

Los Otros como Fundamento del Autoconocimiento (Cuerpo y Lenguaje)¹

Javier Sádaba

(Noviembre 12, 1981)

En un homenaje a Sartre, se supone que hay que hablar de Sartre, desde luego no es una suposición del todo razonable, pero yo espero, no menos, que lo que Sartre fue, y la misma idea de homenaje, me otorgue un amplio margen al hablar sobre él, por eso, yo que no soy ni Sartriano, de conocerlo mucho más, ni existencialista por muchas de las cosas que Sartre fue, me voy a permitir fijarme en un trozo o fragmento diminuto de la inmensa obra sartriana, y lo voy a contemplar a la luz de una filosofía que pisa un suelo distinto de la sartriana. En concreto voy a comparar un tópico Sartriano, el del conocimiento de los otros, con la vasta literatura al respecto en la filosofía lingüística de las últimas décadas.

Pero, ¿por qué me ocupo de tal acercamiento, de tal comparación de estos dos grupos distintos? La mejor respuesta que puedo dar, necesita de un rodeo. En el diálogo que tuvo lugar en el año 1977 en una de las últimas actuaciones públicas y privadas, en Stamborg, entre Habermas y Marcuse, aquél, Habermas, le pregunta a éste, a Marcuse, por el significado que para él ha tenido Sartre en su obra y en su vida, Marcuse responde como le gustó que frente la neutralidad abstracta por ejemplo; del concepto de *ser-ahí* de Heidegger, en Sartre por el contrario, el ser está partido en dos secciones, y que en *El Ser y la Nada* nos encontramos una fenomenología del trasero. Pero desde luego es bastante poco imaginable, concebible a un Heidegger escribiendo novelas o hablando del trasero.

Bueno al final apostilla este breve diálogo –Habermas- “sí, el que puede ver tiene por lo menos que tener ojos”, podía haber contestado Marcuse — y el que sienta, trasero.

Bueno pues bien, aunque la ontología clásica de Sartre tiene correspondencias claves con la perspicacia de observación de la filosofía lingüística que parte de Wittgenstein, ésta última, salvo raras excepciones, ha tenido tan poca carne y hueso como los maestros de Sartre.

¹ Este Texto recoge la transcripción de la conferencia del mismo título impartida por Javier Sádaba el 12 de Noviembre de 1981 en el Colegio Mayor San Juan Evangelista con motivo de un ciclo de homenaje a J.P. Sartre, muerto el año anterior.

Una lectura de ambos, de Sartre y de los analíticos a la vez, es muy sugerente. Le viene a uno a la mente un buen número de preguntas la mayor parte de ellas con respuestas harto complicadas:

- ¿Es cuestión simplemente de talante escribir de una manera o de otra?
- ¿Es que la ideología necesita tales disfraces?
- ¿Es que la filosofía echa mano cuasi necesariamente de un estilo propio y de una temática propia? etc. ...

Yo no voy a responder directamente a esto, me limitaré a exponer, a ilustrar, a científicar y que cada uno saque la conclusión que le parezca mas oportuna.

Los párrafos que van del número 243 al 363 de las *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein están dedicadas a refutar la posibilidad de un lenguaje privado, estos párrafos son una elaboración acabada de las notas acerca de la experiencia privada que fueron escritos por él entre los años 1934 y 1936, y que han visto la luz en el año 1968.

Por el lenguaje privado (entiende Wittgenstein), aquel lenguaje que yo solo, y que cada uno se ponga en su caso desde su yo, puedo entender, dicho de otra manera, mi lenguaje tendría un significado que solo me sería accesible a mi, dicho de otra manera, mi lenguaje no sería potencialmente accesible a vosotros como sería sin embargo el de un Robinson. No, y es que el lenguaje de Robinson o de Viernes, solo es contingentemente privado. Aquel en el que Wittgenstein piensa es esencialmente privado, de tal forma dependería de mi, que nadie, nunca lo comprendería, yo lo creo, yo lo doy a luz, para mi me lo guiso, para mi me lo como.

