

La fundamentación de la noción de conciencia en Sartre

Introducción

En un trabajo recientemente publicado¹, intentábamos mostrar la insuficiencia del proceso sartriano de justificación de la realidad. Esta justificación se hacía, sin embargo, eminentemente necesaria desde el momento en que la conciencia aparecía como una nada, esto es, como no teniendo otra realidad que la de ser intuición revelante de algo. Dada la intencionalidad de la conciencia, y no pudiendo la conciencia ser si no es como conciencia de algo, es evidente que si ese algo se subsume en la conciencia como un simple noema, es decir, si se le niega toda realidad, entonces todo se derrumbaría en la nada. Sería, como decíamos, el más negro de los nihilismos. La posibilidad de la conciencia como nada y, en última instancia, la posibilidad misma de la intencionalidad quedaba, pues, supeditada al realismo del objeto intencional. El realismo sartriano, justificado o no luego racionalmente, aparecía así como exigido por su peculiar concepción de la conciencia. Se nos abría, entonces, y era tarea que aplazábamos, la necesidad de volvernos sobre ese otro elemento básico de su ontología que es la conciencia, en busca de su propia justificación.

Pues bien, el trabajo que iniciamos ahora tiene como finalidad llevar a cabo ese análisis de la conciencia a cuyas puertas nos quedamos. Para realizarlo, creemos conveniente, en un primer momento, especificar, lo más brevemente posible, las determinaciones básicas con que esa conciencia se nos presenta al hilo de la exposición del

¹ Vid. «La justificación de la realidad en Sartre», en *Revista de Filosofía*, 2.ª serie, II (1979), pp. 167-181.

propio Sartre. Seguidamente, intentaremos ver en qué medida esa caracterización puede considerarse suficientemente fundada. Como es natural, es este análisis el que debe ocupar la parte central y más importante de nuestro trabajo, y a través de él debe sernos posible entrever la coherencia inicial y la validez global del sistema sartriano. Acabaremos con algunas breves consideraciones sobre las posibilidades explicativas que, a partir de esa concepción de la conciencia, ofrece en sí y por sí mismo el pensamiento de Sartre.

La intencionalidad como punto de partida

Al igual que Husserl, Sartre define la conciencia por la intencionalidad. Pero en éste la intencionalidad adquiere ciertos matices diferenciales en relación con Husserl. Riu ha visto esto con meridiana claridad². No así Heinemann, quien no parece captar en profundidad el verdadero alcance de la reflexión sartriana sobre este punto³. Por otra parte, es el propio Sartre quien no desaprovecha oportunidad cuando se trata de marcar distancia respecto al filósofo alemán.

En una doble vertiente pueden concretarse estas diferencias. En primer lugar, la intencionalidad, que en Husserl conduce al idealismo, va a llevar a Sartre al realismo. Para éste, el fenómeno de ser exige un ser transfenomenal. Hay un *frente a* la conciencia, distinto, por consiguiente, de ella. Es, pues, la misma intencionalidad la que exige, en su opinión, este trascendente a la conciencia. De no haber sabido dar este paso, sacando las últimas consecuencias de sus propios principios, es de lo que Sartre acusará a Husserl⁴. En segundo lugar, en cierto sentido derivación de lo anterior, «la relación intencional —como dice Riu— no es una relación primaria, sino secundaria, que debe ser fundamentada en la relación de la conciencia con los demás entes que no son ella»⁵. Esto es, la relación originaria que une a la conciencia con la realidad no es una relación gnoseológica, sino ontológica⁶. O lo que es lo mismo, la intencionalidad, que en Husserl es claramente gnoseológica, adquiere en Sartre caracteres ontológicos.

Es a partir de la noción de intencionalidad entendida de esta manera, de donde Sartre deducirá las determinaciones fundamentales de la conciencia.

² Vid. RIU, F., *Ensayos sobre Sartre*, Monte Avila Editores, Caracas, 1968, p. 39.

³ Vid. HEINEMANN, F., *¿Está viva o muerta la filosofía existencial?*, trad. F. Vela, Revista de Occidente, Madrid, 1956, pp. 122-125.

