posesivo no se relaciona con noción alguna de poder de *facto*, sino que en términos fenomenológicos, la posesión sería la descripción objetual de mi conciencia como conciencia del cuerpo del otro. Es decir, poseo al otro cuando lo *encarno*, en tanto que es objeto de mi conciencia.

(3) El sadismo y la violencia, de acuerdo a nuestro análisis, deben ser situados siempre como acciones desencadenadas por seres humanos, con la intención de ser ejercidas sobre otro ser humano. Su condición necesaria de existencia y aplicabilidad es que primeramente sea reconocido el otro como ente dado-en-el-mundo, tan libre como el violento o el sádico. Sólo a través de este reconocimiento tendrá sentido, como en el caso del sádico, el poder negar su carne en virtud de la *encarnación* del cuerpo del otro, hasta el punto en que el otro se reconozca como *pura* carne, hecho logrado, por ejemplo, a través de la tortura.

Por tanto, tomamos como principio la siguiente idea sartreana: “No es en no sé qué retiro donde nos descubriremos, sino en el camino, en la ciudad, entre la muchedumbre, como una cosa entre las cosas, un hombre entre los hombres”<sup>32</sup>. En definitiva, es de este modo como se revelan las manifestaciones de lo *otro*, del deseo y de la violencia: dados en la muchedumbre, entre los hombres, en las largas calles de la ciudad.\*

## Bibliografía

DE BEAUVOIR, SIMONE, J. P. *Sartre versus Merleau-Ponty*, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1960.

JEANSON, FRANCIS, *El problema moral y el pensamiento en Sartre*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1968.

SARTRE, JEAN-PAUL, *Bosquejo de una teoría de las emociones*, Alianza, Madrid, 2005.

-----, *El Ser y la Nada*, Losada, Buenos Aires, 2005.

-----, *El Muro*, Losada, Buenos Aires, 2005.

-----, *El hombre y las cosas*, Losada, Buenos Aires, 1960.

-----, *La Náusea*, Alianza, Madrid, 1995.

-----, *La trascendencia del Ego*, Síntesis, Madrid, 1988.

-----, *Reflexiones sobre la cuestión judía*, Debolsillo, Buenos Aires, 2004.

---

32 SARTRE, Jean-Paul, *El hombre y las cosas*, Losada, Buenos Aires, 1960, p. 28.

\*Artículo recibido: 15 de noviembre de 2013. Aceptado: 13 de diciembre de 2013.





---

RESEÑAS

