



Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica

Publicación Semestral, EISSN: 2215-2628

Volumen 52 - Número 2, 2026

El desbordamiento de la compulsión racionalista en *El túnel* de Ernesto Sábato

Ronulfo Vargas Campos

Vargas Campos, R. (2026). El desbordamiento de la compulsión racionalista en *El túnel* de Ernesto Sábato. *Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica*, 52(2), ed2npew65. <https://doi.org/10.15517/d2npew65>



Doi: <https://doi.org/10.15517/d2npew65>

URL: <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/filyling/index>

El desbordamiento de la compulsión racionalista en *El túnel* de Ernesto Sábato

The Overflow of Rationalist Compulsion in Ernesto Sábato's *El Túnel*

Ronulfo Vargas Campos

Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica

ronulfo.vargas@ucr.ac.cr

<https://orcid.org/0000-0002-5454-0630>

DOI: <https://doi.org/10.15517/d2npew65>

Recepción: 09-01-2025

Aprobación: 30-06-2026

RESUMEN

El túnel, de Ernesto Sábato, se interpreta como una exploración de la condición humana en el mundo liberal contemporáneo. Juan Pablo Castel es una encarnación de la crisis existencial del individuo moderno. En ese sentido, se pondera el trasfondo existencialista de la novela, sustentado en la filosofía de pensadores como Heidegger y Camus, y se critica la aproximación psicoanalítica por reducir el motor de la trama a una psicopatología al margen de su dimensión social. La dialéctica hegeliana codifica la relación entre Castel e Iribarne que termina en una dinámica catastrófica de posesión por reconocimiento unilateral. Se contextualiza la obra en la Argentina contemporánea, marcada por la inestabilidad sociopolítica, lo que refuerza la idea de una sociedad teratogénica. Se aborda el concepto de libertad y alienación, cuestionando el idealismo de Sartre y proponiendo una comprensión más concreta desde Marx y Bueno, donde la libertad se entiende como un proceso de realización personal en un marco social determinado. Así, la novela se presenta como una crítica al individualismo posesivo y la racionalidad instrumental del mundo moderno.

Este artículo emplea una metodología cualitativa crítico-ideológica que parte del análisis textual, la identificación de sus ideas immanentes y la relación de estos contenidos con los referentes disciplinares que los contienen (existencialismo, dialéctica, crítica de la ideología, psicoanálisis e historia social), para sustentar una tesis central: el racionalismo radical es la coartada ideológica de la demencia que se encarna en Juan Pablo Castel, quien sirve como arquetipo de la existencia precarizada bajo la sociedad liberal moderna.

Palabras clave: Existencialismo, ideología, racionalismo, catástrofe, dialéctica.

ABSTRACT

Ernesto Sabato's novel *El túnel*, is interpreted as an exploration of the human condition in the liberal contemporary world. Juan Pablo Castel embodies the existential crisis of the modern individual. In this sense, the article weighs the novel's existentialist background, based on the philosophy of thinkers such as Heidegger and Camus, and the critical psychoanalytic approach for reducing the plot's driving force to a mere psychopathology without social dimension. Furthermore, Hegelian dialectics codify the relationship between Castel and Iribarne, which culminates in a catastrophic dynamic of possession driven by unilateral recognition. By contextualizing the work within contemporary Argentina, marked by sociopolitical instability, the narrative reinforces the notion of a teratogenic society. The concepts of freedom and alienation are also addressed, questioning Sartre's idealism while proposing a more concrete understanding drawing Marx and Bueno, where freedom is conceived as a process of personal realization with a specific social framework. Thus, the novel unfolds as a critique of possessive individualism and the instrumental rationality of the modern world.

Keywords: Existentialism, ideology, rationalism, catastrophe, dialectics.

1. Introducción

En 1948, Ernesto Sábato, doctor en física con pasantías académicas en Francia y los Estados Unidos, ingresa al mundo de la literatura con una obra que solo en apariencia se mantiene distante de la ciencia, ese mundo de hechos empíricos y conceptualizaciones precisas al que Hegel llamaba “la descripción de Dios”¹. En *El túnel*, el autor ensaya un procedimiento de indagación de la condición humana que, en efecto, no es científico, pero que no falta a la verdad, puesto que la condición humana es un hecho que escapa al interés y a las posibilidades de la ciencia, algo de lo cual el físico Ernesto Sábato cobró temprana consciencia, como advierte en su obra ensayística de 1945:

El desarrollo de la ciencia a la vez implica un creciente poder y una creciente abstracción. El hombre de la calle sólo ve lo primero, siempre dispuesto a acoger favorablemente a los vencedores; el teórico ve ambos aspectos, pero el segundo comienza a preocuparle en forma esencial, hasta el punto de hacerle dudar de la aptitud de la ciencia para aprehender la realidad. Este doble resultado del proceso científico parece contradictorio en sí mismo. En rigor es la doble cara de una misma verdad: la ciencia no es poderosa a pesar de su abstracción sino justamente por ella (Sábato, 1982, pp. 25-26).

La ciencia tiene poder para pergeñar abstracciones con las cuales diseña modelos teóricos y dispositivos tecnológicos para manipular procesos físicos según fines, pero no lo tiene para identificar el puesto del ser humano en cuanto humano en el universo, el sentido y finalidad de su existencia. Solo en la medida en que el científico trasciende los límites empírico-analíticos de su disciplina se percata de que la ciencia se da como medio de producción al interior de estructuras que demandan de ella instrumentos para la apropiación material del mundo, pero no para su discernimiento como fulcro de las inquietudes humanas.

Bajo la forma de un relato en el que el protagonista narra un crimen pasional, Sábato hace posible desentrañar los factores causales de esa operación criminal y las mistificaciones ideológicas que la encubren como la acción de un individuo enervado en permanente duelo con la sociedad de sus pares. La mente turbada de Juan Pablo Castel es el lugar inmediato desde donde se articula el discurso; sin embargo, se trata de un lugar intrínsecamente mediado por los tiempos y lugares que han constituido al individuo a lo largo de su existencia. Por lo tanto, se tendrían que considerar perturbadores esos tiempos y lugares, puesto que la personalidad trastornada no se genera espontáneamente.

El protagonista de *El túnel* sirve a una representación de la condición humana que derrapa, a lo largo de su existencia, en las trampas de una sociedad alienada y alienante que niega las posibilidades de realización personal. Se trata de una sociedad pseudo-materialista, que cifra el conocimiento en el dominio de la técnica y que sirve a las actividades que prometen el dominio de la materia, del cual el éxito económico y la reputación social son sus aparentes indicios. ¿Por qué, si esos indicios fueran efectivos, Castel, un celebrado artista que expone frecuentemente en galerías y que, es

¹ En *La ciencia de la lógica* (1816) Hegel expone en estos términos su comprensión del concepto: “la Lógica ha de ser concebida pues como el Sistema de la pura Razón, como el reino del puro Pensamiento. Ese reino es la Verdad, tal y como es, sin envoltura, en sí y por sí. Por eso uno podría expresarse diciendo que ese Contenido- interno es la Descripción (= *Darstellung*) de Dios, tal y como Él es en su esencia eterna antes de la Creación de la Naturaleza y de un Espíritu finito” (Hegel, 1816/2024, p. 62), con lo cual, advierte que la lógica -y la ciencia, en la medida en que tiene en ella su núcleo- versa acerca de lo que es universal y necesariamente verdadero, previamente a “la creación de la naturaleza y de un espíritu finito”, a saber, con antelación a lo que -desde categorías no hegelianas- puede considerarse *concreto*. Se sigue entonces, que la lógica, en su desarrollo como disciplina formal, es refractaria a la realidad concreta y por ende a los intereses humanos más palpitantes.

de suponer, goza de afluencia financiera y reconocimiento social, no estaría satisfecho con su vida? (por aquí voy con las correcciones)

La solvencia narrativa de Sábato, su prosa directa que bajo un estilo confesional coadyuva a desentrañar la subjetividad de su personaje y a retratar la Argentina de su tiempo, no son razones suficientes para comprender la vigencia de este relato en la sociedad del siglo XXI; *El túnel* convoca la atención de lectores contemporáneos alrededor del mundo porque les habla de una existencia atrapada en problemas insuperados que militan contra la realización humana: la inhumanidad de la razón y la bestialidad de las emociones, la búsqueda desesperada de un sentido existencial, el fracaso de la convivencia en un mundo ordenado por la crematística, la angustia de la vivencia individual como frustración y la experiencia del otro como deseo inalcanzable.

En *Antes del fin* (1998), un casi octogenario Ernesto Sábato evocaba con estas palabras las vicisitudes de su primera obra de ficción:

El túnel fue la única novela que quise publicar, y para lograrlo debí sufrir amargas humillaciones. Dada mi formación científica, a nadie le parecía posible que yo pudiera dedicarme seriamente a la literatura. Un renombrado escritor llegó a comentar: “¡Qué va a hacer una novela un físico!”. ¿Y cómo defenderme cuando mis mejores antecedentes estaban en el futuro?