⁴ Vid. SARTRE, J. P., *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris, 1971, p. 28. En lo sucesivo citaremos E.N.

⁵ *Ob. cit.*, p. 141.

⁶ Vid. *ob. cit.*, pp. 225 y 268.

Emergencia de la conciencia

Y, en primer lugar, su carácter permanentemente emergente. Por supuesto que sería exagerado hablar de discontinuidad de la conciencia; por otra parte, Sartre rechaza textualmente tal discontinuidad⁷. Igualmente intenta eludir el instantaneísmo⁸. Pero lo que Sartre no puede negar —de hecho no lo niega; antes bien, expresamente lo afirma— es una cierta continua emergencia de los actos de conciencia. Y ello por el hecho mismo de afirmar la intencionalidad.

Recordemos al efecto lo que dice Sartre: «Una conciencia que dejase de ser conciencia de algo dejaría al mismo tiempo de existir»⁹. Y bastante avanzado *L'être et le néant*: «Sería vano imaginar que la conciencia pudiera existir sin lo dado: sería entonces conciencia (de) sí misma como conciencia de nada, es decir, la nada absoluta»¹⁰. Estas afirmaciones aluden tanto al hecho concreto de que «entra en la naturaleza de la conciencia ser intencional»¹¹, cuanto a que, siendo necesariamente la conciencia conciencia de algo, existe la posibilidad de una distinción intrínseca entre dos conciencias. Como para Husserl, la conciencia de Sartre es un flujo constante, una corriente de actos significativos, cuyo propio discurrir la va constituyendo como conciencia. Por consiguiente, «cada instante de nuestra vida consciente nos revela una creación ex nihilo»¹². Pero aclara: «no un arrancamiento nuevo, sino una existencia nueva»¹³. Es decir, no una serie de comienzos de vida consciente, que convertirían a ésta en una serie de intentos frustrados de desarrollo, sino una sucesión de experiencias, montadas sobre la base de las experiencias anteriores, aunque nacida cada una de ellas de la más absoluta espontaneidad.

Como es obvio, este planteamiento suscita algunos problemas importantes, como, por ejemplo, el del tipo de relación que se da entre dos conciencias consecutivas y el de cómo se realiza, en definitiva, la unificación total de la conciencia. Porque hay un hecho de experiencia inmediata, al que no pudo escapar ni el propio escepticismo de Hume: la conciencia se presenta como una o, al menos, como unificada.

⁷ Vid. *ob. cit.*, p. 64.

⁸ Vid. *ob. cit.*, íd.

⁹ SARTRE, J. P., *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*. Gallimard, París, 1940, pp. 232. Citaremos en lo sucesivo *L'imag.*

¹⁰ *E.N.*, p. 558. Recordemos que, cuando se refiere al cogito prerreflexivo, Sartre decide colocar entre paréntesis la preposición «de», a fin de alejar de la inevitable construcción gramatical toda idea de conocimiento (vid. *E.N.*, p. 20).

¹¹ *L'imag.*, p. 232.

¹² SARTRE, J. P., *La transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, Vrin, París, 1972, p. 79. En lo sucesivo citaremos *Tr.E.*

¹³ *Ob. cit.*, íd. Salvo indicación en contra, lo subrayado es del texto que se cita.

