

EL CAMPO DE CONCIENCIA: PREPERSONALIDAD Y PRERREFLEXIÓN EN J. P. SARTRE

Nadie podía imaginar en el año 1936, fecha en que fué publicado el ensayo sobre *La trascendencia del Ego*, la importancia que esta obra primeriza podría llegar a tener para la comprensión del ulterior pensamiento de J. P. Sartre, ni la vertiente ontológica por la que se desarrollarían las tesis que con tanto vigor defendió en aquel momento.

Estudiar la conciencia, el cogito, hablar de trascendentalismo, fue siempre privativo de filosofías del conocimiento. Sin embargo, Sartre, aunque se inicia por este camino, continuará después por unos derroteros totalmente distintos. Pero este giro no podía producirse más que en un careo constante con las filosofías y los filósofos que habían constituido el humus de su pensamiento.

Si se nos pidieran nombres, tendríamos que dar, en primer lugar, el de *Husserl*, de cuya filosofía tuvo noticia Sartre a través de Raymond Aron en 1932, y cuyo estudio emprendió inmediatamente, animado por la consigna de «vuelta a las cosas», en la cual veía una respuesta a sus anhelos. Fruto de este contacto será la adquisición de un método, el método fenomenológico, por medio del cual podrá exponer de manera sistemática lo que hasta entonces no habían sido más que intuiciones injustificables, y, por otra parte, el «descubrimiento» de la noción de intencionalidad, lo cual supuso para él una auténtica iluminación: «Dadme un punto de apoyo y moveré el mundo». Este punto de apoyo fue para Sartre la intencionalidad, que, de procedimiento fenomenológico, pasará a ser una tesis ontológica ampliamente desarrollada por él. A partir de este momento podremos ver en Sartre a un fenomenólogo, quizá heterodoxo, pero a fuer-

za de querer ser ortodoxo. Contra Husserl irán dirigidos sus más duros ataques, desde dentro del campo de la fenomenología; no podría ser de otra manera, ya que la deuda contraída con Husserl era difícilmente salvable.

Y en segundo lugar, *Descartes*, el gran patriarca francés, cuya influencia ha llegado hasta nuestros días. La crítica que de él hace Sartre no ha sido suficiente como para acallar las voces de los que le acusan de permanecer prisionero en el cogito cartesiano.

En tercer lugar, y por muy extraño que pueda parecer, *Kant* y el trascendentalismo kantiano, que, a través de Husserl, se ha filtrado tanto en Heidegger¹ como en Sartre.

La dependencia de Sartre con respecto a estas corrientes de pensamiento, al igual que sus puntos de discrepancia, se irán manifestando a medida que avancemos en este trabajo, el cual comenzará por el principio, es decir, por la intencionalidad.

1. *La noción de intencionalidad vista por Sartre*

Es éste un punto realmente fácil de estudiar, ya que el propio Sartre, en un artículo escrito al calor de su primer contacto con la fenomenología², y muy posteriormente publicado, nos ha expuesto de manera tan clara como bella su concepción de la intencionalidad. Inmediatamente saltarán a la vista sus infidelidades con respecto al pensamiento de Husserl y las innovaciones que en él introduce, innovaciones que no son tales si tenemos en cuenta las convicciones a que Sartre estaba testarudamente aferrado antes de tomar contacto con la fenomenología³. También está presidido el artículo,

¹ Intencionadamente, y sin desconocer su influencia sobre Sartre, excluyo a Heidegger de esta lista por minimizarse su influjo en lo que al tema de la conciencia y el cogito se refiere. Evito también el calificar a Sartre de existencialista, respetando su deseo de ser considerado como un fenomenólogo —me refiero a la época en que está centrado este trabajo—: lo que podríamos llamar su «década fenomenológica», que va de 1934 a 1944.

² Sartre, J. P., *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*, Situations I, Gallimard, Paris, 1960, págs. 31-33. Publicado por primera vez en la N. R. F. en 1939.

³ Véase Beauvoir, S. de, *La force de l'âge*, Gallimard, Paris, 1960, págs. 46 y 194. «Se aferraba a salvar la realidad de este mundo; afirmaba su coincidencia exacta con el conocimiento que de ella tiene el hombre...».

y conviene no olvidarlo, por un profundo desprecio hacia la filosofía académica en que había sido formado. Pero pasemos a verlo sin más preámbulos.

«La comía con los ojos». Esta frase y otros muchos signos denotan suficientemente la común ilusión al idealismo y al realismo, según la cual conocer es comer... Todos hemos leído a Brunschvicg, Lalande, Meyerson. Todos hemos creído que el Espíritu-Araña atraía las cosas a su tela, las cubría de baba y las deglutía lentamente... Contra la filosofía digestiva del empirio-criticismo, del neokantismo, contra todo psicologismo, Husserl afirma infatigablemente que no podemos disolver las cosas en la conciencia... Pero Husserl no es en absoluto realista, el árbol que vemos no es un absoluto que después entraría en comunicación con nosotros... La conciencia y el mundo se dan al mismo tiempo: exterior por esencia a la conciencia, el mundo es por esencia, relativo a ella... Y es que Husserl ve en la conciencia un hecho irreductible que ninguna imagen física puede representar, salvo, quizá, la rápida y oscura imagen del estallido... *«Connaitre, c'est "s'éclater vers", s'arracher à la moite intimité gastrique pour filer là-bas, par-delà-soi, vers ce qui n'est pas soi»*. Al mismo tiempo, la conciencia se ha purificado; nada hay ya en ella, excepto un movimiento hacia afuera: ... si por un imposible entráseis «en» la conciencia, un remolino os envolvería y os arrojaría fuera, junto al árbol, en plena polvareda, pues la conciencia no tiene un «dentro»; no es más que el afuera de sí misma y esta huida absoluta, este rechazar ser sustancia, es lo que la constituye como conciencia... Ahora imaginemos una serie de estallidos que nos arranquen de nosotros mismos, que ni siquiera permitan a un «nosotros mismos» el solaz de formarse tras ellas⁴, sino que, por el contrario, nos lancen fuera, en medio de la seca polvareda del mundo, sobre la dura tierra, entre las cosas; imaginemos que somos arrojados de este modo, abandonados por nuestra propia naturaleza en medio de un mundo indiferente y hostil, y así captaremos el sentido profundo del descubrimiento que Husserl expresa en esta famosa frase: *Toda*

⁴ La llamada «vida interior» siempre le había horrorizado, y la Fenomenología le da pie para suprimirla: «... todo quedaba fuera (de la conciencia), las verdades, las cosas, los sentimientos, las significaciones y el propio yo...». Cfr.: Beauvoir, S. de, *ob. c.*, I. c.

conciencia es conciencia de algo. No necesitamos más para poner punto final a una filosofía inmanentista, donde todo se hace por compromisos e intercambios protoplasmáticos a través de una tibia química celular... Ser, dice Heidegger, es ser-en-el-mundo. Entendámoslo en sentido de movimiento. *Être, c'est éclater dans le monde, c'est partir d'un néant de monde et de conscience pour soudain, s'éclater-conscience-dans-le-monde*⁵. Por mucho que la conciencia intente recuperarse, coincidir consigo misma, se anonadaría. A esta necesidad de la conciencia de existir como conciencia de otra cosa que ella, Husserl la llama «intencionalidad».

¿Está Sartre todavía moviéndose dentro del campo de la filosofía del conocimiento? En las primeras líneas de este trabajo dejá-bamos entrever que este ámbito no iba a ser para él un centro de interés y, sin embargo, parece que va por este camino su concepción de la intencionalidad. Pues bien, oigámosle a él mismo: «Antes he hablado de conocimiento para hacerme entender mejor; la filosofía francesa, que nos ha formado, no conoce más que la epistemología. Pero para Husserl y los fenomenólogos⁶ la conciencia que tomamos de las cosas no se limita en absoluto al conocimiento. El conocimiento o «pura representación» no es más que una de las formas posibles de mi conciencia «de» este árbol; también puedo amarlo, temerlo, odiarlo... Odiar al Otro es una manera más de estallar hacia él, de descubrirlo». Husserl ha vuelto a instalar el horror y el encanto en las cosas. En vano buscaríamos nuestra intimidad, ya que, en último término, todo está fuera, incluso nosotros mismos. «Sólo podremos encontrarnos en ruta, en la ciudad, en medio de la gente, cosa entre las cosas, hombre en medio de los hombres»⁷.