El túnel fue rechazado por todas las editoriales del país; hasta por Victoria Ocampo, que se excusó diciéndome: “Estamos medio fundidos, no tenemos un cobre partido por la mitad”. Qué auténtica me pareció entonces esa frase de Oscar Wilde: “Hay gente que se preocupa más por el dinero que los pobres: son los ricos”. Aún recuerdo la tarde en que se abrió la puerta del Querandí —el mismo café que luego frecuentaría en mis encuentros con Gombrowicz—, y vi aparecer a Matilde llorando, encorvada, trayendo entre las manos los originales de mi novela, que yo no me había atrevido a retirar, tanta era mi vergüenza.

Finalmente, el préstamo de un generoso amigo, Alfredo Weiss, hizo posible la publicación en Sur, y fue inmediatamente agotada. Al año siguiente, recibí la noticia de su edición francesa, gracias a la generosa iniciativa de Camus. (Sábato, 2011, pp. 93-94)

La relación epistolar entre Sábato y Albert Camus, así como la aquiescencia entusiasta del escritor francés ante la ópera prima de aquel, permiten calibrar el compromiso del joven escritor con la filosofía existencialista que nutre intelectualmente su novela. Seis años atrás, en 1942, Camus había publicado *El extranjero*, la historia del apático asesino Mersault, quien, no obstante, comparte con el impulsivo Castel una visión nihilista de la vida.

Un autor contemporáneo calibra la vigencia y actualidad de *El túnel*, a la vez que pondera su filiación con la filosofía del existencialismo; en una semblanza para *The Irish Times*, el crítico literario Maher (2014) reconoció los paralelismos entre las historias de Mersault y Castel:

El túnel comparte algunos rasgos con *El extranjero* de Camus. Ambas tienen un narrador en primera persona que termina encarcelado tras ser condenado por asesinato y, desde sus celdas, repasan los incidentes y encuentros fortuitos que los llevaron a su actual impasse. [...] Castel es un individuo obsesivo cuyo desprecio por los demás conduce a una altanera indiferencia. Al igual que el Meursault de Camus, el antihéroe de *El extranjero*, posee una impresionante lucidez para el autoanálisis, como se desprende de las siguientes líneas: «Normalmente, esa sensación de estar solo en el mundo va acompañada de un condescendiente sentido de superioridad. Desprecio a toda la humanidad; la gente que me rodea me parece vil, sórdida, estúpida, codiciosa, grosera, tacaña. No temo a la soledad; es casi olímpica». [...] Camus señaló una vez que la mayor decisión que enfrenta el hombre en un mundo absurdo es suicidarse o no. El personaje de Sábato lidia con decisiones existenciales similares. No hay rastro de remordimiento en Castel al reflexionar sobre sus acciones en prisión.

El asesinato, la misantropía, la soledad, la soberbia y la arrogancia de quien da por descontada su superioridad, así como la certeza del absurdo existencial, son los rasgos compartidos por Mersault y Castel. Sin embargo, el primero asume el sin sentido de su vida con impavidez e indiferencia cuasi estoicas, sin cuestionar ni razonar, mientras que en Castel se trazan los caracteres de un alienado furioso que en su delirio se arroga la razón y la verdad:

Mi cerebro es un hervidero, pero cuando me pongo nervioso las ideas se me suceden como en un vertiginoso ballet; a pesar de lo cual, o quizá por eso mismo, he ido acostumbrándome a gobernarlas y ordenarlas rigurosamente; de otro modo creo que no tardaría en volverme loco. (Sábato, 2005, p. 81)

Si por *razón* entendemos la capacidad para inferir conclusiones a partir de premisas (Copi, 1976, p. 5), “tener razón” no significa otra cosa más que realizar inferencias coherentes a partir de premisas que pueden ser falsas. Por sí sola, la razón no conduce a la verdad, pues la coherencia es una propiedad que puede predicarse de una ilación entre proposiciones aun cuando estas pueden ser falsas. En este sentido, Castel puede pasar por un individuo racional solo debido a su capacidad para aceptar acríticamente la veracidad de sus premisas e inferir conclusiones a partir de ellas.

Más allá de su significado analítico, la razón está asociada a la inteligencia y el lenguaje. La inteligencia es la estructura cognitiva general con la cual los seres vivos interactúan con su medio a base de representaciones mentales significativas.² Esta estructura evoluciona parcialmente como racionalidad en la especie humana: el pensamiento racional es una estrategia para organizar y comprender esas representaciones a través del lenguaje discursivo. Lo *racional*, como adjetivo, alude a la relación que une a una sustancia con este atributo, tal como cuando Aristóteles afirma (2017, p. 4) que “el hombre es el único animal que tiene palabra”,³ es decir, el único “animal racional”. El adjetivo califica también a sustancias y productos del pensamiento y la acción humanas, tales como las ciencias, que proveen objetos “racionales” en tanto se les puede aprehender mediante teorías y modelos, y en general, a las instituciones, que pueden considerarse objetivaciones de la razón.

Castel se arroga razón y verdad. Según las consideraciones anteriores, no cabe dudar de que, en efecto, se trata de un individuo inteligente y racional; sin embargo, no alcanza la verdad debido a que su inteligencia y racionalidad están fragmentadas por una angustia existencial que disloca al pensamiento de la realidad y lo conduce por senderos de fantasía tortuosa.

La fragmentación de inteligencia y racionalidad termina provocando la angustia que el existencialismo diagnostica en el hombre del siglo XX; pero dicha fractura se fragua mucho tiempo atrás, con la sistematización del racionalismo.

². “La inteligencia es esencialmente un sistema de operaciones vivas y actuantes. Es la adaptación mental más avanzada, es decir, el instrumento indispensable de los intercambios entre el sujeto y el universo, cuando sus circuitos sobrepasan los contactos inmediatos y momentáneos para alcanzar las relaciones extensas y estables” (Piaget, 1947/1999, p. 17). La inteligencia, según Piaget, es capacidad de adaptación al medio, común a toda especie biológica, pero que, en su evolución a pensamiento racional discursivo, adquiere el potencial de ser recurso para adaptar al medio a los requerimientos específicamente humanos. Cabe añadir como requerimiento específicamente humano el de autoengañarse para dotar de (falso) sentido a la acción catastrófica.

³ Según la notación clásica, este pasaje está en Política, 1253a: “La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra” (λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζώων). En el Diccionario Griego Español de Sebastián Amador Sopena, el término griego λόγος tiene 28 acepciones, más una, en mayúscula, que es “La Palabra” o “el Verbo divino”. No obstante, las acepciones filosóficas tradicionales de λόγος son “razón” y “palabra”, con lo cual, se sigue que “tener palabra” en el contexto de la diferencia que, según Aristóteles, especifica al ser humano, significa razonar, hablar, comunicarse, interactuar simbólicamente, desarrollar un mundo significativo, registrar la historia en la memoria, emplear ese registro para orientar acciones presentes y proyectarlas a un porvenir transgeneracional.

El racionalismo es una tradición epistemológica que atribuye a la racionalidad -principalmente en sus alcances analítico e instrumental- el estatus de medio rector de la producción y aplicación de conocimientos. En ese rol, desplaza de la rectoría a factores complementarios de la racionalidad,⁴ como pueden ser la experiencia, la sensibilidad, la imaginación y la empatía. Un pensamiento orientado por este plexo facultativo estaría en condiciones de agenciarse el conocimiento teórico de la realidad concreta, además de los criterios para la aplicación humanista de ese conocimiento. En *Hombres y engranajes* (1951), Sábato explicita su perspectiva crítica del racionalismo en estos términos:

Una sociedad racionalista-totalitaria se funda en Libros Sagrados, que no pueden ser discutidos: por eso tiende a ser meramente deductiva, a extraer todos los conocimientos mediante silogismos que parten de las Sacras Premisas. Con la Iglesia Marxista pasa lo mismo y así como los peripatéticos de Pisa se negaban a mirar los satélites de Júpiter por el anteojo de Galileo, porque Aristóteles no mencionaba semejantes objetos, los escolásticos de Moscú se niegan a creer en los experimentos de los genetistas “burgueses”, porque contradicen su filosofía oficial. [...] Las doctrinas no aparecen al azar: por un lado prolongan y ahondan el diálogo que se realiza a través de las edades, por otro lado son la expresión de la época en que se enuncian: así como la filosofía estoica nace en el despotismo, así como el marxismo expresa bien el espíritu de una sociedad industrial, el existencialismo traduce el *Zeitgeist* de los hombres que viven el derrumbe de una civilización tecnolátrica. Esto no quiere decir que lo traduzca unívoca y literalmente, pues una doctrina se constituye de manera hartamente compleja y siempre polémica. Así, mientras el racionalismo fue el tema dominante a partir del Renacimiento, el irracionalismo irrumpió una y otra vez, con creciente violencia, hasta empezar a ser el tema dominante de nuestro tiempo (Sábato, 1951, pp. 82-86)