Sartre sale al paso de esta problemática con las siguientes afirmaciones, que resumimos: 1) No hay ningún lazo extrínseco entre dos conciencias. «Una conciencia —dice— no posee una superficie opaca e inconsciente por donde podría aprehenderse, uniéndose a otra conciencia. Entre dos conciencias no hay relación de causa y efecto. Una conciencia es síntesis por entero, es por entero íntima a sí misma: es en lo más profundo de esa interioridad sintética donde puede unirse, por un acto de retención o de protensidad, a una conciencia anterior o posterior»¹⁴. Y más adelante: ... «una conciencia no puede ser provocada *desde fuera* por otra conciencia; ella se constituye a sí misma según su intencionalidad propia y el único lazo que puede unirla a la conciencia anterior es un lazo de *motivación*»¹⁵. No es muy explícito Sartre a la hora de aclarar en qué consiste esa motivación, pero en lo que no cabe duda es en que hay que ponerla en relación con el proyecto original del sujeto, proyecto que es el que confiere su peso específico¹⁶. 2) No puede pensarse tampoco en ningún factor externo que justifique esa motivación, pues la conciencia no tiene otra motivación que sí misma¹⁷. 3) La unificación global de la conciencia no se realiza a partir del Yo, sustrato último de referencia, ya que, según Sartre, una vez puesta la intencionalidad, ese Yo aparece como algo innecesario. Para Sartre, como para el primer Husserl, el Ego, el Yo del «Yo pienso», no es anterior a la conciencia y «propietario» de ella, sino que es trascendente a la conciencia y, de alguna manera, su «habitante». El Yo no es *de la conciencia*, puesto que es alguna cosa *para la conciencia*¹⁸. 4) La conciencia, en fin, se unifica a sí misma. Remedando a Husserl, Sartre dirá que «el flujo de la conciencia se constituye él mismo como unidad de sí mismo»¹⁹. Si por la intencionalidad la conciencia se trasciende a sí misma hacia el objeto, es entonces la misma permanencia del objeto trascendente la que permite concebir una unidad real. De no ser por ella, habría tantas operaciones irreducibles como conciencias operativas²⁰.

Es evidente, por otra parte, que ese desplazamiento del Yo del campo de la conciencia a que hemos aludido hace un momento, ha de llevar consigo la atribución de la subjetividad a la propia conciencia. De esto Sartre no dice nada en sus primeras obras, pero sí en *L'être et le néant*. Esta subjetividad es definida como «la inmanencia de sí

¹⁴ *L'imag.*, p. 41.

¹⁵ *Ob. cit.*, p. 140.

¹⁶ Vid. *E.N.*, pp. 522-527.

¹⁷ *Ob. cit.*, p. 22.

¹⁸ Vid. *Tr.É.*, pp. 24-25.

¹⁹ *Ob. cit.*, p. 44.

²⁰ Vid. *ob. cit.*, pp. 21-22.

a sí»²¹. Debe, pues, entenderse que se trata de la conciencia (de) conciencia, esto es, de la conciencia prerreflexiva, la cual tiene primacía sobre lo reflexivo. «Lo que puede llamarse propiamente subjetividad es la conciencia (de) conciencia», dirá, efectivamente, Sartre²².

La espontaneidad de la conciencia

Entreveradas en cuanto antecede no es difícil descubrir las restantes características que podemos considerar fundamentales en la noción de conciencia. Entre ellas, como directamente consecuencial de la primera que hemos señalado, la espontaneidad.

En efecto, siendo la conciencia un flujo constante, una corriente de actos significativos que se motivan los unos a los otros, y siendo asimismo el reducto donde radica la subjetividad, es claro que ella no puede ser determinada por sí misma. «Nada, salvo la conciencia, puede ser la fuente de la conciencia», dice ya en *La transcendence de l'Ego*²³. Es ella, por lo demás, la única realidad que merece el nombre de espontánea²⁴.

Todo su ensayo sobre la imaginación está encaminado a demostrar esa espontaneidad de la conciencia. Frente a lo que él mismo llama «metafísica ingenua de la imagen», presente en todas las concepciones psicológicas anteriores, desde Descartes hasta Spaier y Binet, y consistente en «transformar la imagen en una copia de la cosa, existiendo ella misma como una cosa»²⁵, Sartre va a convertir la imagen en una forma de conciencia intencionalmente referida, como toda conciencia, a algo trascendente. Fue Husserl, reconoce nuestro autor, quien, con su noción de intencionalidad, hizo posible alumbrar esta nueva concepción. La imagen, según esto, no es un elemento constitutivo de la conciencia, «sino un nombre para un cierto modo que tiene la conciencia de apuntar a su objeto»²⁶.

Cosa parecida ocurre con la emoción²⁷, en la que no es cierto que la conciencia sea motivada por el objeto para constituir la emoción. La dirección parece, más bien, ser la inversa: es la espontaneidad de la conciencia la que aprehende el objeto como emotivo. La emoción

²¹ E.N., p. 24.