Muchos han considerado que la argumentación wittgensteniana, no es sino muchas y por ello, compleja, ambigua, y propia de un filosofo un tanto menopausico. Otros la han seguido combatiendo o perfeccionando desde que surgió, otros la cuentan entre las obras maestras de la argumentación filosófica, etc..

Sea lo que sea, el hecho es que la polémica sobre la posibilidad de un Lenguaje privado, inunda la filosofía postwittgensteniana, en el imperio filosófico Anglosajón . Y esto no es un azar , el argumento no es vana especulación, toca puntos centrales de nuestra conformación intelectual y cultural, que duraban ya siglos. Sus dardos van contra los escuelas más diversas y sus consecuencias pueden ser incalculables, tal vez por ello, por simple sinceridad al maestro, la imposibilidad de un lenguaje privado, ha sido captado mayoritariamente en las huestes analíticas. Ha habido excepciones, claro está, pero las excepciones se cuentan entre aquellas aferradas aún a los

principios del neopositivismo, pero éste ya no sirve, por eso sus defensores son pocos y arrinconados; ahora bien, veamos porqué es tan importante la contrargumentación o inversión de perspectivas clásica que va a hacer Wittgenstein combatiendo cualquier tipo de lenguaje privado y como nos sitúa en nuestro tema.

No sería muy arriesgado afirmar que el pensamiento moderno, se configura como autoconciencia, esto es, la autoconciencia o conocimiento de sí, se toma como fundamento de todo saber. Nada de extraño tiene pues, que cuando Hegel, en su historia de la filosofía llega a Descartes observe alborozado:

“Llegamos a la filosofía del nuevo mundo y la comenzamos con Descartes. Aquí podemos decir que estamos como en casa y podemos gritar como el marinero después de un largo viaje en el impetuoso mar— tierra. El principio general es ahora, mantener la interioridad en cuanto tal, apartar la exterioridad muerta. , la autoridad verla como impertinente “

Contra este baluarte del conocimiento, arremeterá el argumento contra el lenguaje privado, recurriendo a la semántica (al uso de las expresiones) acusará de ingenua, la contrargumentación, a la perspectiva epistemológica, esto es, aquella que parte del conocimiento y concretamente del máximo, seguro, e inquebrantable conocimiento, el de uno mismo, la conciencia de sí y es que los filósofos analíticos suelen sospechar, no son desde luego maestros de la sospecha; pero desconfían de entrada de las apariencias del lenguaje, de la inicial simplicidad con la que se nos bombardea desde la gramática establecida.

Con la noción de conciencia de si ocurre otro tanto, antes de seguir adelante voy a hacer un pequeño alto, un brevísimo alto, veamos precisamente un ejemplo de como desconfía este tipo de filosofía de la palabra conciencia o conciencia de sí. Para ello voy a recurrir a dos autores los dos, él y ella, me parece que son representativos. Miss Anscombe describe el origen y metamorfosis del término -que es consecuencia de la noción o concepto de autoconciencia— en tres fases, desde luego están simplificadas y sintetizadas.

1. Nace en el siglo XVII y nace de la filosofía
2. Pasa al lenguaje usual o corriente alterándolo.

3. Obtiene en el siglo XIX un sentido que es irrelevante para la filosofía. Significa más o menos el sentimiento embarazoso de ser observado por los demás; uno de los conceptos claves de toda la obra de Sartre: el ser observado, vamos el ser mirado que no es lo mismo.

El otro caso que quería poner, [*El nombre no se reconoce en la cinta*] por su parte da estos tres pasos, también sintetizados y simplificados.