No podríamos considerar este artículo de otra manera que como un manifiesto. Lo que de aquí en adelante haga Sartre será un desarrollo de lo que acaba de exponernos en forma casi poética. Y ésta es la razón de que hayamos seguido tan al pie de la letra su texto. Por otra parte, pese a las variaciones que introduce, no nos parece que esté tan lejos del auténtico espíritu de la Fenomenología, incluso

⁵ Obsérvese la diferencia con Heidegger.

⁶ *Pensemos sobre todo en Heidegger y Scheler.*

⁷ Sartre, *Situations*, I, o. c.

en ese último párrafo a través del cual resuena toda la apoteosis de la *Lebenswelt* husserliana.

Pero no podemos quedarnos aquí; es preciso ir a las obras sistemáticas para explicitar lo que implícitamente Sartre ha afirmado en su artículo: la vacuidad de la conciencia frente a la plenitud del mundo.

2. *El campo de la conciencia: trascendentalismo y vacuidad*

El título de este apartado corresponde a la conclusión a que ha de llevarnos el ensayo de Sartre sobre «*La trascendencia del Ego*»⁸, conclusión que pasará a ser tesis de la que nunca renegará, aunque posteriormente la considere insuficiente para refutar ciertas hipótesis, como puede ser la del solipsismo, que en este primer momento creía poder refutar con este mero instrumento.

Su procedimiento, como dice el subtítulo del ensayo, será el de la descripción fenomenológica; su hipótesis a demostrar: que el papel de un Yo como polo unificador de las vivencias y constitutivo de un campo trascendental es no sólo innecesario, sino también nocivo.

En busca de un fundamento para su planteamiento, acude a Kant y le interroga acerca del status del «Yo pienso», dentro de su sistema. Aun concediéndole que dicho «Yo» *debe poder acompañar a todas nuestras representaciones*⁹ —lo cual es una cuestión de derecho—, parece preciso comprobar si *de hecho* ese «Yo pienso» las acompaña. Por otra parte, parece también necesario que examinemos si ese «Yo» es el unificador de nuestros momentos de conciencia.

Pues bien, *teniendo esto en cuenta*, nos encontramos con que para Kant el Yo trascendental no es más que el conjunto de condiciones necesarias para la existencia de una conciencia empírica, por lo cual «hacerlo real», convertirlo en compañero inseparable de cada uno de nuestros momentos de conciencia, equivale a situarse en un punto de vista radicalmente distinto del de Kant, que nunca se pre-

⁸ Sartre, J. P., *La Transcendance de l'Ego*, Vrin, Paris, 1965. En adelante lo citaremos como *Ego*.

⁹ Cfr. Kant, *Critique de la Raison Pure*. Trad. de Tremesaygues-Pacaud, P. U. F., Paris, 1968. *Analytique transcendentale*. Par. 16. *De l'unité originellement synthétique de l'aperception*, pág. 110.

ocupó por deducir la manera en que la conciencia empírica se constituye de hecho. Y sobre la cuestión de hecho debe instruirnos la fenomenología, la cual, si pretende ponernos en presencia de la cosa misma, parece que lo que tiene que juzgar son las cuestiones de hecho. Husserl llega a la conciencia trascendental por medio de la reducción, y afirma que por este procedimiento dicha conciencia es accesible a cada uno de nosotros; no es ya en Husserl un conjunto de condiciones lógicas, sino un hecho absoluto. «Por nuestra parte —dice Sartre—, creemos de buen grado que existe una conciencia constituyente; estamos persuadidos como él (Husserl) de que nuestro yo físico y psicofísico es un objeto trascendente que debe caer bajo el golpe de la epojé. Pero nuestra pregunta es la siguiente: ¿no basta con ese yo psíquico y psicofísico? ¿Todavía hay que desdoblarlo en un Yo trascendental, estructura de la conciencia absoluta?»¹⁰.

Contra Kant y contra el Husserl maduro, acude Sartre al Husserl de la primera época, en la cual éste admitía que el Yo era una producción sintética y trascendente de la conciencia¹¹. ¿Por qué en la época de madurez retrocede a la tesis clásica del Yo trascendental?¹². Moviéndonos en el terreno de la pura descripción fenomenológica, parece evidente que cuando yo sumo «dos más dos igual a cuatro» no necesito acudir a ningún principio trascendental y subjetivo de unificación; el objeto es trascendente a las conciencias que lo captan, y en él precisamente es donde está la unidad¹³. Pero con esta afirmación nos estamos reduciendo a la instantaneidad, y la pregunta que a continuación se nos plantea es la de cómo se unifica el flujo de la conciencia en su duración. Recurriendo de nuevo al Hus-

¹⁰ *Ego*, págs. 18-19.

¹¹ Recurre Sartre a dos obras en concreto: las *Investigaciones lógicas* y las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*.

¹² No estaría de más recordar que Husserl, durante mucho tiempo, experimentó una gran reserva con respecto a Kant, al cual había conocido a través de Brentano. Pero su posición variará con el tiempo, hasta llegar a reconocer en Kant a uno de los grandes precursores de la Fenomenología lo cual explica hasta cierto punto que aceptara la hipótesis del Yo trascendental.

¹³ El sentido en que Sartre usa los términos *trascendental* y *trascendente* es más husserliano que kantiano. Pero así como el término «trascendente» lo seguirá utilizando constantemente como correlativo de la intencionalidad, en *El Ser y la Nada* prescinde del término «trascendental», lo cual no evita un claro trascendentalismo en su concepción de la conciencia.

serl de la primera época, vemos cómo en sus *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo* esta unificación se lleva a cabo sin recurrir al poder sintético de un Yo¹⁴. «Por otra parte, la individualidad de la conciencia proviene, evidentemente, de su propia naturaleza. La conciencia no puede estar limitada (como la sustancia en Spinoza) más que por sí misma. Por lo tanto, constituye una totalidad sintética e individual enteramente aislada de las demás totalidades del mismo tipo y el Yo no puede ser más que una expresión (y no una condición) de esta incomunicabilidad e interioridad de las conciencias. Por lo tanto, podemos responder sin dudar: la concepción fenomenológica de la conciencia inutiliza el papel unificante e individualizante del Yo. Es la conciencia, por el contrario, la que hace posible la unidad y personalidad de mi yo¹⁵. Por lo tanto, el Yo trascendental no tiene razón de ser. «El Yo trascendental, además de superfluo, es nocivo, es la muerte de la conciencia»¹⁶. ¿Por qué este radicalismo? La explicación que podemos hallar en Sartre es la siguiente: la existencia de la conciencia es un absoluto¹⁷, porque la conciencia es conciencia de sí misma. Toma conciencia de sí en tanto que es conciencia de un objeto trascendente; es decir, que a este nivel la conciencia de conciencia *no es posicional* de sí misma, y por eso se llamará conciencia de primer grado o irreflexiva¹⁸. Hacer del Yo su habitante supone introducir en ella un centro de opacidad. Así como Husserl reprocha a Descartes la sustancialización del sujeto, Sartre reprocha a Husserl la fijación de la conciencia como mónada¹⁹. «... si el Yo es una estructura necesaria de la con-

¹⁴ Husserl, E., *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Trad. de Henri Dussort. P. U. F., Paris, 1964. Parágrafo 39: «La double intentionnalité de la rétion et la constitution du flux de la conscience», págs. 105-109. Cfr. también: Suplemento VIII: *Double intentionnalité du courant de la conscience*, págs. 155-158.