²² Ob. cit., p. 29.

²³ Tr.E., pp. 35-36.

²⁴ Vid. SARTRE, J. P., *L'Imagination*, PUF, 7.ª ed., París, 1969, p. 125.

²⁵ Ob. cit., p. 4.

²⁶ Ob. cit., p. 148.

²⁷ Vid. SARTRE, J. P., *Bosquejo de una teoría de las emociones*, trad. M. Ache-roff, Alianza Editorial, Madrid, 1971, pp. 120-125. Lamentamos no poder citar en esta obra, y sólo en esta obra, por la edición francesa.

es, pues, fundamentalmente una estructura de la conciencia, «un modo de existencia de la conciencia».

La conciencia como absoluto

Las dos características señaladas hasta ahora —la permanente emergencia de la conciencia y su espontaneidad— delimitan claramente una tercera: la conciencia es un absoluto.

En efecto, para Sartre la conciencia es pura apariencia. Esto debe entenderse en el sentido de que no existe sino en la medida en que aparece. Habría que decir mejor entonces que la conciencia es puro aparecer. En ella, pues, la apariencia se identifica con la existencia. Ya por esto, dice Sartre, puede ser considerada como lo absoluto²⁸. Pero no se trata de un absoluto de conocimiento, sino de existencia. Digámoslo con palabras de Sartre: «De hecho, el absoluto es aquí no ya el resultado de una construcción lógica en el terreno del conocimiento, sino el sujeto de la más concreta de las experiencias. Y no es *relativo* a esta experiencia, porque él es esta experiencia misma»²⁹. Así, pues, la conciencia aparece como un absoluto, en primer lugar, por esa identidad entre apariencia y existencia; en segundo lugar, por el mismo tipo de existencia que compete a la conciencia y que consiste en ser conciencia de sí, y por último, añadimos ahora, porque ella es «condición primera y una fuente absoluta de existencia»³⁰.

Queda patente, por otra parte, que se trata de un absoluto no-sustancial³¹. Desde el primer momento, Sartre se inscribe en esa corriente de pensadores que se oponen a toda idea de sustrato, en este caso no sólo referido a las cosas —contradiría su fenomenismo—, sino también en relación con la realidad humana³². Por lo que respecta a la conciencia, que es lo que de momento nos interesa, Sartre no le reconoce otro ser «fuera de esa obligación precisa de ser intuición revelante de algo»³³. Más que de un ser se trata, por lo tanto, de un acto, de una operación. Es pura actividad, puro dinamismo constitutivo de sí. En el mejor de los casos, *es* porque «se hace»³⁴. Es un «hacerse». De aquí la definición sartriana de que «la conciencia es un ser cuya esencia implica la existencia»³⁵. No se trata de que su existencia anteceda *en el tiempo* a la esencia, sino de que es al hilo de la existencia como su esencia se va constituyendo.

²⁸ *E.N.*, p. 23.

²⁹ *Ob. cit.*, íd.

³⁰ *Tr.E.*, p. 87.

³¹ *E.N.*, p. 23.

³² Vid. *ob. cit.*, pp. 647-648.

³³ *Ob. cit.*, p. 29.

³⁴ Vid. *ob. cit.*, p. 102.

³⁵ *Tr.E.*, p. 66, y *E.N.*, p. 29.

La vaciedad de la conciencia

Lo cual nos pone frente a la última característica que queríamos destacar: la vaciedad de la conciencia. Para Sartre, efectivamente, la conciencia es nada. Es algo directamente derivado de la intencionalidad y del hecho de que la conciencia debe ser conciencia de parte y nada puede haber en ella que no sea conciencia. Si la conciencia es siempre conciencia de algo y en eso agota su ser conciencia; si, por otra parte, todo cuanto haya en ella debe ser conciencia, porque, de no ser así, habría en ella algo de lo que no sería consciente, lo cual es contradictorio, es evidente entonces que nada queda ya en ella. «La conciencia —dice Sartre en un famoso texto— se ha purificado, es clara como un gran viento, nada hay ya en ella, salvo un movimiento para huir, un deslizamiento fuera de sí»³⁶.