Caracterizado como doctrina, Sábato interpreta al racionalismo como un marco teórico-ideológico amparado en una visión reduccionista de la razón, el ser humano y la vida entregada a la búsqueda del conocimiento y la producción científica. El racionalismo connota algo más que la simple premisa de que la razón es medio para el conocimiento; constituye el supuesto de que esta es el recurso privilegiado y excluyente de aprehensión de la realidad, lo cual conlleva, además, la finalidad práctica de dicha aprehensión: el control, la regulación y la redefinición de la realidad con arreglo a intereses particulares que se hacen pasar por universales. Así lo expresaba ya uno de los fundadores racionalistas de la filosofía moderna en su más célebre opúsculo:

[...] en lugar de esa filosofía especulativa que se enseña en las Escuelas, se puede encontrar una [filosofía] práctica mediante la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los otros cuerpos que nos rodean, tan distintamente como conocemos los distintos oficios de nuestros artesanos, los podríamos emplear en todos los usos para los que son apropiados, y hacernos así como dueños y poseedores de la naturaleza (Descartes, 1637/2018, p. 134)

Cuando el racionalismo implica un compromiso con la razón más allá de la evidencia empírica, esto es, cuando la teoría sirve de lecho de Procusto a la realidad, este se vuelve compulsivo y se torna indistinguible de su opuesto: el irracionalismo, del cual la experiencia nacional-socialista fue ejemplar:

⁴ Cottingham (1984/1987, p. 23) distingue entre un sentido general en el que todos los filósofos son racionalistas “o deberían serlo” en tanto que se comprometen con normas elementales del uso de la razón para articular un discurso significativo, y un sentido estricto o técnico, según el cual, los racionalistas rechazan la experiencia sensible como medio legítimo de conocimiento o la subestiman. El sentido general es tan laxo que no se puede considerar para distinguir esta tradición de otras.

Ni dos guerras mundiales, ni la barbarie mecanizada de los campos de concentración han hecho vacilar la fe de esos adeptos del Progreso Científico. Ni siquiera los ha hecho meditar el que los peores excesos sucedieran en el país que más lejos había ido en el perfeccionamiento científico. El dogma sigue en pie (Sábato, 1951, p. 122).

La crítica sabatiana al racionalismo se concentra en la imagen objetivista que este produce del mundo, en la que lo “objetivo” debe interpretarse como la supresión de la subjetividad y, por ende, como la cosificación tanto del mundo como del sujeto que intenta aprehenderlo. Ese objetivismo connota un prurito de objetividad que, sin embargo, no acierta: consigue, más bien, una frialdad deshumanizadora muy conveniente para el control de fenómenos y procesos.

El mensaje de Sábato es claro: el predominio negativo del racionalismo se extiende poco a poco eliminando el lado sensitivo del ser humano. En teoría o en novela, el escritor argentino vuelve a preocuparse por la enajenación del hombre contemporáneo, por el espectro del abismo de la Nada, este peligro que desde el interior o el exterior amenaza su existencia (Petrea, 1986, p. 116).

2. El trasfondo existencialista

En *Heterodoxia*, su obra de 1953, Sábato afirma que la literatura “ha sido siempre existencialista” (1970, p. 192); por ello, no extraña que la filosofía haya empezado a expresarse en forma literaria al amparo de los motivos existencialistas.

El existencialismo, como filosofía con nombre propio (al margen de sus antecedentes en el siglo XIX y previos⁵), se desarrolla en la primera mitad del siglo XX como el pensamiento dominante de los intelectuales europeos continentales -filósofos y artistas alemanes, franceses, italianos y españoles- concernidos por la indagación de la existencia humana en una coyuntura de crisis. En *Ser y tiempo* (1927), Heidegger plantea que la existencia humana concreta es la de un ser arrojado al mundo (*Dasein*, ser-ahí) que no está aislado ni es pasivo, sino que coexiste, convive e interactúa proyectándose en el tiempo; esto es, realizando sus posibilidades. Su proyecto de realización no es un plan preconcebido, ni un destino fatalmente predeterminado, sino el desarrollo vital de lo que puede ser por su constitución estructural y sus interacciones con los otros individuos y las cosas. Heidegger dicta el imperativo de concretar una existencia auténtica, la cual se deriva de la consciencia del *Dasein* como ser para la muerte, y por ende, de comprender la vida como un tiempo limitado para una realización plena. Si su tiempo para una realización plena está limitado, entonces debe aprovecharse plenamente:

La muerte es una posibilidad de ser que ha de tomar sobre sí en cada caso el «ser ahí» mismo. [...] En esta posibilidad le va al «ser ahí» su «ser en el mundo» absolutamente. Su muerte es la posibilidad del «ya no poder ser ahí». [...] Así inminente para sí mismo, son rotas en él todas las referencias a otro «ser ahí». [...] En cuanto «poder ser» no puede el «ser ahí» rebasar la posibilidad de la muerte. La muerte es la posibilidad de la absoluta imposibilidad del «ser ahí». El «ser relativamente al fin» se hace un fenómeno más claro en cuanto «ser

⁵ Historiadores de la filosofía como Frederick Copleston dan cuenta de que los antecedentes del existencialismo pueden rastrearse hasta la filosofía de la religión de Friedrich Schelling, y por tanto hasta el romanticismo y el idealismo alemán (Copleston, 1946/1996, p. 121). En su obra de 1809 *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella*, Schelling desarrolla ideas “existencialistas” acerca de la libertad, la radicalidad del mal, la angustia humana y la revelación de Dios a través de la religión como síntesis absoluta de libertad y necesidad que cobra sentido en la consciencia como un Dios que se apersona ante el ser humano concreto para afirmarle como un ser libre que, en el ejercicio de su libertad, puede causar el bien o el mal, pero que puede asimismo redimirse. Miguel Ángel Virasoro, en su conferencia de 1955 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, incluso flirtea con el anacronismo del “existencialismo de San Agustín” bajo la consideración de que los ejes centrales de su pensamiento son “la vida, la subjetividad, la trascendencia, la libertad y el sentimiento” (Virasoro, 1955, p. 230), desde la perspectiva del sujeto que existe concretamente.

relativamente a la señalada posibilidad del "ser ahí"» que acabamos de caracterizar (Heidegger, 1927/1974, pp. 273-274).

La consciencia de la muerte como "posibilidad de la absoluta imposibilidad" debe hacer irrumpir en el *Dasein* la noción de la vida como absoluta posibilidad de ser. Esto no se debe a que el *Dasein* sea omnipotente, sino a que la vida constituye el plazo único y limitado para cualquier realización existencial. La vida consciente es la libertad que tiene el *Dasein* para procurarse una existencia auténtica mediante la comprensión del ser humano como ser para la muerte. Así, del acto de comprender la muerte como posibilidad de la absoluta imposibilidad, y la vida como absoluta posibilidad de ser, se cae en la cuenta de que la vida consciente es un *existenciario*: un atributo o cualidad esencial del *Dasein*.⁶

A la luz de este desarrollo, cabe entender el planteamiento en torno al sentido de la vida que formula Camus al comienzo de *El mito de Sísifo*: "No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio. Juzgar si la vida vale o no vale la pena de vivirla es responder a la pregunta fundamental de la filosofía" (1995, p. 15). La ciencia es refractaria a esta temática, pues solo informa acerca de hechos objetivos que describen un universo material en el que la vida biológica carece de sentido trascendente. La religión, por su parte, tampoco responde satisfactoriamente al individuo que descarta una realidad ultramundana, pero que al mismo tiempo está persuadido de que solo hay un universo que físicamente puede ser *cosmos* -orden, regularidad, armonía-, pero que permanece eternamente indiferente a sus intereses. Camus resuelve el problema afirmando que el suicidio es un "insulto a la existencia" (1995, p. 21); esto se debe a que el sentido de la vida no se halla en el universo físico, sino en la capacidad subjetiva para dotar de sentido a la propia existencia, en tanto que la vida es la única ocasión de sentido.

La filosofía existencialista acometió la empresa de incoar el sentido de la existencia desde el ser que existe en concreto: el *Dasein* heideggeriano, consciente de su finitud, que se compromete con la autenticidad al oponerse a la existencia inercial de la colectividad impersonal y a la norma institucional que normaliza mecánicamente la existencia de cada quien, fundiéndola en la existencia indiferenciada de la multitud. El existencialismo se arroga, de este modo, la representación del individuo auténtico como una singularidad irreductible que vuelca su libertad en proyecto vital, convirtiendo al sujeto en la fuente misma del sentido.