¹⁵ *Ego*, pág. 23. Cfr. también el apartado sobre la *Ipseidad de la conciencia* en este trabajo.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Cfr. Sartre, *L'Être et le Néant* (en adelante *E. N.*). Gallimard, Paris, 1948. Introducción, pág. 23. Allí explica Sartre en qué sentido la conciencia es un absoluto.

¹⁸ Cfr. Introducción a *E. N.*, págs. 16-23.

¹⁹ Bubner, R. B., *Phänomenologie, Reflexion und Cartesianische Existenz. Zu J. P. Sartres Begriff des Bewusstseins*, Heidelberg, 1964.

ciencia, este yo opaco es elevado al rango de absoluto. Hémos, pues, en presencia de una mónada»²⁰.

La tesis que contra Husserl se propuso demostrar Sartre, y que posteriormente permanecerán invariables, aunque más desarrolladas, son las siguientes:

a) El campo trascendental se hace impersonal o prepersonal. carece de un Yo.

b) El yo pienso puede acompañar a nuestras representaciones porque aparece sobre un fondo de unidad, unidad que no sólo no ha creado él, sino que es ella lo que posibilita su aparición.

3. *Del pseudocogito al cogito reflexivo*

La cuestión que nos interesa ahora es la de saber cómo aparece ese yo que —cuestión de hecho— siempre captamos en un pensamiento concreto y, a la vez, trascendiendo a todos los pensamientos.

Partimos de la base de que todos los autores que han descrito el *cogito* lo han considerado como una operación reflexiva; es decir, una operación de segundo grado. Este cogito se realiza por una conciencia dirigida sobre sí misma y tomándose como objeto. Estamos en presencia de dos conciencias, una de las cuales lo es de la otra. Al parecer, hay una conciencia que dice: «Yo pienso», y que no es ella precisamente la que piensa, o que más bien no pone su pensamiento por medio de este acto tético. ¿Qué modificaciones ha experimentado, pues, la conciencia al pasar al grado de la reflexión? Para Husserl esta modificación consiste en pasar de la actitud natural a la actitud fenomenológica. Y Sartre se pregunta: «¿Es preciso limitar esta modificación a una pérdida de la ingenuidad? ¿No sería lo esencial del cambio la aparición del Yo?»²¹. Si queremos reflexionar sobre nuestros momentos de conciencia irreflexiva (que al no ser tética de sí misma deja un recuerdo no-tético), nos damos cuenta de que para reconstruirlos es preciso que acudamos a los que en esos momentos fueron objetos de nuestra conciencia, todo ello sin perderla de vista y haciendo un inventario no-tético de su contenido.

²⁰ *Ego*, págs. 25-26.

²¹ Sartre, *Ego*, págs. 29-30.

«No hay un Yo en el nivel prerreflexivo. Cuando corro detrás del tranvía, cuando miro la hora, cuando me absorbo en la contemplación de un retrato, no hay un Yo. Hay conciencia del tranvía-delante-para-ser-cogido, etc., y conciencia *no-posicional de la conciencia*—que es lo que Sartre denomina como pseudo-cogito—²². El yo aparece en la reflexión como trascendiendo todos los momentos de conciencia y no de una manera concreta. Sartre está de acuerdo con Husserl en que la certeza del acto reflexivo proviene de que en él captamos la *conciencia* sin facetas, sin perfiles (sin «*abschattungen*»); pero no es esto lo que ocurre con el «Yo» del «Yo pienso», el cual «no es objeto de una evidencia ni apodíctica ni adecuada. No es apodíctica porque al decir «Yo» afirmamos mucho más de lo que sabemos. No es adecuada porque el Yo se presenta como una realidad opaca, cuyo contenido habría que desarrollar»²³. Lo cual equivale a decir que el Yo se tiene que captar por perfiles, al igual que cualquier otro objeto. «Además, si el Yo forma parte de la conciencia, nos encontramos con que existen dos «Yo»: el de la conciencia reflexionante y el de la conciencia reflejada. Fink, el discípulo de Husserl, conoce incluso un tercer Yo, el de la conciencia trascendental liberado por la epojé... Para nosotros este problema es sencillamente insoluble, ya que no es admisible que se establezca una comunicación entre el Yo reflexivo y el Yo reflejado si son elementos de conciencia reales ni, por supuesto, que se identifiquen finalmente en un Yo único»²⁴. Y, en consecuencia:

- a) El Yo es un existente que se da como trascendente.
- b) Se nos entrega en una intuición especial, que lo capta detrás de la conciencia refleja de manera siempre inadecuada.
- c) Sólo se nos da con ocasión de un acto reflexivo, en el cual aparece como objeto nuevo y trascendente.
- d) «El Yo trascendente debe caer bajo el golpe de la reducción fenomenológica. El Cogito afirma demasiado. El contenido cierto del «pseudocogito» no es «yo tengo conciencia de esta silla», sino «hay conciencia de esta silla». Este contenido es suficiente para constituir

²² *Ego*, pág. 32.

²³ *Ego*, pág. 35.

²⁴ *Ego*, pág. 36. Cfr. Spiegelberg, H., *The Phenomenological Movement*. Martinus Nijhoff. The Hague, 1965. Vol. II, págs. 479-484.

un campo infinito y absoluto para las investigaciones de la fenomenología»²⁵.

Dicho lo cual, Sartre se dispone a abordar el estudio de este campo prerreflexivo, utilizando como único hilo conductor a la intencionalidad. Abandona el terreno de la epistemología para lanzarse a construir una ontología, y de ahí la importancia de este ensayo, que constituye el único lazo de unión entre la tradicional epistemología y la ontología fenomenológica de Sartre. En «La trascendencia del Ego» ha liberado un campo a la investigación fenomenológica; la conciencia translúcida y vacía tendrá que ser caracterizada en su relación con el ser. Fenomenología y ontología irán de la mano de ahora en adelante. Sin embargo, los lazos con el pasado no están tan rotos como Sartre habría querido.

4. *Intencionalidad y ontología*

Desde el momento en que afirmamos que *toda conciencia es conciencia de algo*, estamos abocados a la ontología, en la visión sartreana. La vocación ontológica de la Fenomenología es innegable; aunque Husserl no llegara nunca a hacer una ontología como tratado del ser, esta vocación es palpable en él; las razones que tuviera para no hacerla nos son desconocidas. Y en Sartre este salto es inevitable desde el momento en que sitúa todo fuera de la conciencia.

Sin embargo, vamos a poder observar un enorme círculo en el punto de partida, círculo que consiste en un doble uso, a la vez tético y metodológico, de la noción primera de intencionalidad. Se pregunta G. Varet²⁶: ¿Cómo es que la intencionalidad (procedimiento fenomenológico) puede impulsar a la intencionalidad (tesis ontológica) hasta hacerla salir fuera de la subjetividad intencional del cogito?²⁷ Sartre lo hace con una gran facilidad y economía de medios. Atendamos a su descripción.

²⁵ *Ego*, pág. 37.

²⁶ Varet, G., *L'ontologie de Sartre*. P. U. F. Paris, 1948, pág. 35.

²⁷ Hay que poner un gran cuidado en la utilización de términos que, como «subjetivo» y «objetivo», tienen un contenido epistemológico muy concreto y que en Sartre aparecen en raras ocasiones. La intencionalidad, tesis ontoló-

Toda conciencia, como lo ha mostrado Husserl, es conciencia de algo. Esto significa que no existe una conciencia que no sea posición de un objeto trascendente, es decir, que la conciencia carece de un contenido propio. La expulsión de las cosas fuera de la conciencia pone de manifiesto su verdadera relación con el mundo, «es decir, que la conciencia es conciencia posicional del mundo»²⁸. Y éste es el «fenómeno» tal como aparece: la conciencia como pura vacuidad en tanto que no es conciencia más que siendo conciencia de algo. Este fenómeno es un hecho absoluto o un absoluto-relativo, como le llama Sartre²⁹. La conciencia aparece vertida hacia un mundo, es intencional; pero precisamente en tanto que intencional, es decir, posicional de algo que no es ella, es también para sí misma una existencia radicalmente vivida, implícitamente tética de sí misma³⁰. Por una parte³¹, la existencia de la conciencia es un hecho absoluto —por ser consciente de sí misma, su tipo de existencia es el de ser conciencia de sí—. «Y por ser un absoluto de existencia y no de conocimiento, escapa a la famosa objeción según la cual un absoluto conocido ya no es un absoluto, porque se convertiría en relativo al conocimiento que de él tenemos»³². Y este absoluto es el sujeto de la más concreta de las experiencias: «Es como *existencia* y no como conocimiento la manera en que la conciencia posee esa intermediación para sí misma que la convierte en un *cogito* desde el estadio prerreflexivo»³³. Y por no ser primitivamente reflexiva, sino intencional, siempre indica un «hacia», un ser situado más allá de ella; para ser conciencia necesita un objeto intencional y el *ser* señalado

gica, le permite evitar los escollos de la epistemología y su infinita necesidad de fundamentación: «Debemos abandonar la primacía del conocimiento si queremos fundamentar el conocimiento mismo».