1. Autoconciencia, tal y como se usa en filosofía, como conciencia o conocimiento de uno mismo; no tiene correspondencia en el lenguaje en lo que llamamos lenguaje usual o corriente.
2. En el lenguaje ordinario su significado es mucho más restringido. En alemán significa estar seguro, ser consciente del propio poder respecto a otros, no respecto a uno mismo. En inglés significa, más o menos ser demasiado reflexivo; es decir, en cuanto tal tardo e inseguro respecto a los demás, respecto a los otros, no respecto a uno mismo. En castellano -yo no sé muy bien- pero tengo la impresión de que ser consciente es algo así como ser concienzudo; alguien que pesa los argumentos y filtra las decisiones; en este sentido es temible, de cualquier forma tiene que ver con el comportamiento respecto a los otros y no para consigo mismo. Como vemos, por lo tanto, funciona de modo distinto en el lenguaje usual y en la filosofía.

Pero volvamos al lenguaje privado, donde nos habíamos quedado antes, el argumento contra la posibilidad de un lenguaje no solo quiere derrumbar a la filosofía clásica que parte de la conciencia, ataca, no memos a parientes más cercanos, ataca al solipsismo, al fenomenalismo y a los que creen llegar a los otros por medio de una inferencia analógica; a la mente de los otros- porque en este momento yo puedo pensar que yo me estoy dirigiendo a vosotros y vosotros, como tales, no sois sino un producto mío o meras máquinas. Cuando yo estoy viendo un color puede ser que no lo estéis viendo vosotros, por lo tanto impediría, en la doctrina analógica, que vosotros estéis pensando o percibiendo lo mismo que yo percibo. Ataca finalmente el behaviourismo; curiosamente a éstos ataca también Sartre y con argumentos muy similares; entramos así en el núcleo de la exposición sartriana.

Bueno voy a exponer primero lo que dice Sartre en el capítulo primero de la tercera parte, lo titula "*el Ser para otro*", del "*Ser y la Nada*" y que recibe el título de "*El escollo del solipsismo*". Es un

capítulo si no brillante si sumamente riguroso y convincente contra los que creen fundar la existencia del prójimo.— Bueno el prójimo es una palabra que utiliza Sartre y el existencialismo, los analíticos siempre hablaran del otro- Los que creen fundar la existencia del prójimo en uno mismo en ese *saxum* fortísimo, en esa roca, que sería mi conciencia. Después lo compararemos con la teoría analítica mayoritaria.

Se trata, como he indicado, de una argumentación negativa, de una contra argumentación. Positivamente el status de mi conciencia lo fundamentará, Sartre, en la parte cuarta que toma el significativo título de *“la Mirada”* y que me parece a mí probablemente lo más bello del *“Ser y la Nada”*. Lo compararemos con la teoría analítica correspondiente. Vamos, por tanto, a la parte destructiva negativa y vamos a comenzar con el análisis existencial de Sartre en eso que llama el escollo del solipsismo.

Bueno para el realista -dice Sartre- no hay problema del otro; el otro está ahí, como una realidad más entre tantas; los cuerpos, el mío y el del otro. son los intermediarios de la comunicación de las personas de mi persona y de la otra persona; los cuerpos en cualquier caso, el mío y el del otro, están en una relación de exterioridad indiferente, como le ocurre de cualquier forma a cualquier cuerpo que este ahí. Pero aquí surge el problema; si el realismo funda su certeza de la presencia del otro como algo espacio—temporal ante mi conciencia ¿Qué evidencia hemos de tener de la mente o alma ajena dado que ésta -como el mismo realista confiesa— es una ausencia, algo a lo que el cuerpo apunta, pero que no se identifica con el cuerpo sin más. Lo que ocurre, continua Sartre descubriendo un cierto truco en la actitud realista mayoritaria, es que el realista no se cuida mucho de este problema, y no se cuida porque da por segura, dogmáticamente, la existencia del prójimo y si se le pincha, echará mano de una vieja y en apariencia plausible hipótesis: la de la analogía. Hay una conciencia análoga a la mía, la vuestra. Como hay un cuerpo análogo al mío, el vuestro. La hipótesis se establece, pues, infiriendo desde lo que yo conozco desde mí mismo. Una hipótesis tal, como es obvio, sólo me proporcionará un conocimiento probable del prójimo, de la conciencia del prójimo; siempre existe la posibilidad de que el prójimo sea solo cuerpo o un autómatas o una máquina o lo que sea. Lo que ocurre es que esta posibilidad no es tenida en consideración, como veíamos antes, por el realista; para éste la existencia del prójimo es segura y su conocimiento probable, altamente probable. Pero esto es inválido, habría que decir más bien que si el conocimiento del prójimo que tenemos es conjetural su existencia sólo es conjetural. Aquí se produce el vuelco del realista, se

convierte en un idealista. La existencia la mide por el conocimiento, por la representación que de él tiene.