Sin embargo, de este planteamiento se deriva un individualismo y una hipóstasis idealista del sujeto que resultan afines a la ideología liberal. En su obra *Dialéctica de lo concreto* (1967), Karel Kosík critica como pseudo-concreción esta concepción existencialista, puesto que la totalidad concreta es la realidad social de la que el individuo es una producción estructural e histórica. Lejos de realizarse en el aislamiento, el sujeto solo cobra concreción y sentido en el contexto de las relaciones sociales y económicas en las que objetiva su actividad teórica y práctica:

⁶ Existenciario alude a una determinación constitutiva de la existencia, a la manera de cualidad esencial; la filosofía de Heidegger es en principio una ontología: una indagación del ser de la existencia a base de indiciar sus esencias. Los existenciaros expresan la existencia del *Dasein*, o ser-ahí, es decir, la concreta existencia humana, mientras que las categorías expresan la existencia de las cosas dadas en el mundo como objetos disponibles para el uso humano: "en la cocina está puesta una mesa en donde, a las siete de la mañana, mamá nos sirve el desayuno." *Mamá* (ser-ahí, *Dasein*) *cuida y sirve*, acciones que son manifestaciones del *ser-con-los-otros* (*Mitsein*) y del *cuidado* (*Sorge*), que son existenciaros fundamentales, en tanto que *mesa* y *desayuno*, desde la perspectiva del significado, no son cosas aisladas, sino entes útiles (*Zeug*) en función del proyecto del *Dasein*. Siete de la mañana (tiempo cronológico) es una categoría ligada a la rutina existencial, a saber, el tiempo en el que el *Dasein* realiza su proyecto, y la *cocina* no es tampoco un espacio insignificante, sino un lugar vivido, categorial, significativo porque es donde habita el *ser-en-el-mundo*.

La extendida opinión de que el hombre es el único ser que sabe que es un ser mortal, porque sólo a él se descubre el futuro, al final del cual ve la muerte, es tergiversada en forma idealista en la interpretación existencialista, ya que basándose en la finitud de la existencia humana la objetivación es considerada como una de las formas de huida de la autenticidad, que es el “ser para la muerte”. Pero el hombre sólo sabe que es mortal en cuanto distribuye el tiempo sobre la base del trabajo como acción objetiva y creación de la realidad humano-social. Sin la acción objetiva, en la que el tiempo se divide en futuro, presente y pasado, el hombre no podría saber que es un ser mortal (Kosík, 1967, pp. 223-224).

La pseudo-concreción que Kosík advierte como problema de la concepción existencialista del individuo se expresa en la producción literaria y ensayística del autor argentino cuando eleva al sentimiento, y en general, la subjetividad, a clave identitaria de la condición humana, situándolos por encima del razonamiento y de la ciencia que, según su perspectiva, proveerían una visión reduccionista del individuo:

Para Sabato, el racionalismo como modelo dominante del pensamiento occidental constituye una vía insuficiente para el conocimiento del hombre y ha provocado un progreso tecnológico deshumanizador. Frente a la abstracción del conocimiento científico y la cosificación del hombre por medio de la razón tecnoinstrumental, Sabato propone, en sus ensayos y en sus novelas, una defensa de la literatura como terreno idóneo para consumir la reivindicación de la conciencia humana, que es el sujeto ontológico imprescindible (Sánchez López, 2003, p. 426).

Si para Sabato la conciencia humana es dicho sujeto ontológico imprescindible, entonces realiza inadvertidamente una hipóstasis idealista de esta, a la manera de la pseudo-concreción que critica Kosík. Esto se debe a que lo concreto ontológico es la persona humana en su corporalidad integral. Karl Marx señaló puntualmente (1859/2008, p. 5) esa inversión idealista e ideológica en su obra de 1859: “No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia”. Años atrás, en la sexta tesis sobre Feuerbach, había expresado esa misma idea, fundamental para su concepción materialista de la historia: “la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales” (Marx, 1888/2006, p. 58). El individuo es sustancia material, pero su esencia, igualmente material e histórica, es la formación social en que vive, produce y consume. La sociedad constituye la condición de posibilidad para el individuo, y, por lo tanto, se erige como “el sujeto ontológico imprescindible”, por más que en la concreta formación social capitalista se opere el proceso de alienación humana.

3. La catástrofe del deseo del otro

En un planeta minúsculo, que corre hacia la nada desde millones de años, nacemos en medio de dolores, crecemos, luchamos, nos enfermamos, sufrimos, hacemos sufrir, gritamos, morimos, mueren y otros están naciendo para volver a empezar la comedia inútil (Sabato, 2005, p. 87).

Por su etimología, la palabra *catástrofe* designa un giro inesperado, en el transcurso de un proceso, con efectos devastadores. El diccionario griego traduce el sustantivo *katastrophe* (καταστροφή) como “ruina, destrucción; desenlace, fin; sumisión, conquista; catástrofe”. Compuesto mediante el prefijo kata (κατά, “hacia abajo”) y el sustantivo strophé (στροφή, “vuelta”), una catástrofe representa un descenso abrupto en un desarrollo que parecía normal.

En 1972, el matemático francés René Thom publicó *Stabilité structurelle et morphogénèse*, obra que inaugura su teoría de catástrofes, orientada a explicar el surgimiento de las formas en la naturaleza (morfogénesis). Thom entiende los entes reales (fenómenos físicos, biológicos y sociales) como sistemas estructuralmente estables y abiertos al ambiente, los cuales intercambian información en cantidades tolerables para la estabilidad, hasta que, por acumulación inadvertida, dichas magnitudes producen transformaciones cualitativas evidenciadas en una variación de la forma: “Thom dice que no hay que considerar que la estructura es un dato *apriori*. El responsable de la estabilidad de una estructura es un dinamismo subyacente que la engendra, y la estructura estable es la manifestación de tal dinamismo” (Espinoza, 1995, p. 327).

Se suele comparar la teoría de catástrofes de Thom con la teoría del caos de Edward Lorenz, de la que procede la formulación del *efecto mariposa*: *¿El batir de las alas de una mariposa desata un tornado en Texas?* es el título de la conferencia en la que Lorenz disertó acerca del potencial que tienen los pequeños cambios para producir grandes transformaciones en sistemas susceptibles a las condiciones ambientales.

El deseo del otro, a saber, la atracción que María Iribarne ejerce sobre Juan Pablo Castel contiene elementos suficientes para considerarse una catástrofe, en el sentido que Thom asigna a esta palabra. La irrupción de María en la existencia de Juan Pablo se produce mediante una mirada que rompe su rutina: la mirada de él, que advierte a una mujer deteniendo su atención en el motivo periférico de un cuadro, sin que nadie más del público que asistía a la exposición lo hubiera hecho. La presencia y la acción espectadora de María inducen en el pintor la ilusión de haber hallado un alma afín; una ilusión que nace como sospecha, se desplegará como pasión erótica incitada por la incertidumbre respecto de esa correspondencia, y terminará en sangriento crimen.

Catástrofe, entonces, designa un giro inesperado; y si bien Heráclito aconseja esperar lo inesperado,⁷ ese dictamen aplica a la gente sensata, y Juan Pablo Castel no lo es. Sábato ha construido un personaje que epitomiza el vicio moral y que bien podría psicoanalizarse, tal como hace Fred Petersen en su artículo para la revista *Hispania*. El psicoanálisis de Castel es plausible, pero literaria y sociológicamente resulta nulo: el trastorno mental literal interesa a la psicología, pero la psicologización de la conducta de un personaje novelesco no lo enriquece. Al contrario, lo reduce a un caso entre los millones de individuos inadaptados que habitan las diversas geografías del mundo; es decir, simula que el sujeto ficcional es una persona real, con lo cual su desempeño literario solo puede alimentar el *Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales (DSM)* de la Asociación Americana de Psiquiatría. La psicologización opera, así, una reducción de lo literario arquetípico a lo psicológico estereotípico. Alonso Quijano puede estar loco, pero no es esa condición lo que hace interesante al *Quijote*, sino el universo que le rodea y con el que interactúa para construir una trama que nos interpela a través de los siglos. Al igual que Cervantes, Sábato no cifra el valor literario de su novela en la locura del protagonista.

Petersen abre su contribución con el recuento de algunos juicios críticos emitidos acerca de la novela: Ángel Flores la ubica en el realismo mágico; Alberto Zum Felde atribuye la inspiración de Sábato al “caos moral de la época” (Petersen, 1967, p. 271); Enrique Anderson-Imbert considera que

⁷ “Si uno no espera lo inesperado nunca lo encontrará, pues es imposible de encontrar e impenetrable” (citado en Mondolfo, 1966/2007, p. 33). La espera de lo inesperado significa reconocer lo probable como latencia o posibilidad real abierta por condiciones dadas en un presente que se asume transitorio; la previsión de lo que puede llegar a darse a consecuencia de lo ya acontecido indica una mente prospectiva que discierne con lucidez lo probable (“inesperado” para quienes no saben anticiparlo) de lo imposible (lo *inesperable*, en tanto no responde a las condiciones de partida).

el personaje expresa “una metafísica desesperada” (*Ibid.*); Beverly Jean Gibbs entiende que la novela sigue a la subjetividad del protagonista; y Fernando Alegría señala que “dramatiza el ansia de definición personal del hombre de nuestra época” (*Id.*). En suma, todos coinciden en que el aislamiento, la incomunicación y el individualismo autorreferencial constituyen son los núcleos temáticos. Sin embargo, Petersen anuncia que su crítica no será literaria, al considerar que los contenidos de la novela precisan un tratamiento más profundo. Decantado por el psicoanálisis, dispara de inmediato su diagnóstico: complejo de Edipo. Castel es un neurótico enervado por la investidura libidinal que proyecta hacia Iribarne, quien, además, por su nombre, simbolizaría a “la Madre Universal de todos los cristianos” (*Id.*). A partir de allí, procede a interpretar los sueños de Castel como elaboraciones del inconsciente cargadas de simbología femenina: la casa materna asediada por enemigos invisibles es representación general del útero y, por relación propia del soñador, representa directamente a María; el sueño en el que un mago lo convierte gradualmente en pájaro sería una elaboración del sentimiento de culpa por forzar el adulterio, donde el mago encarna a Allende. En el tercer sueño. Castel se observa a sí mismo: “[...] espiando desde un escondite me veía a mí mismo, sentado en una silla en el medio de una habitación sombría, sin muebles ni decorados, y, detrás de mí, a dos personas que se miraban con expresiones de diabólica ironía: una era María; la otra era Hunter” (Sábato, 2005, p. 149). Este es indicador de paranoia y disociación esquizofrénica inmediatamente previa al crimen, además de una alusión a la habitación vacía como réplica del túnel que, al igual que la casa, simboliza el útero.