²⁸ Sartre, *E. N.*, pág. 18.

²⁹ Es relativo porque el aparecer implica que algo se aparezca a alguien, pero no en el sentido del *Erscheinung* kantiano, que es doblemente relativo porque indica un ser por detrás de él, que sería el verdadero absoluto.

³⁰ Podemos ir comprobando que la conciencia prerreflexiva, aunque Sartre la califique en alguna ocasión de «impersonal», no puede situarse en el mismo nivel que el «Ello» freudiano, sede de toda una serie de pulsiones. Cfr. *Ego*, páginas 78-79.

³¹ Cfr. *Ego*, págs. 23-24.

³² Sartre *E. N.*, pág. 23.

³³ Varet, *Ob. c.*, pág. 88.

es el ser del objeto intencional. La existencia, pues, es entendida como intencionalidad vivida. «Y en el seno de esta trascendencia única se revela ya una doble dimensión de explicitación: cosa y conciencia, pese a todo indiscernibles en el fenómeno. Bien entendido que mientras no se supere este plano fenoménico la cosa no es todavía más que del orden de lo «preontológico» y la conciencia, totalmente adherida a la cosa, pertenece aún al campo «prerreflexivo»³⁴.

Pero es la conciencia prerreflexiva intencional la que hace la reflexión posible: «... il y a un cogito *préréflexif* qui est la condition du cogito cartésien». Pero si el cogito es una operación de segundo grado, ¿cómo es posible que la conciencia prerreflexiva sea conciencia de sí misma? ¿No nos encontramos en un círculo? La respuesta de Sartre es que pertenece a la naturaleza de la conciencia el existir en círculo³⁵, y lo expresa en estos términos: «Toda existencia consciente existe como conciencia de existir», por eso no es posicional la conciencia primaria de conciencia, porque ella y la conciencia de que es conciencia son una y la misma cosa. Por eso, para referirse a esta conciencia no posicional de sí, pondrá en adelante entre paréntesis la preposición «de», intentando así aventar el último rescoldo que pudiera sugerirnos una idea de «conocimiento» al referirse a ella. «*Cette conscience (de) soi, nous ne devons pas la considérer comme une nouvelle conscience, mais comme le seul mode d'existence qui soit possible pour une conscience de quelque chose*»³⁶.

Caracterizada la conciencia de esta manera, ¿qué status se le va a conceder al ser de su objeto intencional? Sartre zanja esta cuestión por medio de lo que él llama «prueba ontológica», que consiste en partir del cogito prerreflexivo y seguir el hilo conductor de la intencionalidad para llegar a la afirmación de que la conciencia implica en su ser un ser que trascienda la esfera del puro aparecer, es decir, «transfenomenal». Con palabras suyas: «Decir que la conciencia es conciencia de algo, equivale a decir que debe producirse como revelación-revelada de un ser que no es ella y que se da como existiendo ya cuando ella lo revela... Bien entendido que este ser no

³⁴ *Ibid.*

³⁵ En este y en otros muchos momentos podemos notar la profunda huella que la reciente lectura de Hegel dejó en Sartre. A ello nos referiremos de nuevo más adelante.

³⁶ *E. N.*, pág. 20.

es otro que el ser transfenomenal de los fenómenos y no un ser noumenal que se escondería tras de ellos... Ella (la conciencia) exige simplemente que el ser de lo que aparece no exista solamente en tanto que aparece³⁷. El *esse est percipi* berkeleyano carece de sentido para Sartre; y Husserl, al hacer del noema un ideal correlativo de la noesis, está incurriendo igualmente en idealismo, por lo cual se hace acreedor de la misma crítica que Sartre hace a Berkeley.

Quedan así delimitadas dos regiones del ser: la del ser Para-sí o conciencia y la del ser En-sí transfenomenal. Pero no nos equivoquemos creyendo que entre ellas existe una separación radical. La conciencia y el fenómeno son dos abstracciones; si partiéramos de la existencia de la conciencia por un lado y de la del ser en-sí por otro, llegaríamos a un punto muerto, al igual que Descartes cuando quiso explicar las relaciones entre el alma y el cuerpo partiendo de su estudio por separado. Si comenzamos por lo abstracto, con los elementos aislados por el análisis, no podremos lograr una síntesis que comprenda todos los momentos de ese análisis. «Lo concreto no podrá ser otra cosa que la totalidad sintética, de la cual tanto la conciencia como el fenómeno no son más que momentos. Lo concreto es el hombre en el mundo que Heidegger, por ejemplo, designa con el nombre de «ser-en-el-mundo»³⁸.

5. Estructuras inmediatas del Para-sí. Meontología

No podemos estudiar estas estructuras si no es partiendo de la totalidad concreta en que hombre y mundo están englobados. Tenemos que partir del hombre-en-el-mundo y, estudiando sus conductas, podremos caracterizar tanto al hombre, como al mundo, como las relaciones que los unen. Sería absurdo comenzar el estudio por lo irreflexivo, ya que, siendo una abstracción, en vano intentaríamos aprehenderlo directamente. «Lo puro irreflexivo es tan inaccesible al filósofo como lo puro trascendental»³⁹.

³⁷ Cfr. *E. N.*, págs. 28-29.

³⁸ *E. N.*, págs. 37-38.

³⁹ Jeanson, F., *Le problème moral et la pensée de Sartre*. Éditions du Seuil. Paris, 1965, págs. 122-123.

Sartre orienta su estudio hacia el análisis de determinadas conductas elegidas no tan al azar como él quisiera hacernos ver⁴⁰. La primera es la de *interrogar*; la interrogación parte en busca del ser, pero nos conduce ante un nuevo componente de lo real: el *no-ser*, y su correlativo, la *negación*. A idéntico resultado nos lleva el análisis de la conducta de *destrucción*. En este momento se hace necesario determinar qué es la *Nada*. Para ello entra en diálogo con Hegel y con Heidegger; manifiesta su acuerdo con Hegel cuando afirma que el Espíritu es lo negativo, pero se niega a admitir el paso meramente lógico de la nada al ser, y con Heidegger afirma que la nada se puede captar en la realidad⁴¹. El origen de la nada está en la conciencia humana: «*L'être par qui le Néant vient au monde doit être son propre Néant*»⁴². Y para que esto sea así, el hombre debe ser *libertad*. «*La liberté c'est l'être humain mettant son passé hors de jeu en sécrétant son propre Néant*»⁴³. Y de esta nada que es la libertad, el hombre toma conciencia en la angustia; la libertad que se nos descubre en la angustia puede caracterizarse como una nada que se insinúa entre los motivos y el acto; el pasado no es suficientemente fuerte como para determinarnos a obrar de cierta manera, pero tampoco el futuro lo es: la angustia se manifiesta igualmente ante el *futuro*, ante lo *posible*, ante el *valor* (*la valeur*). Cada uno hace su futuro, hace posibles sus posibles, mantiene en el ser a los valores. Ante esta horrible responsabilidad, el hombre puede huir; pero ésta es una huida de lo que uno mismo es y nos hace caer en la mala fe, que consiste en identificar las dos propiedades del ser humano —facticidad y trascendencia—, no siendo la identidad un principio de la realidad humana, sino del ser-en-sí. «Este excursus no tiene otro fin que el de ponernos en condiciones de interrogar al cogito sobre su ser y proveernos del instrumento dialéctico que nos permita encontrar en el mismo cogito el medio de evadirnos de la instantaneidad hacia la totalidad de ser que constituye la realidad

⁴⁰ Cfr. Marcuse, H., *Ética de la Revolución*. Taurus, Madrid, 1969, págs. 60-69. Riu, F., *Ensayos sobre Sartre*. Monte Ávila Editores. Caracas, 1968, págs. 37-59.