El realismo, en suma nos ha remitido al Idealismo, el realista acaba siendo un idealista.

Pasa revista después Sartre a la posible solución kantiana y demuestra que no resuelve nada, bueno no vamos a entrar en ello, nos llevaría muy lejos y por otra parte directamente no es nuestro tema -sólo digamos, de paso, como en la discusión con Kant o contra Kant indica ya Sartre la solución cuando afirma que:

“El prójimo no es solamente algo que veo sino aquél que me ve o que es la negación radical de mi experiencia ya que es aquél para quien soy no sujeto sino objeto”

Desde la posición idealista sólo quedarían dos caminos o bien desembarazarse del concepto del otro y caer en el solipsismo, irse solo, yo solo, o bien captar en el seno de las conciencias mismas un nexo fundamental respecto al prójimo -esto último de lo cual voy a prescindir lo trata Sartre en la siguiente sección que lleva por título *“Husserl, Hegel y Heidegger”* y que le va a parecer insuficiente la mayoría de las soluciones de los tres. Continuemos, por lo tanto, con el solipsismo, con el escollo, tal y como lo ataca o desenmascara Sastre.

El solipsismo no lo estudia Sartre, aquí, como gratuidad metafísica, es decir, que dijera nada exista fuera de mí, sino como pretensión metodológica para demostrar la existencia de las otras conciencias.

Otra vez veremos que hay una voltereta; la locura del idealismo solipsista lleva al realismo dogmático: Como es posible que no haya otras conciencias y pragmáticamente hay que obrar como si las hubiera, éstas quedan afirmadas injustamente en su existencia; implícitamente se ha introducido la noción de sustancia a pesar de que no había posibilidad de hacerlo desde la epistemología solipsista.

Sugiere, para acabar, Sartre el recto planteamiento del problema y dice así:

“En el origen del problema de la existencia ajena hay una presuposición fundamental: el prójimo, en efecto, es el otro, es decir, el que yo no soy -el que no es yo-; captamos aquí un negación -continúa diciendo Sartre— como estructura constitutiva del ser-otro. La presuposición

común al idealismo y al solipsismo, es la negación constituyente, es negación de exterioridad.”
(pág. 259)

Bueno hasta aquí Sartre y su tratamiento del escollo del solipsismo. He intentado presentarlo de la manera más fiel posible y a pesar de todo lo he amputado, como he amputado ese final precioso del capítulo en el que el solipsismo reclamaría -siempre según Sartre- un tercero que nos vea desde el interior de las conciencias, que sea creador y que en el fondo sería Dios.

Pero es hora de pasar al otro campo, al campo de la filosofía analítica, antes sin embargo algunas observaciones.

Lo primero que llama la atención cuando uno lee una obra existencial u ontológica como la de Sartre y una obra analítica sea Wittgenstein, Strawson, Hare, Grice, etc, etc. es como unos y otros utilizan un léxico muy distinto y a veces una gramática muy distinta también. Donde unos hablan de trascendencia, extraespacialidad -por poner una palabra original de Sartre-, conciencia, conciencia de, ser-ahí, negatidades —por poner otro neologismo original de Sartre—. Los otros hablan de cambio de tiempo uno a tiempo dos; o de la propiedad p contrapuesta a la propiedad m; de plausibilidades, probabilidades, contradicciones, valideces, demostraciones, etc., etc. Los primeros, el caso de Sartre, andan siempre afilando el lenguaje que poseemos ya, de ahí que los neologismos estén a la orden del día; mientras que los segundos son austeros, sumamente austeros en el lenguaje, usando lo que se usa, respetando las reglas ya dadas, implícitas o no, de nuestra gramática. Bueno esto supuesto, vayamos a lo que se conoce por filosofía analítica. Lo que yo diga ahora, para compararlo con lo que he expuesto antes de Sartre, es un extracto que lo he confeccionado yo que se podía encontrar en muchos de los analíticos actuales, pero que refleja, sin embargo, sobre todo el pensamiento oscuro muchas veces, pero sugestivo siempre del Wittgenstein más tardío.