Dada esta su vaciedad, su absoluta transparencia, su diafanidad, nada de extraño tiene que la conciencia nos aparezca como una huida constante de sí en relación con todo aquello que puede afectarle en su ser conciencia. «El para-sí —dirá Sartre— es conciencia de... como negación íntima de...»³⁷. La conciencia, pues, se constituye como negación del en-sí, pero bien entendido que el en-sí abarca no sólo lo que, comúnmente hablando, llamamos el ser trascendente —esta mesa, aquella pared—, sino también lo «vivido-trascendido» por la conciencia. En efecto, en la medida en que, por ejemplo, el pasado, como vivido y trascendido, es presente al para-sí, es también trascendente al para-sí. Y tiene las características ontológicas del en-sí. Es, por tanto, en-sí.

También de ello debe escapar el para-sí. Y todo precisamente para poderse mantener siendo conciencia, porque si lo en-sí, que es compacto, denso, pudiese llegar a infestar la conciencia, introduciría en ella la opacidad y la aniquilaría como conciencia. La conciencia es, por consiguiente, un perpetuo trascenderse a sí misma desde lo que es hacia el ser que, en lo más hondo de su libertad, proyecta ser. «La conciencia es el ser que no es lo que es y que es lo que no es»³⁸, dirá Sartre en una expresión que, pese a su apariencia un tanto bárbara, encierra un fuerte valor de significación.

Como es sabido, es esta nada de conciencia, que es a la vez nada y poder nihilizador³⁹, la que funda la nada de ser, nada que, sin llegar a ser una de las estructuras del ser, pues la nada no puede ser estructura de nada⁴⁰, ni poderse afirmar que coexista por igual con el ser,

³⁶ SARTRE, J. P., *Situations, I*, Gallimard, París, 1968, p. 30.

³⁷ *E.N.*, p. 167.

³⁸ *Ob. cit.*, p. 121.

³⁹ *Ob. cit.*, p. 120.

⁴⁰ *Ob. cit.*, p. 58.

porque hay siempre una prioridad del ser respecto a la nada⁴¹, es, sin embargo, «un componente de lo real»⁴².

La conciencia, el en-sí y la nada, he aquí los tres elementos básicos de la ontología sartriana.

El problema de la justificación de la conciencia

Con lo que antecede damos por terminada la primera parte de nuestro trabajo. Más adelante analizaremos algunos de los inconvenientes, los más importantes, que, a nuestro juicio, entraña esta noción de conciencia. Pero antes, y como momento crucial de nuestra tarea, *debemos detenernos en intentar ver la posibilidad de justificar dicha noción en sí misma*, esto es, dentro del propio esquema conceptual sartriano. El problema sería el siguiente: supuesta la intencionalidad, cosa, por otra parte, difícilmente negable, ¿es inevitable tal noción de conciencia? ¿Puede afirmarse, efectivamente, la conciencia como un absoluto irrebutable? ¿Es evidente esa su absoluta espontaneidad, que hace que la libertad no sea ya más una propiedad entre otras de la esencia del ser humano, sino su propio ser?⁴³ ¿Es cierto, por otra parte, que ya «nada hay en ella», que «es clara como un gran viento», que será, en definitiva, lo que lleve a Sartre, con un aparente efecto compensatorio, a poner en el en-sí toda positividad, confiriéndole por lo mismo la primacía ontológica sobre el para-sí?⁴⁴ Por supuesto que, en el análisis de este problema, es propósito nuestro no perder de vista en ningún momento que es el nivel fenomenológico aquel en el que Sartre pretende mantener sus conclusiones.

El yo trascendente

Para empezar ordenadamente, fijémonos en primer lugar en la expulsión del Yo del campo de la conciencia, a la que antes hemos aludido y que tan imperativamente lleva a cabo Sartre.

La verdad es que resulta difícil saber si en Sartre la concepción de la conciencia como nada es una de las consecuencias del desplazamiento del yo al campo de lo psíquico o si este desplazamiento es una mera confirmación de aquella concepción. Pero, sea primero la concepción de la conciencia o el desplazamiento del yo, lo cierto es que esto último, mírese como se mire, reviste una importancia capital

⁴¹ *Ob. cit.*, pp. 51-52.