⁴¹ No podríamos entrar aquí a explicar la distinción que existe entre el *Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr nichts* heideggeriano y el «cómo viene la nada al mundo y a las cosas» sartriano.

⁴² *E. N.*, pág. 59.

⁴³ *E. N.*, pág. 64.

humana»⁴⁴. Esto que acabamos de decir nos lleva a la conclusión de que la conciencia «a la vez y en su ser, es lo que no es y no es lo que es»⁴⁵.

Hémos, pues, de nuevo remitidos al terreno del cogito para interrogarlo sobre sus estructuras. Frente a la «Egología» construida por un Husserl, lo que Sartre va a hacer es una gigantesca «Meontología», tratado de la nada de la conciencia. Nada que, como dice Thévenaz: «... no es el no-ser metafísico de Parménides, una nada absoluta; es una nada fenomenológica o trascendental, es decir, no definida en sí misma, sino en su relación con el ser, caracterizada por la reducción que de él la despega y por la intencionalidad que en él la imbrica (siendo despegue e intencionalidad el anverso y el reverso de la nadificación)»⁴⁶.

Es preciso interrogar al cogito. «*Mais le cogito ne livre jamais ce qu'on lui demande de livrer*». Descartes le interrogó sobre su aspecto funcional: «Yo dudo, yo pienso», y, por haber querido pasar sin hilo conductor de ese aspecto funcional a la dialéctica existencial, cayó en el error sustancialista. Husserl, instruido por este error, se limitó a permanecer de modo timorato en el plano de la descripción funcional. Por este hecho, no superó nunca la pura descripción de la apariencia en tanto que tal; se encerró en el cogito, y merece que se le califique, a pesar de sus negativas, de fenomenista más que de fenomenólogo; y su fenomenismo bordea a cada instante el idealismo kantiano: «*A vrai dire, il faut partir du cogito, mais on peut dire de lui, en parodiant une formule célèbre, qu'il mène à tout à condition d'en sortir*»⁴⁷. Hay que volver a la conciencia no tética (de) sí, a su descripción, para ver en qué sentido «es lo que no es y no es lo que es».

A propósito de la conciencia, dice Sartre en la introducción a *El Ser y la Nada*, que su ser es un ser «*pour lequel il est dans son être, question de son être*»⁴⁸. Lo cual quiere decir que la conciencia

⁴⁴ E. N., pág. 116.

⁴⁵ E. N., pág. 111.

⁴⁶ Thévenaz, P., *De Husserl à Merleau-Ponty*. Éditions de la Baconnière. Neuchâtel, 1966, pág. 84.

⁴⁷ E. N., págs. 115-116.

⁴⁸ En este pasaje Sartre se cita a sí mismo de manera incompleta; debería terminar «... en tant que cet être implique un être autre que lui». Y éste es el ser transfenomenal del fenómeno. Cfr. E. N., pág. 29.

no coincide consigo misma en una adecuación plena, adecuación que se cumple en el ser en-sí, lleno de sí mismo, sin el menor vacío ni fisura, plenitud total. La conciencia, por el contrario, no puede ser definida como adecuación. El ejemplo que pone Sartre para ilustrar esta inadecuación es el de la creencia; ¿qué es la creencia?, conciencia (de) creencia, la cual es a su vez creencia. En esta definición vemos que no hay adecuación, existe una fisura casi imperceptible, cada término pasa al otro aun sin dejar de ser él. Creencia y conciencia (de) creencia son un mismo ser; pero cuando queremos captarlo, nos encontramos frente a una díada fantasma existente en el seno del cogito pre-reflexivo, díada cuya característica consiste en que cuando queremos captar el reflejo caemos en el reflectante y viceversa. La existencia objetiva del reflejo-reflectante, si la aceptamos tal y como se da, nos obliga a concebirla de un modo muy diferente al en-sí: «*Une dualité qui est unité, un réflet qui est sa propre réflexion*»⁴⁹. El «quid» de la cuestión está en que la conciencia prerreflexiva es conciencia (de) sí, y es precisamente este «sí» la noción que vamos a tener que estudiar, ya que él define el ser mismo de la conciencia:

- 1.º El «sí» es por naturaleza reflexivo, como lo indica la sintaxis.
- 2.º Por este carácter reflexivo resulta impropio aplicarlo al en-sí⁵⁰.
- 3.º Indica una relación del sujeto consigo mismo, relación que supone una dualidad:
 - a) Porque el «sí» no es el sujeto, sino que se refiere a él.
 - b) Porque el sujeto no puede ser sí, ya que, si lo fuera, coincidiría consigo y ya no sería «sí»; pero tampoco puede no serlo, pues el sí se refiere al propio sujeto.
 - c) Por lo tanto, «el sí representa una distancia ideal en la inmanencia del sujeto con relación a sí mismo, una manera de *no ser su propia coincidencia*, de escapar a la identidad al mismo tiempo que la afirma como unidad... Es lo que llamaremos *presencia a sí*»⁵¹.

⁴⁹ E. N. pág. 118.

⁵⁰ Se habrá observado cómo Sartre toma de Hegel todo un elenco terminológico variando completamente los significados. A este respecto puede resultar provechosa la lectura del libro de Klaus Hartmann, *Grundzüge der Ontologie Sartres in ihrem Verhältnis zu Hegels Logik*, Walter de Gruyter, Berlín, 1963.

⁵¹ E. N., pág. 119.

Pues bien, esta distancia ideal, esta fisura, es lo negativo puro. «El ser de la conciencia, en tanto que conciencia, consiste en existir a distancia de sí como presencia a sí, y esta distancia nula que el ser lleva en su ser es la Nada»⁵².

Ahora bien, aun concediendo que el para-sí no pueda coincidir consigo, que sea nada, en cierta medida *es*. Y *es* en tanto que hay algo en él de lo que no es fundamento: su *presencia en el mundo*. El hombre, por ser libertad, está obligado a dar un sentido a la situación en que se encuentra colocado; pero lo que no puede es elegir esa situación. Y este hecho de aparecer en el mundo sin ser fundamento de la propia aparición es lo que constituye la primera de las estructuras del Para-sí: la *Facticidad*.

Pero sigue siendo «para-sí», intentando coincidir consigo. La distancia de sí a sí no se salva, y esa distancia, que es una nada, es lo que al para-sí le falta para ser «sí». Es, por tanto, una carencia, pero carencia de algo tan esencial que le define. Esta carencia es lo que Sartre denomina *Valor*, la segunda de las estructuras de la conciencia, que no es ni más ni menos que ese «sí» que la conciencia persigue sin lograr alcanzar.

Y lo que a cada Para-sí concreto le falta para lograr ser su «sí», «*ce qui se donne comme le manquant propre de chaque pour-soi précis et à aucun autre, c'est le Possible du pour-soi*»⁵³. Lo posible es la tercera de las estructuras del Para-sí. A cada para-sí concreto le falta una cierta coincidencia consigo; pero la presencia de aquello con lo que debería coincidir para ser «sí» le acosa, y esto que le falta debe pertenecer también al ámbito del para-sí. El deseo que se colma, la sed que se apaga, no son una imagen feliz de lo que esta coincidencia constituiría, ya que la decepción que sigue a estas satisfacciones nos pone de manifiesto cuán evanescente es la coincidencia consigo a que esas satisfacciones llevan.