Desde una perspectiva psicoanalítica, estas interpretaciones podrían ser plausibles, pero arrojan muy poco a la comprensión literaria de la obra, ya que confunden a personajes ficticios con individuos reales portadores de trastornos mentales. Juan Pablo Castel está claramente enajenado, pero el psicoanálisis no es la herramienta para desentrañar sus complejos. La narración de Sábato trasciende la psicopatología individual de sus personajes para señalar a la sociedad y la cultura como agentes psicopatógenos, una conclusión a la que el propio Freud llegó en sus ensayos tardíos. De manera que no es “más Freud que Sartre” lo que cabe hallar en *El túnel*; entre otras cosas porque Sábato disienta del existencialismo sartreano, en el que advertía un paradójico racionalismo platonizante:

Sería interesante trazar un paralelo entre Sartre y Sócrates: los dos son feos, odian el cuerpo, tienen cierto menosprecio por la mujer, sienten repugnancia por lo blando y viscoso, por lo contingente y sensorial. Los dos ansían, en suma, un mundo platónico. Para Sócrates, como para Sartre, la encarnación del alma es la caída, el mal original. ¿Cuál es el sentido menos corporal, más “intelectual”? La vista. Es el sentido menos carnal, el más limpio, actúa a distancia, no necesita tocar la realidad, se vale de la luz como instrumento, lo más próximo que en el mundo físico hay al espíritu puro. Por eso ambos condescienden a la vista. Desde aquel enemigo del cuerpo que era Sócrates (como buen sensual que era, pues nadie combate contra un enemigo inexistente) la filosofía trató de hacerse *pura contemplación*, desdeñando la carne y la sangre. Hubo que llegar hasta nuestro tiempo para que la *carne* y la sangre entraran en la filosofía. Lo grave, lo paradójico para Sartre es que psicoanalíticamente es un platónico y conscientemente un existencialista. Tal vez esta paradoja explique algunas de sus contradicciones. La vista es sin embargo para él, por eso mismo, no meramente contemplativa sino activa: ordena la realidad, crea el mundo a partir del caos, es demiúrgica. Con la vergüenza típica de los feos, concede a la mirada de los otros un poder sobrenatural: penetra y petrifica. Razón por la cual jamás ninguno de sus personajes se dejará ver desnudo o de atrás (Sábato, 1964, p. 195).

Una clave hermenéutica más universal que el diagnóstico psicoanalítico se encuentra en la celeberrima alegoría del señor y el siervo que desarrolla G. W. F. Hegel en su *Fenomenología del Espíritu* (1807). Su universalidad radica en que comprende el origen de la sociabilidad a partir de la

violencia como rasgo fundamental de la condición humana, la cual sirve a la estructuración del poder en tanto institución política mediante la instrumentalización del otro en calidad de súbdito. Para Hegel, la sociabilidad se funda, contradictoriamente, desde un antagonismo agónico, como ya I. Kant había constatado:

Entiendo en este caso por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres, es decir, su inclinación a formar sociedad que, sin embargo, va unida a una resistencia constante que amenaza perpetuamente con disolverla. Esta disposición reside, a las claras, en la naturaleza del hombre. El hombre tiene una inclinación a entrar en sociedad; porque en tal estado se siente más como hombre, es decir, que siente el desarrollo de sus disposiciones. Pero también tiene una tendencia a aislarse; porque tropieza en sí mismo con la cualidad insociable que le lleva a querer disponer todo según su propio parecer. Esta oposición, encontrar resistencia por todas partes, por lo mismo que uno no puede prescindir de los demás, es lo que impulsa al progreso (Kant, 1978, pp. 46-47).

La necesidad ontológica del otro para preservar la integridad propia hace de la interacción una relación forzosa e incómoda que demanda negociaciones. En la obra hegeliana encontramos una elaboración más densa de esta idea: “La autoconsciencia es en y para sí en cuanto, y porque, ella es para otro en-y-para-sí, es decir, la autoconsciencia solo lo es en cuanto autoconsciencia reconocida” (Hegel, 1807/2006, pp. 286-287). Estas proposiciones, que preludian la exposición de la alegoría, dan cuenta de la sociabilidad como el resultado de procesos de encuentro y validación recíproca impulsados por el deseo de reconocimiento. Señorío y servidumbre son autoconsciencias mutuamente reconocidas desde tales determinaciones. Antes, se han encontrado y enfrentado, con pretensiones unilaterales de avasallamiento: cada cual desea poseer a la otra, pero solo una ostenta el desprecio a la muerte, indispensable para acometer y avasallar a la otra. Esta última, por *miedo a la muerte*, cede su autonomía a la otra, que se erige como señor en el avasallamiento de la autoconsciencia reducida a siervo. Más adelante, Hegel desarrolla el derrotero dialéctico de estos sujetos: el siervo trabaja y produce valor, con lo cual incoa su autonomía, mientras que el señor se complace con los productos de aquel, lo que le hunde en la dependencia. Así, el siervo llega a ser señor de su señor y el señor se vuelve siervo de su siervo.

La naturaleza catastrófica de esta dialéctica radica en el reconocimiento espurio de unas autoconsciencias movidas por la compulsión del deseo irrealizable de poseerse mutuamente; un conflicto que no mengua sino por el miedo a la muerte y la cosificación del otro. Este marco conceptual permite comprender la relación entre Juan Pablo Castel y María Iribarne como un enfrentamiento destructivo de autoconsciencias que se resuelve mal mediante el pseudo-avasallamiento que representa la aniquilación del otro.

Si alguna vez sospecho que me has engañado —le decía con rabia— te mataré como a un perro. (Sábato, 2005, p. 109)

El deseo del otro -insaciable por imposible de satisfacer, en tanto refiere a la inasible posesión de un sujeto que es constitutivo del propio yo- conduce a una lucha por el reconocimiento que se salda provisionalmente mal: la imposición de una voluntad avasalladora que anula al contrincante determinándolo como sujeto negado en calidad de medio instrumental o hedonista. Sin embargo, se resuelve definitivamente peor para Castel e Iribarne. Castel deviene en el señor rebajado a siervo de su sierva, y, luego, en su asesino; con este acto anula el potencial de María como sujeto y se hunde a sí mismo en la abyección carcelaria. Iribarne, por su parte, funge por un tiempo como señora de su

señor en tanto le tiene atado a su compañía. El asesinato rompe una mala dialéctica, en la medida en que Castel e Iribarne nunca se reconocieron como autoconsciencias o sujetos autónomos; jamás salieron de sí mismos. La celotipia y la furia asesina del pintor son evidencias de la imposibilidad de satisfacer el deseo absoluto de poseer al otro, en una relación lastrada con ultrajes que acaba en catástrofe.

4. Libertad y alienación

Juan Pablo Castel no nació como un asesino sin voluntad de redención ni predestinado a serlo; sin embargo, nació, creció y se educó en la Argentina de la primera mitad del siglo XX, una nación hispanoamericana configurada por el mestizaje indoeuropeo de las primeras centurias y por la migración trasatlántica posterior. Así lo revelan los personajes a través de sus patronímicos: Castel, Iribarne, Allende, Hunter, e inclusive Sábato, el propio nombre del autor, hijo de inmigrantes italianos.

La sociedad argentina en la que Castel se desenvuelve es una ficción que representa con fidelidad su modelo socio histórico: un país que durante el peronismo experimentó una movilidad social ascendente para las clases trabajadoras, en virtud de los estímulos estatales a la industrialización y de las políticas sociales de un Estado de bienestar que favorecieron las condiciones de vida de los trabajadores asalariados. Al mismo tiempo, este escenario resultó conminatorio para la consciencia de las élites burguesas que -entre una maraña de luchas civiles, golpes de Estado, dictaduras militares con una ingente represión de sus respectivos opositores y breves períodos de tranquilidad civil- habían dirigido los derroteros de la nación. Cattaruzza (2016), en su *Historia de la Argentina* (2016), detalla la configuración de este país como una sociedad capitalista con notables perspectivas de desarrollo y una voluntad política de justicia social, ya fuera esta honesta, o puesta al servicio del clientelismo que los adversarios de Juan Domingo Perón le atribuían.