⁴² *Ob. cit.*, p. 40.

⁴³ *Vid. ob. cit.*, p. 61.

⁴⁴ *Vid. ob. cit.*, p. 713.

en orden a las consideraciones que estamos haciendo y no podemos dejarlo sin examinar. Se trata, justamente, de que pueda afirmarse o no la conciencia como un absoluto.

Para Sartre, como ya hemos visto, el yo no es el «propietario» de la conciencia, sino su objeto⁴⁵. Para entender esto conviene tener en cuenta la distinción sartriana entre la conciencia y lo psíquico. Lo psíquico es el plano constituido por el conjunto de los estados, de las acciones y de las cualidades⁴⁶. Pero estos estados, estas acciones y cualidades son también objetos para la conciencia⁴⁷. Por lo tanto, trascendentes a la conciencia. Pues bien, el ego no es más que la unidad de estos trascendentes. «Es unidad de unidades trascendentes y trascendente él mismo»⁴⁸. Es algo psíquico. Como hemos citado antes, no es *de la conciencia*, puesto que es alguna cosa *para la conciencia*⁴⁹. Como consecuencia de ello, ya lo dijimos, no será en el yo, sino en la propia conciencia donde radicará la subjetividad. Ahora bien, ¿es legítimo este destronamiento del yo, esta reducción a simple producto de la conciencia de lo que antes era señor de ella? No olvidemos que, como bien señala Sartre, el propio Husserl, que en las *Investigaciones lógicas* hacía una consideración del yo como producción sintética y trascendente de la conciencia, retorna en *Ideas* a la tesis del yo trascendental. Sartre pretende mostrar que esta vuelta era innecesaria.

En dos partes divide el pensador francés su argumentación. En una primera, razona contra la creencia común de que el yo trascendental se justifica por la necesidad de unidad y de individualidad de la conciencia. En un segundo momento, objetará que, si ese yo existiera, sería perjudicial, porque implicaría «la muerte de la conciencia»⁵⁰.

Con respecto al primer punto, Sartre es tajante: «Es seguro —afirma— que la fenomenología no tiene necesidad de recurrir a ese yo unificador e individualizante»⁵¹. En efecto, la conciencia fenomenológica se define por la intencionalidad. Pero por la intencionalidad ella se trasciende a sí misma, «se unifica escapándose»⁵². «La unidad

⁴⁵ Vid. *Tr.E.*, p. 77.

⁴⁶ La cualidad se da como potencialidad, como una virtualidad que, sin influencia de otros factores, puede pasar a la actualidad... De este tipo son, naturalmente, las faltas, las virtudes, los gustos, los talentos, las tendencias, los instintos, etc.» (*Tr.E.*, pp. 53-54). «Los estados se dan, en oposición a las cualidades, que existen 'en potencia', como existiendo en acto. El odio, el amor, los celos, son estados» (*E.N.*, p. 209). «Por actos ha de entenderse toda actividad sintética de la persona, es decir, toda disposición de medios en vista de fines...» (*E.N.*, p. 210).

⁴⁷ *Tr.E.*, p. 77.

⁴⁸ *Ob. cit.*, p. 44.

⁴⁹ Vid. *Tr.E.*, pp. 24-25.

⁵⁰ *Ob. cit.*, p. 23.

⁵¹ *Ob. cit.*, p. 21.

⁵² *Ob. cit.*, *íd.*

de las mil conciencias activas por las cuales he agregado, agrego y agregaré dos a dos para hacer cuatro, es el objeto trascendente 'dos y dos son cuatro'. Sin la permanencia de esta verdad eterna sería imposible concebir una unidad real, y habría tantas operaciones irreductibles como conciencias operatorias... El objeto es trascendente a las conciencias que lo apresan y es en él donde se encuentra su unidad»⁵³.