«*Ce néant qui sépare la réalité humaine d'elle même est à la source du temps... L'être par delà lequel le Pour-soi projette la coïncidence avec soi c'est le monde ou distance d'être infinie par delà laquelle l'homme doit se réjoindre à son possible. Nous appellerons «Circuit de l'ipseité» le rapport du pour-soi avec le possible qu'il est*

⁵² E. N., pág. 120.

⁵³ E. N., pág. 140.

-et «monde» la totalité de l'être en tant qu'elle est traversée par le circuit de l'ipseité»⁵⁴. La ipseidad, desplegándose en el tiempo, es la estructura que permite al para-sí personalizarse prescindiendo de la posesión de un Yo o un Ego. Su estudio nos ayudará a resolver una serie de problemas que dejamos pendientes en los primeros apartados, y ésta es la razón de que lo emprendamos con más minuciosidad que el de las demás estructuras.

6. Ipseidad de la conciencia

Comenzaremos por esquematizar brevemente los grados de conciencia que el análisis fenomenológico de Sartre permite distinguir, con el objeto de llevar de nuevo nuestro tema a sus cauces, muchas veces desbordado por la riqueza de pensamiento de nuestro autor. Para ello seguiremos a Sylvie Le Bon⁵⁵, cuyas indicaciones son preciosas a la hora de acometer el estudio de la obra filosófica de Sartre. Con ella discernimos tres grados de conciencia:

a) Un *primer grado* a nivel de conciencia irreflexiva, no posicional de sí, ya que es conciencia (de) sí en tanto que conciencia de un objeto trascendente.

b) Un *segundo grado*: la conciencia reflexionante no es posicional de sí misma, pero lo es de la conciencia reflejada.

c) Un *tercer grado*, que es un acto tético de segundo grado, por el cual la conciencia reflexionante se convierte en posicional de sí.

Por otra parte, es preciso hacer una aclaración acerca de la triplicidad de términos con que la lengua francesa cuenta para designar al Yo, triplicidad que le sirve a Sartre para hacer la siguiente distinción: por medio del «*Je*» designa la personalidad en su aspecto activo; por «*Moi*» entiende la totalidad concreta psicofísica de la misma personalidad. Y el *Ego* —utilizado al igual que en español en el lenguaje científico— estaría constituido por el «*Je*» y el «*Moi*», que son sus dos facetas⁵⁶. Englobados, pues, bajo el término más

⁵⁴ E. N., pág. 146.

⁵⁵ Le Bon, Sylvie, *La transcendance de l'Ego*, pág. 29, nota 29. Su amistad con Sartre y su profundo conocimiento de la obra de éste constituyen la mejor garantía de su fiabilidad.

⁵⁶ *La Psyché*, obra que Sartre no llegó a publicar, desarrollaba este tema.

amplio de Ego, fueron desterrados del campo de la conciencia, pero quedaba planteado el problema de la personalización de ese campo, rigurosamente personal en Husserl y que Sartre caracterizaba como impersonal. En aquel momento seguimos con atención, e incluso con complacencia, sus pasos hacia la eliminación del Ego trascendental, que en la obra de Fink había llegado a proliferar en una trinidad de Egos⁵⁷. La conciencia no necesita un Ego unificador, ya que se unifica en su fluir del mismo modo que una melodía. Y el campo psíquico queda organizado de esta manera al margen de la conciencia: el «Ego» se define como la unidad de los estados, de las acciones y —facultativamente— de las cualidades; el «Je» y el «Moi» son dos aspectos de una misma realidad, cuya distinción es meramente funcional, por no decir gramatical⁵⁸. El Ego no unifica los momentos de conciencia. Existe una unidad *inmanente* de estas conciencias, que es el flujo de la conciencia, constituyéndose a sí misma como unidad de sí misma y una unidad *trascendente* de los estados y las acciones, que es el Ego, unidad de unidades trascendentes, siendo él mismo trascendente. Aparece a nivel de reflexión, pero no como constituyente, sino como constituido por la ciencia reflexiva como unidad trascendente de *lo psíquico*⁵⁹. A lo psíquico o vida psíquica pertenecen las *cualidades* (conjunto de virtualidades, potencias, que constituyen nuestro carácter y hábitos en el sentido del vocablo griego «*exis*»), los *estados* (unidad de vivencias de un determinado tipo —pueden ser de amor, odio, etc.—, que de por sí se dan como momentos aislados de conciencia, pero que al ser unificadas se manifiestan como algo pasivo) y las *acciones* (que no son meros actos, sino que llevan consigo una disposición de medios para alcanzar ciertos fines, y en este sentido pueden llamarse «empresas»). Existe una indudable gradación de mayor a menor actividad entre las acciones, estados y cualidades, la cual puede llevar a una confusión entre la acción y la espontaneidad propia de la conciencia, confusión a que no hay lugar desde el momento en que las acciones quedan caracterizadas como «empresas»⁶⁰.

⁵⁷ Spiegelberg, H., *o. c.*, l. c.

⁵⁸ *Ego*, pág. 44.

⁵⁹ *Ego*, págs. 44-54.

⁶⁰ *Cfr. Ego* págs. 44-54; *E. N.*, págs. 209-218.

Queda hecha de este modo la distinción entre «lo psíquico» y la conciencia. «Lo psíquico es el objeto trascendente de la conciencia reflexiva y también es el objeto de la ciencia llamada psicología. El Ego aparece a la reflexión como un objeto trascendente que realiza la síntesis permanente de lo psíquico»⁶¹. Sería tentadora la idea de constituir al Ego en «polo-sujeto», de la misma manera que Husserl coloca un «polo-objeto» en el centro del núcleo noemático. Pero para Sartre la conciencia se unifica en el tiempo, es una unidad sintética que no necesita de ningún soporte, de la misma manera que una melodía tampoco necesita de una X, soporte de las diferentes notas⁶². El Ego no es un sustrato, sino un unificador, de los fenómenos psíquicos; está comprometido con ellos, y esto se debe a que nada es fuera de la totalidad concreta de acciones y estados a los que trasciende. «Si desde la conciencia irreflexiva buscáramos un análogo de lo que el Ego es para la conciencia de segundo grado, habría que pensar en el «Mundo» concebido como la totalidad sintética infinita de todas las cosas. «*L'Ego est aux objets psychiques ce que le Monde est aux choses*»⁶³. La diferencia estriba en que el mundo aparece rara vez por detrás de las cosas, mientras que el Ego aparece siempre por detrás de los estados. Este Ego participa en el carácter dudoso de toda trascendencia; se nos ofrece por perfiles, y todo lo que afirmamos de él puede ser falseado por intuiciones posteriores. Mi Ego es un trascendente, lo mismo que el Ego de los demás.

Todo esto que Sartre expuso en época temprana está a la base de su argumentación posterior. La reducción de los dos correlativos «Yo-mundo» no tiene otra finalidad que la de liberar el campo trascendental de manera que no encontremos en él más que el vacío de la conciencia frente a la plenitud del ser. Y no podemos negar a Sartre sus esfuerzos en pro de manifestar la correlación a que acabamos de aludir, esta humanidad del mundo y esta mundaneidad del yo. «*Sans monde pas d'ipseité, pas de personne, sans l'ipseité sans la personne, pas de monde. Mais cette appartenance du monde à la personne n'est jamais posée sur le plan du cogito préreflexif*». El mundo, entendido como la totalidad de seres, en tanto que exis-

⁶¹ *Ego*, págs. 54-55.

⁶² Cfr. Husserl, *o. c.*, l. c.

⁶³ Cfr. *Ego*, págs. 56-58.

ten en el interior del circuito de la ipseidad, no pueden ser más que lo que la realidad humana supera hacia sí o, con palabras de Heidegger: «Es aquello a partir de lo cual la realidad humana se hace anunciar lo que ella es»⁶⁴. Según Varet, es imposible tratar como cosas o como simples representaciones a estas estructuras «Yo-mundo», porque en Sartre son más bien trascendentes ideales que trascendentales o categorías»⁶⁵.