Para la época en que Sábato escribe, el país registraba una considerable sucesión de experiencias traumáticas. Si bien la violencia constituye, como afirmó Engels, el motor de la historia, en Argentina esta ha operado como un expediente particularmente constante y extremo. La Independencia del Imperio Español costó seis largos años de guerras con enormes pérdidas materiales y humanas. A la emancipación siguió un ciclo anárquico de luchas entre élites criollas que pugnaban por un modelo de estado unitario o federal, lo cual produjo una inestabilidad política que malogró la consolidación de la institucionalidad; esta, no obstante, se avizoró durante los gobiernos autoritarios de Juan Manuel de Rosas (1829-1832, 1835-1852), quien ascendió como caudillo y se mantuvo en el poder durante veinte años, hasta su derrocamiento por el ejército unitario de Justo José de Urquiza. La violencia política en la Argentina del siglo XX continuó como una constante estructural: el golpe de Estado contra el presidente Hipólito Yrigoyen en 1930 dio lugar a una dictadura militar que iniciaría el período denominado por José Luis Torres la “década infame”, una sucesión de gobiernos inestables sostenidos por militares filofascistas. En 1946, el general Juan Domingo Perón accedió al poder con el apoyo de las clases trabajadoras, y prosiguió la industrialización del país bajo una impronta de justicia social que no sentó bien a las élites burguesas que desde entonces cultivaron el antiperonismo. Una parte de las élites intelectuales tampoco se sentía a gusto frente a un gobierno que proclamaba el lema “alpargatas sí, libros no”, si bien este aludía al carácter socialmente excluyente de la educación superior. Una historia, en suma, de inestabilidad, desigualdades sociales, autoritarismo y represión que Sábato conocía bien, pero que conocería aún mejor, cuando, décadas después, la Argentina padeció su peor dictadura militar, entre 1976 y 1983. La realidad sociohistórica de este país es el crisol que forja

la inteligencia y la imaginación del autor; estas procrean a Castel, un personaje ficticio que, pese a su teratología -o debida a ella- es perfectamente compatible con una sociedad teratogénica.

Sábato estuvo siempre más cerca de Camus que de Sartre, a quien respetaba como escritor, pero cuya su versión del existencialismo criticaba. *El túnel* es la crónica del derrumbamiento espiritual de un protagonista embarcado en una empresa de autodestrucción, encerrado en un túnel en el que no vislumbra nunca la luz del final. El autor narra un drama de ensimismamiento e incomunicación que pierde al individuo Castel, prisionero de la cárcel que su nombre evoca y que precede al presidio real desde el cual relata su historia.

Volví a casa con la sensación de una absoluta soledad. Generalmente, esa sensación de estar solo en el mundo aparece mezclada a un orgulloso sentimiento de superioridad: desprecio a los hombres, los veo sucios, feos, incapaces, ávidos, groseros, mezquinos; mi soledad no me asusta, es casi olímpica. Pero en aquel momento, como en otros semejantes, me encontraba solo como consecuencia de mis peores atributos, de mis bajas acciones. En esos casos siento que el mundo es despreciable, pero comprendo que yo también formo parte de él; en esos instantes me invade una furia de aniquilación, me dejo acariciar por la tentación del suicidio, me emborracho, busco a las prostitutas. Y siento cierta satisfacción en probar mi propia bajeza y en verificar que no soy mejor que los sucios monstruos que me rodean (Sábato, 2005, p. 119).

Tenemos a un individuo que afirma gozar de la soledad, pero a quien esta, en realidad, lo destruye; que declara sentirse superior a la suciedad, fealdad, avidez, grosería y mezquindad de un mundo despreciable pero que se regodea en el envilecimiento; que acaba reconociendo que no es mejor que los demás, y que, por tanto, se desprecia a sí mismo. Castel, encerrado en la cárcel del mundo, se erige como el arquetipo de la alienación, entendida esta como la negación de la libertad.

Lo que tienen en común estas imágenes no es necesariamente la forma, sino la noción de clausura. Por toda la novela hallamos a Juan Pablo sintiéndose «dentro de un automóvil» (p. 29), «en una especie de inmundicia cueva» (p. 87), un «pobre ser encajonado» (p. 146), «en un minucioso infierno de razonamientos, de imaginaciones» (p. 146), y, desde luego, en el túnel (Predmore, 1981, pp. 15-16)

El estatuto de la libertad y de la alienación en el existencialismo está atravesado por contradicciones derivadas de la carga idealista que pesa sobre dicha filosofía. Semejantes contradicciones saltan provocativamente a la vista en el célebre apotegma que Sartre enuncia, en su conferencia de 1945: “el hombre está condenado a ser libre [...] porque no se ha creado a sí mismo, y sin embargo, por otro lado, libre, porque una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace” (Sartre, 1946/2005, p. 40). ¿Puede la libertad constituir una condena, si una condena representa un acto judicial de cancelación de la libertad? Además, la acción como criterio de libertad presupone la intención consciente y volitiva de un actor que determina futuros acontecimientos, a saber, un sujeto omnisciente y omnipotente. El idealismo existencialista sartreano concibe al individuo como un ser arrojado al mundo, sin esencia predeterminada, que a través de sus acciones determina su presente y su futuro. Esta es una concepción abstracta de la libertad y del individuo. Desde una concepción concreta del ser humano, cabe representarse a un actor situado que, mediante su acción consciente y volitiva, determina futuros acontecimientos, pero siempre de manera relativa y defectiva, tal como lo estableció Karl Marx (1852/2012, p. 33) en su *Dieciocho brumario de Luis Bonaparte*: “Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su voluntad, bajo condiciones elegidas por ellos mismos, sino bajo condiciones directamente existentes, dadas y heredadas”.

La alienación alude a un despojo, una enajenación, la usurpación de un bien, o la expropiación de aquello que nos facultaría para actuar con conocimiento de causa, y que, en esa medida, nos constituiría en sujetos (Forero, 2021, p. 221). Dado que la posesión de un bien nos faculta para actuar en pos de objetivos, cabe comprenderlo como libertad, como posibilidad dada para la acción; por ello, la alienación de dicho bien no puede ser sino alienación de la libertad: su restricción, constreñimiento, coacción.⁸ Pero si, como decía Sartre, el hombre está condenado a ser libre, se deduciría que la libertad es un bien inalienable, a la manera de los derechos naturales postulados por el liberalismo clásico. Bajo esa premisa, no se comprende el hecho de la alienación a menos que se plantee como el libre acto de un agente o como el efecto ciego de un sistema que inhibe las posibilidades de un sujeto para erigirse en agente: un individuo alienado es un sujeto disminuido en sus posibilidades para actuar con conocimiento de causa en pos de sus objetivos; esto es, un sujeto que sufre una aminoración de su libertad. Por consiguiente, no es viable pensar en la libertad como facultad absoluta e inalienable que nos condena a la responsabilidad. Si bien el Sartre de etapa marxista matizó esa concepción absolutista de la libertad, mantuvo “una concepción subjetivista e individualista del hombre” a la que yuxtapuso contradictoriamente “la concepción marxista del individuo como producto de la sociedad” (Montoya, 1984, p. 175).⁹

Según Baruch Spinoza, la libertad es conciencia de la necesidad. No hay libertad si no hay conciencia de la necesidad; la acción impulsada por determinaciones que se ignoran no es acción sino reacción pasiva. El individuo concebido desde el idealismo existencialista deviene en una construcción fantasmática, en la medida en que se trata de un individuo absolutizado en su aislamiento, por tanto, asocial e indeterminado.

La concepción procesual y causal de la libertad desarrollada por Gustavo Bueno ofrece un marco teórico desde el cual la libertad se discierne como una sucesión de actos que van constituyendo al actor como persona a lo largo de su existencia vital; “La libertad es la capacidad o potencia de hacer aquello que, por hacerlo (por tanto, justamente con otros actos) me constituye como persona en el conjunto de la sociedad de personas” (Bueno, 1996, p. 251). Los actos en sí mismos no son evidencia

⁸ Esta es una aproximación elemental al concepto. La complejidad del fenómeno de la alienación contiene este alcance semántico de expropiación, que le es dado originalmente desde la teoría jurídica. Sin embargo, la adopción filosófica del término lo ha enriquecido con determinaciones que, conservando la noción de despojo o expropiación, añaden la de extrañamiento o salida de sí, lo cual, desde el marco de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, resulta deseable y necesario. Sobre esta forma de alienación, Herbert Marcuse escribió lo siguiente: “En contraste con el concepto marxiano, que denota la relación del hombre consigo mismo y su trabajo en la sociedad capitalista, la alienación *artística* es la trascendencia consciente de la existencia alienada: un “nivel más alto” o una alienación mediatizada. El conflicto con el mundo del progreso, la negación del orden de los negocios, los elementos antiburgueses en la literatura y el arte burgués no se deben ni al bajo nivel estético de este orden ni a una reacción romántica: la consagración nostálgica de una etapa desaparecida de la civilización. “Romántico” es un término de difamación condescendiente que se aplica fácilmente a las difamadas posiciones de vanguardia, del mismo modo que el término “decadente” muchas veces denuncia los elementos genuinamente progresivos de una cultura moribunda, en lugar de los factores reales de la decadencia. Las imágenes tradicionales de la alienación artística son en verdad románticas en tanto que están en incompatibilidad estética con la sociedad de desarrollo. Esta incompatibilidad es la clave de su verdad” (Marcuse, 1964/1993, p. 40).