¿Cuál es objetivo de la Filosofía? —se pregunta Wittgenstein en el § 309 de las Investigaciones Filosóficas; y se responde:

“Mostrar a la mosca el camino para salir de la botella”

Por una nota de su preparación de las clases de los años 1934 -36 sabemos:

“El solipsista está venga a dar vueltas dentro de la botella, pegándose con las paredes”

y que:

“El solipsista nos proporciona una enseñanza y es que nos pone en el camino para superar este error”.

Como vemos, pues, en Wittgenstein el escollo del solipsismo es fundamental en filosofía y su error nos pone en franquía para la correcta comprensión de nuestra relación con los otros. Sartre estaría completamente de acuerdo.

Bueno en el cuaderno azul caracteriza Wittgenstein al realismo de la siguiente manera -para ir comparándolo con lo que hemos dicho antes de Sartre—. Según el realismo, uno conocería sus propios estados internos o percepciones internas primero. Ahora ¿Cómo se reconocerían lo de los otros, de los que no tengo percepción interna, lo de los vuestros. Por una inferencia analógica, dado que yo compruebo regularmente que mis estados internos van acompañados de un determinado comportamiento corporal, cuando observo un comportamiento semejante en los otros, el dolor por ejemplo deduzco que poseen igualmente estados internos, como los míos. Sartre afirmaba, acordémonos, que esto tenía una grave consecuencia: la del solipsismo. Es lo mismo que va a afirmar Wittgenstein. Y es que, cómo conozco yo que el otro percibe, por ejemplo, el mismo color que percibo yo.

En realidad, la única postura correcta sería el escepticismo y lo sería por la siguiente razón. Si el fundamento que tengo para saber si veo rojo es que lo percibo yo, dado que yo no percibo como percibe el otro —cosa imposible ya que en ese caso sería el otro y no yo- y además nunca podría verificarlo, lo más correcto es que suspenda mi juicio, que sea al respecto escéptico. La consecuencia natural es el solipsismo. Pero lo característico de esta posición —y aquí parece que estamos leyendo a Sartre— es que es hija del realismo, el solipsismo no cree en la inferencia a las otras mentes precisamente porque parte de la misma base de la que parte el realismo; que conocemos nuestros estados internos por percepción interna y primero como cosa segura. Unos dirán que podemos salir de ahí, los que defienden la analogía; otros que no, los solipsistas. Ambos son de cualquier forma primos hermanos, y lo que es más, el solipsismo es del todo inconsecuente ya que inconsecuentemente mantiene la palabra “yo”. “Yo”, sin embargo, sólo tiene significado allá donde hay vecinos, donde hay otros; si no hay otros huelga la palabra “yo”. De la misma manera si no significa nada allí tampoco significa nada aquí.

Bueno es hora de pasar a la segunda parte, la parte positiva. Bueno la construcción positiva de la relación yo—vosotros en la filosofía postwittgenstiniana. ha sido muy elaborada y sigue

elaborándose. Desde un estudio del aprendizaje y funcionamiento de verbos tales como "conocer" y pronombre tales como "yo", "tú" etc. establece una serie de semitesis filosóficas sobre el tema. En conjunto podemos decir que los mayoritarios, los discípulos más rigurosos que han seguido desarrollando a Wittgenstein, apuntan lo siguiente:

No hay un doble significado; uno para mí, otro para el prójimo entre las expresiones de primera y tercera persona. Dolor significa lo mismo cuando yo digo: "Tengo dolor de cabeza" que cuando alguien dice, el señor cabezón dice: "Tengo dolor de cabeza". Y es que el lenguaje real es intersubjetivo, patrimonio, tesoro o baratija, común. No conozco, por tanto, primero mis estados internos y después lo amplio hasta alcanzar los demás, sino que públicamente se me enseña un lenguaje; en ese lenguaje se me enseña a sustituir las expresiones naturales del dolor, decir ¡Ay!, retorcerme, llorar etc., por expresiones convencionales lingüísticas propias de todos. Si esto es así no aprendo el significado de dolor desde dentro concentrándome desde mí mismo, sino desde fuera, aprendiendo la gramática del lenguaje que comparto con mis congéneres. Cuando digo, pues, que me duele la cabeza no estoy, como sí fuera el ser supremo creador, describiendo la intensa, interna, luminosa y preciosa idea latente en mi mente del dolor de cabeza, sino en vez de gritar echo mano de un patrimonio, como decíamos antes significativo, común que funciona ya en la comunidad lingüística y que es el dolor de cabeza. Pero si esto es así no hay una relación empírica y en cuanto tal contingente entre el dolor, como expresión o nombre y el hecho de mi estado interno de dolor; la relación es, por el contrario analítica o sea por definición, esto es, en cuanto dado ya en el lenguaje común, ¡Ay!, retorcerse, doler la cabeza, etc. significan lo mismo. "Tiburcio tiene dolor de cabeza" es lo mismo que decir que se comporta así y así.

Bueno Urmson en su catálogo de metafísica analítica resume la cuestión de la siguiente manera:

" Hay un esquema conceptual primitivo y éste es el esquema de persona. Este concepto sería tal que se podrían transcribir predicados psicológicos y corporales a cada individuo de una determinada especie. En nuestro caso se podría transcribir a mí y a vosotros estados de conciencia y esto porque previamente el concepto primitivo de persona distingue entre "yo" y "vosotros" y como tales estados de conciencia, que son los que aquí nos interesan, tienen el mismo significado. Cada uno de nosotros no somos sino instancias de un

concepto lógico anterior.

Bueno es hora de pasar a la parte positiva y constructiva de Sartre y, como indiqué antes, esto lo hace en la sección que titula “*La Mirada*”. Dice Sartre:

“La mujer, el mendigo son objetos para mí, pero como vimos -continúa Sartre- si la relación de objetividad fuese la fundamental entre yo y el prójimo, entonces éste permanecería conjetural, probable, nunca conocido del todo. Ahora bien, si se me presenta, por el contrario, no como probable sino como infinitamente probable, como superprobable, como indubitable, entonces he de sospechar - y aquí estoy interpretando a Sartre, pero creo que lo interpreto bien- que me hago con él por algo distinto; porque tengo una relación esencial con él y no sólo contingente; porque se me descubre no como objeto sino como “presencia en persona”.

Textualmente o casi textualmente dice lo siguiente:

“Si el prójimo es tal y no mero objeto hay una conexión fundamental en la que el prójimo se manifiesta de otro modo que por el conocimiento que tengo de él y es que lo que observo corporalmente del prójimo no remite a algo oculto, profundo e inaccesible. Si de alguna remisión se puede hablar, ésta será fuera del conocimiento propiamente dicho.”

Sartre en esto es bien explícito aquí ya al pie de la letra:

“Se ha encarado, generalmente, el problema del prójimo falsamente como si la relación primera por la cual el prójimo se descubre fuera la objetividad, como si el prójimo se revelara primero a nuestra percepción.” (pág.281-282)

Sartre cambia por tanto la perspectiva se fija en la realidad cotidiana, otro punto de entronque con la filosofía analítica, y se pregunta: Hay una realidad cotidiana, una relación originaria con el prójimo. El contexto para Sartre y la respuesta positiva está ya dada. Y es la aparición del prójimo en la realidad cotidiana, es ahí donde tendríamos que fijarnos y ahí va derecho Sartre. Y se pregunta:

“¿Qué quiero decir —y os pediría que observarais de nuevo la analogía con la otra escuela- cuando afirmo de ese objeto que es un hombre?” - Como decía, la búsqueda de esa relación originaria se lanza en Sartre por medio de escenas vivas en la que está ese hombre en ese césped y que se nos escapa, que huye de mí y que va huyendo precisamente cuando va estableciendo sus propias

instancias. Sólo que así, mientras sigamos manteniéndonos en esta perspectiva objetiva el prójimo sigue siendo en medio de todo un objeto para mí, sigue siendo un objeto más del mundo. El prójimo, en fin, sigue siendo sólo un objeto probable mientras me mantenga en esta relación de objetividad por muy fino que sea.

La relación ,por tanto, originaria ha de ser otra y según Sartre, por fin, es ésta:

Mi conexión fundamental con el prójimo sujeto ha de poder reducirse a mi posibilidad permanente de ser visto por el prójimo; ser y ser visto son, pues, las relaciones originarias. Lo podríamos decir, metiéndonos en otro campo, no hay yo sino otro.

Ser visto por otro es un hecho irreductible que da significado a la palabra hombre -esa sería la respuesta-, es la relación originaria, el concepto lógicamente primitivo que dirían los otros; y es una relación concreta y cotidiana que experimento a cada instante, esta conexión fundamental es la base de cualquier teoría del prójimo. El prójimo es, por principio, aquel que me mira.

Bueno yo no creo que sea cruzar mucho las cosas decir que ser y ser visto es una manera vistosa de hablar de intersubjetividad o de significados compartidos —como hablábamos antes— que la reciprocidad en contraposición originaria entre ser y ser visto es una rica expresión de otra más severa de autoconocimiento. Es vacío —como dirían los otros— si se funda en uno mismo y tiene sólo sentido si se toma como refiriéndose tanto a mí como a los otros. Ver y ser visto no tiene otro significado que ver, solo no tiene ningún sentido.

Bueno Sartre continúa dando una detallada descripción de la mirada, de las miradas, preciosa. —Como diría antes— no habla de sujetos, habla de ojos que matan. de la fuerza de la mirada. Si el otro me constituye así, la mirada tiene un poder atroz, la pérdida de la situación, la vergüenza ante el otro tiene toda la gracia y la desgracia de una relación originaria.

En el otro campo, en el analítico, sólo había indicadores, deípticos, nombres, expresiones, descripciones, proposiciones, etc. les faltaba cierta gracia; tal vez por desgracia y es que, repitiéndolo una vez más, el que ha de ver ha de tener por lo menos ojos.

Bueno yo pensaba haber acabado aquí, pero quiero, sin embargo, poner colofón a lo que he dicho brevemente, a lo que he indicado, recurriendo a una mujer que he citado antes, a Miss Anscombe, quien por cierto confiesa que tiene un libro sobre Sartre, pero de Sartre habla muchas veces en su obra. Dice que cree que ha entendido a Sartre, pero que está segura que no ha entendido a Heidegger; yo en eso la entiendo perfectamente.

Bueno y en un libro que no es precisamente sobre Sartre, pero que insistentemente hace muchas referencias, hay una afirmación que resultaría escandalosa. Considera existencialistas no sólo a Sartre sino a Hampshire a Hare y a Ayer, a tres analíticos algunos de ellos, como el caso de Ayer muy mostrencos, y es que Sartre como el resto de los citados considerarían, según ella, que ser persona es estar condenado a una elección vacía. El énfasis se pondría tanto en unos como en otros, tanto en Sartre como en los demás, en el ir y ver por el mundo no en la visión.

Bueno esto no contradice a lo dicho antes acerca de la mirada y es que no hay en Sartre una atención especial a algún punto luminoso por mucho que me constituya el otro como persona. Nada hay que ver en este mundo sólo se da el mundo ordinario con sus crueldades y sus voces; nada de extraño tiene que esa mirada que nos construye como personas sea una mirada amarga ante la cual sintamos vergüenza.