Y con los datos que nos haya podido proporcionar esta vuelta a lo que al comienzo del estudio habíamos apuntado, pero no explicitado, intentemos plantear el problema de la personalización. El «Ego» es un trascendente, no pertenece al dominio del para-sí. La conciencia lo descubre como «estando-ahí» antes que ella y teniendo que desvelarlo poco a poco. ¿Será entonces la conciencia, el para-sí, una pura y simple contemplación impersonal?

Pues bien, para Sartre, no es el Ego el polo personalizante de la conciencia, sino que ésta, en su ipseidad fundamental, es la que permite la aparición del Ego, en ciertas condiciones, como el fenómeno trascendente de esta ipseidad⁶⁶. ¿Qué debemos entender por *ipseidad*?

Más arriba hemos visto la imprecisión que suponía llamar en-sí al ser-en-sí, dado el carácter reflexivo del «sí», y por lo cual sólo podríamos afirmar del en-sí que *es*. Si hacemos del Yo el habitante de la conciencia, lo convertimos en su «sí», con lo cual anularíamos el movimiento continuo de la díada fantasma reflejo-reflejante, ya que el Yo es un en-sí. El «sí» no puede habitar la conciencia, es algo hacia lo que ella apunta sin jamás darle alcance: «Es, si se quiere, la razón del movimiento infinito por el cual el reflejo remite al reflejante y el reflejante al reflejo... por definición es un ideal, un límite»⁶⁷.

Desde su origen, la conciencia empieza a personalizarse por el movimiento anihilante de la reflexión. Pero este primer movimiento entraña un segundo o ipseidad. La ipseidad representa un mayor grado de nadificación que la pura presencia a sí del cogito prerre-

⁶⁴ E. N., pág. 148. Cfr. Beauvoir, S. de, *J.-P. Sartre versus Merleau-Ponty*. Traducción de Aníbal Leal. Ediciones Siglo xx, Buenos Aires, 1963, págs. 11-14.

⁶⁵ Varet, o. c., pág. 108.

⁶⁶ E. N., pág. 148.

⁶⁷ E. N., pág. 148.

flexivo, y en ese sentido, mi posible no es pura presencia a sí como lo era el reflejo al reflejante, sino que es una *presencia-ausente*. Aquí el mutuo reenvío se hace más patente. «El para-sí es «sí» allá lejos, fuera de alcance, en la lejanía de sus posibilidades. Y esta libre necesidad de ser-allá-lejos, que somos a modo de carencia, es lo que constituye la *ipseidad* o segundo aspecto esencial de la persona. Y ¿cómo definir a la persona sino como libre relación a sí misma?»⁶⁸.

Este apuntar hacia los posibles, este ser-allá-lejos, como infinito movimiento del para-sí en su ipseidad sólo puede desarrollarse en el tiempo. El cogito rechaza la instantaneidad en la superación temporal. La conciencia se despliega, fluye y se unifica en el tiempo; la personalización se realiza en el tiempo, un tiempo concebido dinámicamente y englobado en el circuito de la ipseidad.

En el triple «ék-stasis» temporal se manifestarán aún más claramente las estructuras del para-sí, siendo la temporalidad una de dichas estructuras. En él vemos cómo se identifican facticidad y pasado, siendo ambos lo que el para-sí tiene que ser sin poder evitarlo; la presencia en el mundo, el pasado, la situación, pueden ser retomados en el presente y adquirir un nuevo sentido a la luz del futuro, pero pertenecen al mundo de lo en-sí. El presente, en tensión intencional, se opone tanto al pasado como a la ausencia, siempre anihilando, pues no consiste en otra cosa el ser y el presente de la conciencia. El futuro y lo posible se implican, ninguno de los dos es posible, ambos se *posibilitan*. Considerado el tiempo desde esta perspectiva, queda claro en qué sentido la conciencia no es lo que es (su pasado) y es lo que no es (su futuro). Facticidad y trascendencia se implican; la conciencia supera la facticidad y el pasado a la luz del futuro, de los posibles, de los valores hacia los que se proyecta como hacia una nada, nada que la define tanto o más que el en-sí de que está lastrada. El antes y el después sólo tienen sentido para la realidad humana. «*C'est seulement parce que le soi est soi là-bas hors de soi... qu'il peut y avoir en général de l'avant et de l'après. Il n'y a de temporalité que comme intrastructure d'un être qui a à être son être... La Temporalité n'est pas, mais le Pour-soi se temporalise en existant*»⁶⁹.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ Sartre, *E. N.*, pág. 182.

Y ahora que nos acercamos al final de este estudio, nos gustaría replicar a una crítica que, proviniendo de la órbita husserliana, se ha hecho a la concepción sartriana de la conciencia y de la intencionalidad. Al parecer, Sartre ha ignorado el carácter repletivo-dinámico de la intencionalidad, y, por no haber aceptado la hipótesis según la cual los sucesivos actos intencionales van formando en la conciencia un trasfondo anímico (*seelischer Hintergrund*) que funciona como a priori estructurante, se ha visto obligado a concebir de una manera dramática la nada de la conciencia, que anhela sustancializarse sin conseguirlo jamás⁷⁰. Nuestra primera pregunta: ¿es que Husserl concibe a la conciencia de manera sustancial? Por otra parte, Husserl, que nosotros sepamos, se quedó en el proyecto de hacer una ontología, pues nunca pasó del nivel formal, mientras que Sartre concibe la intencionalidad como tesis ontológica y no como procedimiento epistemológico, pues explícitamente renunció a ocuparse de este campo. Ciertamente es que Sartre caracteriza a la conciencia como una nada (lo cual, al modo de ver de G. Varet, supone un suicidio ontológico), pero parece que se olvida con demasiada frecuencia que ésta es una caracterización fenomenológica, a la que se ha llegado reduciendo implacablemente incluso lo que Husserl no se atrevió a reducir, quedando de esta manera fuera del campo de su interés tanto lo epistemológico como lo psicológico. Y, en último término, si la imagen del estallido no nos agrada, podríamos meditar sobre el sentido de una intencionalidad-boomerang, que después de sus excursus por el mundo vuelve a casa con el botín obtenido y lo deposita en la trastienda. En resumen, nos parece que se ha efectuado una transposición de planos poco legítima y que no se han tenido en cuenta nociones básicas dentro de la construcción sartriana, como pueden ser la de facticidad, la de situación, temporalidad, etcétera. Por otra parte, resulta un poco ridículo tomar muy en serio esta discusión en estos momentos, cuando Sartre ha superado esta filosofía y quizá toda filosofía. Pero ya que estamos estudiando una etapa pasada, atengámonos a ella y meditemos también sobre las relaciones entre epistemología y psicología para ver si, incluso hoy, están tan claramente delimitados sus campos como para que a al-

⁷⁰ Nótese nuestra diferencia con Carlos Díaz, *Husserl. Intencionalidad y Fenomenología*. Editorial Zero Madrid, 1971, págs. 27 y 71.

guien le resulte blasfemo situar a ambas en el mismo plano. Y, finalmente, en la página 72 de *La Transcendance de l'Ego*, Sartre se refiere a la serie de refracciones y degradaciones de que tendría que ocuparse una «Egología», Egología que él, por supuesto, no hizo.

7. Intencionalidad y reflexión

La superación de la instantaneidad que el cogito realiza en la temporalización reclama un serio análisis de lo que por reflexión entiende Sartre. También lo reclaman las descripciones que hasta ahora se han hecho de la conciencia prerreflexiva con su actividad anihilante y las de esa parcela de realidad que ha sido arrojada de la conciencia y que Sartre engloba bajo la denominación de Psíquico o mundo psíquico.

Parece evidente que la ontología que Sartre ha construido se basa en una experiencia reflexiva. ¿Por qué no concede Sartre en su fenomenología el derecho de ciudadanía a la reflexión sobre el yo y sí a la reflexión sobre la conciencia?