⁹ El concepto sartreano de libertad que se enuncia en el apotegma citado -y que se remonta a su obra magna existencialista de 1943- connota una idealización metafísica que lo absolutiza en el mismo movimiento en que lo torna trascendental: “La libertad humana precede a la esencia del hombre y la hace posible; la esencia del ser humano está en suspenso en su libertad. Lo que llamamos libertad es, pues, indistinguible del *ser* de la «realidad humana». El hombre no es *primeramente* para ser libre *después*: no hay diferencia entre el ser del hombre y su «*ser-libre*»” (Sartre, 1943/1993, p. 60). En su etapa marxista, Sartre matiza esa concepción absoluta de la libertad, señalando que, si bien la libertad es capacidad de acción -y en particular de oposición y proyección-, se trata de una acción mediada por condiciones históricas y sociales que se dirige en la praxis: “[...] decir lo que “es” de un hombre, es decir al mismo tiempo lo que puede, y recíprocamente; las condiciones materiales de su existencia circunscriben el campo de sus posibles (su trabajo es demasiado duro, o está demasiado cansado para tener una actividad sindical o política). El campo de los posibles es así el fin hacia el cual supera el agente su situación objetiva. En ese campo depende a su vez estrechamente de la realidad social e histórica” (Sartre, 1960/1963, p. 87). La libertad, en esta etapa, continúa siendo el núcleo ontológico de la condición humana, pero ya se concreta y relativiza social e históricamente.

de libertad; es su articulación la que manifiesta el proceso global que instituye al actor como persona entre personas.

Sólo cuando hemos concebido la libertad positiva como un «poder hacer» personal, y no como una elección arbitraria, tendrá sentido formar proyectos tales como el de «luchar por la libertad». La libertad es poder: la libertad negativa es equivalente al poder de resistencia ante el influjo de otros poderes. Es contradictorio el intento de concebir la libertad negativa como la capacidad de resistir «al Poder» (a todo poder, a cualquier tipo de poder) a fin de situarse fuera de la esfera de cualquier poder «desarraigando si fuera posible el poder del mundo»; porque un tal intento estaría contando ya con el poder de resistencia. (Bueno, 1996, p. 256)

La libertad es un atributo ontológico que se expresa como la capacidad del actor para sostenerse y perseverar en el tiempo a través del conjunto sistemático de sus actos, realizándose con ello como persona. La pragmática constituye el espacio en el que se despliega la libertad, pero es allí también donde se puede evidenciar su contrario, es decir, su declive y desaparición. El asesinato de María Iribarne es un acto que no constata la liberación de su asesino, sino al contrario, la cancelación de su libertad civil por confinamiento carcelario y su desrealización personal.

5. La certeza asesina

[...] la gente hace constantemente preguntas inútiles, preguntas que el análisis más superficial revela innecesarias. Puedo hablar hasta el cansancio y a gritos delante de una asamblea de cien mil rusos: nadie me entendería. ¿Se dan cuenta de lo que quiero decir? Existió una persona que podría entenderme. *Pero fue, precisamente, la persona que maté* (Sábato, 2005, p. 64).

La obsesividad que marca la relación entre Juan Pablo y María se nutre de la incertidumbre respecto de la entrega total que él pretende de ella. Se trata de una pretensión absurda, no solo por el compromiso marital que Iribarne no está dispuesta a disolver, sino porque el pintor no ha sustentado esa pretensión mediante un reconocimiento recíproco: no la valora sino en calidad de objeto deseado; un bien que no está seguro de poseer, pero que no tolera compartir. En esa tesitura, Juan Pablo encarna el carácter del *individualismo posesivo*, concepto acuñado por C. B. McPherson para describir al sujeto que surge y se consolida en la modernidad capitalista al amparo de la ideología liberal. El liberalismo eleva la propiedad al estatuto de atributo o cualidad esencial propia del ser humano, entendido como individuo aislado, independiente y autosuficiente que, propietario de sí mismo, entra voluntariamente al mercado en calidad de actor económico y en igualdad de condiciones con otros individuos independientes y autosuficientes. La propiedad deviene en una cualidad tan esencial que se traslada ideológicamente al ámbito mismo de la corporeidad individual: se es propietario absoluto del cuerpo, de sus capacidades físicas y mentales. Así, la apropiación material que cada individuo hace sobre mundo -por ejemplo, a través de la plusvalía- no es sino una proyección natural de sus propiedades anatómicas, fisiológicas y psicológicas, por lo cual, en la medida en que más acumula propiedad material en virtud de esa proyección, más se enriquece existencialmente. La propiedad privada, que en el derecho positivo se comprende como una institución jurídico-política, en la ideología del individualismo posesivo se asume como derecho natural y libertad ilimitada para la apropiación individual de bienes a través de la posesión privada de medios de producción y la explotación de trabajo asalariado.

Los fundadores del liberalismo clásico -John Locke, Adam Smith, Benjamin Constant- concibieron la libertad como derecho innato e inherente que confería a los individuos la potestad de actuar en procura de sus intereses, una acción que comprendieron como apropiación. De acuerdo con la concepción antropológica liberal, el ser humano aparece subjetivado por la propiedad privada; su dotación de derechos fundamentales opera como una impronta de humanidad, al grado de que tales derechos se entendían como “propiedades”, en el sentido de *atributos* o cualidades esenciales; por ende, en la medida en que los individuos desplegaran su potencialidad productiva -es decir, acrecentaran su propiedad-, tanto más enriquecerían su condición humana.

Locke afirma primero, en los términos más fuertes posibles, que «el poder supremo no puede tomar de ningún hombre parte de su propiedad sin su consentimiento», en razón de que, sin esta salvedad, los individuos «no tendrían propiedad alguna» y «la perderían al entrar en sociedad, cuando el fin de entrar en ella era conservarla, lo cual es un absurdo demasiado grande para que lo sostenga nadie (McPherson, 2005, p. 247).

La idea de propiedad privada como atributo innato constituye la base de la subjetivación entendida como individuación, y asimismo sustenta la institución de un orden político: Los Estados y sus ejércitos existen para la defensa de la propiedad. El individualismo posesivo describe, entonces, la mentalidad y el comportamiento característicos del individuo que se forma (y deforma) en la dinámica cultural de la sociedad capitalista, y que, interiorizada, abraza la consigna: soy hombre porque soy propietario. Juan Pablo Castel ilustra la medida en que esa espiritualidad posesiva conduce al delirio y al crimen. Castel aspira a poseer absolutamente a Iribarne desde la certeza de que tiene un derecho natural a apropiársela en calidad de objeto de deseo codificado como *bien deseable*.

Según la ideología liberal del individualismo posesivo, las facultades humanas son propiedades que el individuo usa para acrecentar su propiedad; la capacidad de raciocinio, una de esas facultades, funciona como un instrumento al servicio de la eficacia en la realización de intereses. En ese sentido, la razón opera al idear estrategias de apropiación, a la vez que legitima medios y fines para procurarse la certeza de obrar con justicia.

La certeza es la seguridad de quien se asume poseedor de la verdad, de estar en lo correcto y actuar con claridad. De esa certidumbre a que arriba el razonador compulsivo se desgaja la arrogancia intelectual, una cualidad que Juan Pablo exhibe de principio a fin y que, en realidad, constituye una señal de estupidez, pues la inteligencia bien empleada debe servir al discernimiento. La *razón correcta* (orthos logos, ὀρθὸς λόγος), o el correcto uso de la razón, exige el juicio objetivo -epistémico- de la realidad material y el discernimiento prudencial ante la realidad social:

La virtud no solo es condición que se ajusta a la recta razón, sino la que acompaña a la recta razón. Y la recta razón en relación a esto es la Prudencia. Sócrates pensaba que las virtudes son razones (puesto que todas son formas de conocimiento científico) y nosotros que acompañan a la razón (Aristóteles, 2005, p. 200).

La razón correcta, o el correcto razonamiento, alude al uso sapiencial de la inteligencia humana que es integral; por ende, la razón que razona correctamente es la que se despliega integralmente sobre sus objetos de interés. *Integral* designa aquí a la condición humana en su realidad concreta, que comprende el cuerpo (y, por tanto, sensaciones) y la mente (sus facultades y operaciones: intelecciones, imaginaciones, deseos, etc.). La razón incorrecta, en cambio, consiste en el uso instrumental de la inteligencia humana, que, abandonada a la abstracción acaba en el delirio compulsivo del

individualismo posesivo, el cual determina la racionalidad como un instrumento para la dominación del mundo.