Desde el estadio de la intencionalidad original, la inmanencia intraconsciente era designada como una cuasi-dualidad o díada fantasma reflejo-reflejante. La conciencia tética de algo es al mismo tiempo conciencia (de) sí, lo cual deja abierta la puerta a una reflexividad ulterior. Sin embargo, se puede observar en la obra de Sartre un esfuerzo constante por no apelar a la reflexión y por hacer descripciones fenomenológicas basándose únicamente en la intencionalidad. Dice Thévenaz: «La conciencia es conciencia de sí. Para Husserl toda conciencia era intencional y no se podía llegar a la conciencia trascendental más que en la medida en que, por reflexión o conversión de intencionalidad, retrocedíamos del yo psicológico hacia el Ego fuente. En Sartre, la reducción no es reflexión, sino nadaficación y, consiguientemente, conduce a una conciencia irreflexiva. Tomada en sí misma, la conciencia es pura conciencia de sí misma, pero «no posicional», sin desdoblamiento: una conciencia (de) sí o una conciencia-sí; en resumen, un saber implícito de sí mismo. El tipo de existencia de la conciencia es el de ser conciencia de sí... Para Sartre, la reflexión no es un medio de alcanzar la conciencia

fuente o conciencia absoluta: hay que comprender la reflexión a partir de la conciencia irreflexiva o no posicional obtenida por reducción. De ahí una nueva teoría de la reflexión esbozada por Sartre en su distinción entre «reflexión pura» y «reflexión impura»⁷¹.

He aquí lo que buscábamos. Inmediatamente vamos a ver cómo en esta distinción se pone de manifiesto la existencia de una reflexión que es *existencia reflexionante* y no un saber reflexivo (reflexión pura) y otra que pretende ser un saber tematizado y que no pasa del nivel de la probabilidad (reflexión impura). A la primera le corresponde el nivel de lo cierto; a la segunda, el de lo probable⁷².

Y ahora, situémonos frente al fenómeno reflexivo para intentar determinar su estructura. La reflexión es el para-sí consciente de sí mismo. Como éste ya es conciencia no tética (de) sí, habitualmente se representa a la reflexión como una nueva conciencia que aparece bruscamente y que vive en simbiosis con él (el para-sí, por supuesto). Ahí, dice Sartre, reconocemos la vieja *idea ideae* de Spinoza⁷³. Pero la conciencia que reflexiona no puede ser otra que aquella sobre la que se reflexiona, y, sin embargo, tampoco puede haber una identificación total, ya que sin la separación no habría conocimiento, y a esto es a lo que aspira la reflexión.

Pues bien, es preciso admitir que la autonomía que la conciencia poseía a nivel irreflexivo en cuanto diada fantasma reflejo-reflejado, tiene que perderse. La conciencia que reflexiona y aquella sobre la que reflexiona son una y la misma. Por eso la reflexión introduce una profunda modificación en la conciencia (ocurre lo mismo que cuando uno actúa a sabiendas de que es observado: se pierde la espontaneidad). «*Dévenir réfléchi, pour une conscience, c'est subir une modification profonde en son être et perdre précisément la «Selbständigkeit» qu'elle possédait en tant que quasi-totalité «réflé-tée-reflétante»*»⁷⁴.

⁷¹ Thévenaz, o. c., págs. 85-86.

⁷² Véase Sartre, *L'Imaginaire*, Gallimard, París, 1940. La primera parte de la obra, que lleva por título *Le certain*, se reduce a la pura descripción fenomenológica. La segunda parte se sitúa en el plano de la psicología, con lo cual abandona el nivel de la descripción, y se titula *Le probable*.

⁷³ E. N., pág. 197.

⁷⁴ E. N., pág. 199.

Y de la misma manera que el reflejo y el reflejante, también el reflexionado y el reflexionante están separados por una nada. Nada que no les puede venir de fuera, sino que se debe a que el propio para-sí está produciendo una nueva nadiación. Por medio de la reflexión, el para-sí intenta recuperarse, saber de sí, tomar el punto de vista de otro desde sí mismo, y es que el para-sí es en su estructura profunda un para-otro, pero no podríamos entrar ahora en este tema tan sugestivo.

Veamos ahora con detenimiento cuáles son esos dos tipos de reflexión a que antes hemos aludido. «La reflexión pura, simple presencia del para-sí reflexivo al para-sí reflexionado, es a la vez la forma original de la reflexión y su forma ideal; con fundamento en ella aparece la reflexión impura, que es la que primero se da, pues aquélla es preciso ganarla por una especie de catarsis⁷⁵. La reflexión impura o cómplice supone la pura, pero la sobrepasa llevando más lejos sus pretensiones.

Hay un estricto paralelismo entre lo que Sartre denomina «reflexión pura» y la ascesis que suponen la epojé y la reducción fenomenológica en Husserl. Podríamos decir que la reflexión impura corresponde a la actitud natural y la reflexión pura a la actitud fenomenológico-trascendental. Sin embargo, existe una inversión en lo que a originariedad se refiere, siendo en Husserl la conciencia impura primaria en lo que a la génesis se refiere⁷⁶.

¿Qué títulos posee la *reflexión pura* para optar a la evidencia?

a) El reflexionante es lo reflexionado. Lo reflexionado no es un objeto, sino un cuasi-objeto, para la reflexión. La conciencia que reflexiona no pretende ponerse aparte de la reflexión ni tomar un punto de vista.

b) Esta reflexión no nos entrega aquello sobre lo que reflexiona como un dato, sino como el ser que tenemos que ser, en una indistinción sin punto de vista. No nos enseña nada, simplemente nos afirma.

c) En consecuencia, no es conocimiento, sino reconocimiento.

Por el contrario, la *reflexión impura*, que es el movimiento reflexivo primero y espontáneo (pero no original), encara lo reflexionado

⁷⁵ E. N., pág. 201.

⁷⁶ Cfr. Díaz, C., o. c., págs. 21-22.

como si fuera un en-sí, asegura captarlo y a continuación se afirma como ese en-sí.

a) El reflexionante toma un punto de vista sobre lo reflexionado, pretende hacerse otro.

b) Convierte a aquello sobre lo que reflexiona en un objeto, lo toma como un dato.

c) Pretende ser un conocimiento.

Por estas razones, la reflexión impura es de mala fe. Pretende reducir la trascendencia a facticidad, el para-sí a un en-sí.

«La reflexión impura es un esfuerzo abortado del para-sí por hacerse otro permaneciendo sí. El objeto trascendente que hace aparecer es una sombra de ser. Esta sombra de ser, correlativo necesario y constante de la reflexión impura, es lo que el psicólogo estudia bajo el nombre de «hecho psíquico». La reflexión pura nunca es más que cuasi-conocimiento; pero de la vida psíquica o psiqué, formada por el conjunto de estos hechos psíquicos, puede haber conocimiento. Encontraremos en cada objeto psíquico los caracteres de lo reflexivo real, pero degradados a en-sí»⁷⁷.

Los campos de trabajo han quedado delimitados tal y como Sartre lo pretendía en sus conclusiones a «La trascendencia del Ego»: uno de ellos, accesible a la psicología, en el cual los métodos de observación externa e introspección tienen los mismos derechos y pueden prestarse ayuda mutua; por otro lado, una esfera trascendental pura sólo accesible a la fenomenología.

¿Se desarrollan, sin embargo, las descripciones fenomenológicas de Sartre siempre en el plano de la reflexión?, ¿no acude con cierta frecuencia a un tipo de reflexión que le permite hacer afirmaciones en las cuales se dice más de lo que realmente se sabe? Es preciso reconocer su esfuerzo constante por mantenerse en la esfera de la pura descripción, pero, con Varet⁷⁸, nos preguntamos si el existencialismo de Sartre no procederá de una profunda meditación acerca de la imposibilidad de dar a la fenomenología de Husserl el coronamiento final de la epojé.

MARÍA R. ZURRO RODRÍGUEZ

⁷⁷ E. N., págs. 208-209.

⁷⁸ Varet, o. c., pág. 99. Nota.