Sábato se aleja de la física y abraza la literatura porque estima que la ciencia moderna constituye el más conspicuo desarrollo de la vocación racionalista de traducir la realidad en fórmulas abstractas. El racionalismo que orienta la sensibilidad científicista vuelca sobre la realidad del mundo y del ser humano categorías que pretenden capturar la complejidad de lo real mediante una red de silogismos. Juan Pablo Castel representa a ese racionalista iluso y obseso que trastabilla en su intento de adecuar su circunstancia a su pensamiento:

El soliloquio puesto en boca del protagonista da forma también al estado de solipsismo en que vive Castel. Sus reflexiones están expuestas con lógica, frecuentemente deductiva, en encadenamiento silogístico. Con frecuencia el soliloquio de Castel, su búsqueda de razones lógicas, adopta la forma interrogativa, consiste en una serie de preguntas deliberativas a través de las cuales se desarrollan las dudas, las ansiedades de este espíritu torturado. Su manía de querer encontrar explicación a todos los actos de la vida, de reducir la realidad a un mero hecho intelectual, construye una barrera artificial entre sí mismo y el mundo y contribuye a aumentar su aislamiento (Gadsby, 1980, pp. 41-42).

¿Puede un razonamiento conducir al asesinato? Sí, porque el razonamiento, por sí mismo, es insuficiente para dar con la verdad. El razonador abstracto prescinde de la experiencia sensible que es la materia de la inteligencia, y del juicio moral que es la materia de la prudencia. Llega entonces a la certidumbre en el mismo movimiento en que distorsiona la realidad. Juan Pablo Castel determinó a María Iribarne como materia de apropiación; pero la sustancia de María no era materia inerte, sino subjetividad. La racionalización delirante de su celotipia y de sus raptos violentos derivaba de la incertidumbre respecto de la posesión de ese objeto inasible que era ella. La intolerable incertidumbre se resuelve en el asesinato tras la ilusoria certeza de que María lo engaña, y Castel no siente escrúpulos, pues razona desde la ideología del individualismo posesivo: Iribarne era suya, era una propiedad absoluta y por ello, estaba en su absoluto derecho de acabar con su existencia.

6. Conclusión

Bajo la sensibilidad ideológica del liberalismo capitalista contemporáneo, el racionalismo se vuelve una compulsión que destruye a quien lo abraza. La búsqueda obsesiva de certeza, característica de ese racionalismo, es una pulsión teratogénica porque carga el potencial de transformar a individuos en monstruos que destruyen a otros individuos. Separada de la prudencia y de la experiencia sensible, la razón abstracta del racionalismo produce nihilismo.

El túnel de Ernesto Sábato, con su estilo narrativo subjetivista y confesional, permite explorar oblicuamente las contradicciones de la modernidad y la condición humana alienadas por la ideología liberal del individualismo posesivo. El individuo empecinado y fúrico que Sábato encarna en Juan Pablo Castel sirve como espejo del fracaso de una cultura que cifra el éxito y el progreso en la dominación de la materia a través de la racionalidad instrumental, por la cual, los propios individuos se reconocen unos a otros como medios o instrumentos en función de determinados fines. La obsesión de certeza y control, ejercida mediante la racionalidad instrumental orientada a la apropiación, conduce a la destrucción del yo y del otro. El deseo del otro, que comienza con miradas aleatorias -la mujer que contempla un cuadro en la galería y el pintor que observa a esta mujer que mira- termina en catástrofe para ambos.

La obra que funda la carrera literaria de Sábato suma casi ocho décadas, pero conserva su actualidad y vigencia, porque trata temas que, en la sociedad del siglo XXI, permanecen irresueltos: el ensimismamiento individualista que frustra una comunicación auténtica; la insociable sociabilidad de la condición humana, agravada por las condiciones de una sociedad alienada y alienante; y la violencia normalizada por su despliegue cotidiano, pero que, en el límite, pone fin a una existencia incapaz de realizarse.

La crisis existencial de la que el existencialismo pretende dar cuenta es, en realidad, un epifenómeno de una crisis civilizatoria cuyas causas históricas y estructurales competen a un estilo de producción social de la existencia que privilegia el desarrollo económico entendido como enriquecimiento material, el cual no redundaría siquiera en beneficio de los individuos, sino de un modo de producción que coloniza las demás instituciones de la cultura, de tal forma tal que prospera en el mismo movimiento en que la sociedad se consume como ouroboros.

El túnel no es solo una metáfora literaria del encierro del protagonista, sino también una imagen que proyecta la crisis civilizatoria en la que se encuentra sumida la humanidad que el Renacimiento saludó como digna y llamada a enaltecerse a través del ejercicio de su libertad.

Bibliografía

- Aristóteles (2005). *Ética a Nicómaco* (Trad. José Luis Calvo Martínez). Alianza Editorial.
- Aristóteles (2017). *Política* (Trads. Julián Marías y María Araújo). Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Bueno, G. (1996). *El sentido de la vida: seis lecturas de filosofía moral*. Ediciones Pentalfa.
- Camus, A. (1995). *El mito de Sísifo*. Alianza Editorial.
- Cattaruzza, A. (2016). *Historia de la Argentina 1916-1955*. Siglo XXI Editores.
- Copi, I. M. (1976). *Introducción a la lógica*. EUDEBA.
- Copleston, F. (1996). *Historia de la Filosofía*. (Vol. 7). Ariel.
- Cottingham, J. (1987). *El racionalismo*. Ariel.
- Descartes, R. (2018). *Discurso del método para bien conducir la razón y buscar la verdad en las ciencias* (Trad. Pedro Lomba). Editorial Trotta. (Obra original publicada en 1637)
- Espinoza, M. (1995). René Thom: de la teoría de catástrofes a la metafísica. *Thémata. Revista de Filosofía* (14), 321-348.
- Forero, F. (2021). ¿Qué es alienación? Perspectivas para la actualización de un concepto del pensamiento social crítico. *Práxis Filosófica* (52), 206-223.
- Gadsby, A. (1980). *La influencia del existencialismo en las novelas de Ernesto Sábato* [Tesis de maestría, University of British Columbia]. University of British Columbia Open Collections. <https://open.library.ubc.ca/soa/cIRcle/collections/ubctheses/831/items/1.0094882>
- Hegel, G. W. F. (2006). *Fenomenología del Espíritu*. Pretextos. (obra original publicada en 1807)
- Hegel, G. W. F. (2024). *Ciencia de la lógica*. Universidad de Guadalajara. (obra original publicada en 1816)
- Heidegger, M. (1974). *El ser y el tiempo*. F.C.E. (obra original publicada en 1927)
- Kant, I. (1978). *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*. FCE.
- Kosík, K. (1967). *Dialéctica de lo concreto*. Grijalbo.
- Maher, E. (2014, 23 de octubre). Why I love: The Tunnel, by Ernesto Sábato. *The Irish Times*. <https://www.irishtimes.com>

- Marcuse, H. (1993). *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Planeta-Agostini.
- Marx, K. Tesis sobre Feuerbach. En Marx, C. y Engels, F. (2006). *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana (y otros escritos sobre Feuerbach)*. Fundación de Estudios Socialistas Federico Engels. (obra original publicada en 1888)
- Marx, K. (2008). *Contribución a la crítica de la economía política*. Siglo XXI Editores. (obra original publicada en 1859)
- Marx, K. (2012). *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. Alianza. (obra original publicada en 1852)
- McPherson, C. B. (2005). *La teoría política del individualismo posesivo*. Trotta.
- Mondolfo, R. (2007). *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. Siglo XXI Editores.
- Montoya, L. A. (1984). *Existencialismo y marxismo en el pensamiento de Sartre*. Universidad Nacional Federico Villarreal.
- Petersen, F. (1967). Sabato's "El Túnel": more Freud than Sartre. *Hispania* 50(2), 271-276.
- Petrea, M. D. (1986). *Ernesto Sábato: La Nada y la Metafísica de la Esperanza*. Porrúa.
- Piaget, J. (1999). *La psicología de la inteligencia*. Editorial Crítica.
- Predmore, J. R. (1981). *Un estudio crítico de las novelas de Ernesto Sábato*. Madrid: Ediciones Josué Porrúa Turanzas, 1981.
- Sábato, E. (1951). *Hombres y engranajes. Reflexiones sobre el dinero, la razón y el derrumbe de nuestro tiempo*. Emecé Editores.
- Sábato, E. (1964). *El escritor y sus fantasmas*. Aguilar.
- Sábato, E. (1970). *Heterodoxia*. Emecé.
- Sábato, E. (1982). *Uno y el universo*. Seix Barral.
- Sábato, E. (2005). *El túnel*. Cátedra.
- Sábato, E. (2011). *Antes del fin*. Seix Barral.
- Sánchez López, P. (2003). Hombres y engranajes: la crítica del racionalismo en Ernesto Sábato. *Bulletin Hispanique* 105(2), 425-446.
- Sartre, J. P. (1993). *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*. Altaya. (obra original publicada en 1943)
- Sartre, J. P. (2005). *El existencialismo es un humanismo*. Losada. (obra original publicada en 1946)
- Sartre, J. P. (1963). *Crítica de la razón dialéctica*. Tomo I. Losada.
- Virasoro, M. A. (1955). San Agustín y el existencialismo. *Universidad* (30), 229-258.