Pero es que tampoco la exigencia de individualidad justifica la existencia del yo. Tal individualidad proviene, en última instancia, de la misma naturaleza de la conciencia. Esta es conciencia en todas sus partes. Por lo tanto, como la sustancia de Spinoza, no puede estar limitada más que por ella misma. «Ella constituye, pues, una totalidad sintética e individual enteramente aislada de las otras totalidades del mismo tipo, y el yo no puede ser, evidentemente, más que una *expresión* (y no una condición) de esa incomunicabilidad y de esa interioridad de las conciencias»⁵⁴. La concepción fenomenológica de la conciencia convierte, pues, según Sartre, el papel unificante e individualizante del yo en algo totalmente inútil.

Como es obvio, de los dos aspectos tenidos en cuenta en esta primera parte de la argumentación sartriana —la unidad y la individualidad—, el verdaderamente fundamental es el que se refiere a la unidad de la conciencia. Justificada la unificación, la individualidad no sería más que la particularización o concreción singularizada de esa unidad. Ahora bien, ¿en qué medida esa unificación por la permanencia del objeto trascendente, forjado por la propia conciencia y puesto fuera por ella misma⁵⁵; no es una consecuencia de su propia concepción de la conciencia como espontaneidad? Lo dice el propio Sartre: de no ser por esa permanencia, «sería imposible concebir una unidad real y habría tantas operaciones irreductibles como conciencias operatorias»⁵⁶. La espontaneidad, por consiguiente, nos lleva a las distintas conciencias operatorias, a «las mil conciencias activas», y éstas, por la exigencia de unidad, a la necesidad de la permanencia de lo actuado por la conciencia. Pero ¿cómo explicar la permanencia de un objeto *puesto* trascendente por la propia conciencia, la cual, nada más ponerlo, debe a su vez escapar de él si ha de seguir siendo conciencia espontánea, transparente, inmaculada? En apoyo de esta tesis de la

⁵³ *Ob. cit.*, pp. 21-22.

⁵⁴ *Ob. cit.*, p. 23.

⁵⁵ Vid. *ob. cit.*, p. 22. Conviene recordar que nada más lejos de Sartre que la idea de una constitución trascendental del objeto. La conciencia sartriana no es, en ningún caso, constituyente. Esta capacidad de la conciencia para «poner objetos trascendentes fuera de él» hay que entenderla dentro de la particular inflexión que en el contexto de este pensamiento tiene la noción de objeto trascendente, que, como hemos visto, comprende, incluso, lo psíquico.

⁵⁶ *Ob. cit.*, pp. 21-22.

unificación por sí misma de la conciencia, Sartre recurre a Husserl, quien habla de un juego de intencionalidades «transversales», que son retenciones concretas y reales de las conciencias pasadas⁵⁷. Pero ¿qué son esas retenciones? Repárese en que se está refiriendo a la conciencia («intencionalidades»). ¿Se trata, según esto, de retenciones *en* la conciencia? ¿Dónde, entonces, iría a parar su transparencia? ¿O se trata de una nueva especie de objetos trascendentes? Iríamos al infinito. La unidad de la conciencia, pues, sobre la base de la permanencia de los objetos trascendente es, cuando menos, confusa, y no parece, por tanto, dar pie suficiente para una descalificación del yo.

Pero Sartre da una segunda razón para esta descalificación, basada, como ya dijimos, en el hecho de que su existencia intraconciencial introduciría la opacidad en la propia conciencia, lo que iría contra su traslucidez. «El yo (*je*) —dice Sartre—, con su personalidad, por más abstracto y formal que se lo piense, es como un centro de opacidad. Es al yo (*moi*) concreto y psicofísico lo que el punto es a las tres dimensiones: es un yo (*moi*) infinitamente contractado. Si, pues, se introduce esta opacidad en la conciencia, se destruye esa definición tan fecunda que dimos de ella, se la oscurece, ella no es más una espontaneidad, y lleva en ella misma un germen de opacidad. Pero, al mismo tiempo, sería preciso abandonar ese punto de vista profundo y original que hace de la conciencia un absoluto no *sustancial*»⁵⁸. Sería, ya lo había dicho antes, «la muerte de la conciencia».

El supuesto de este razonamiento de Sartre es claro: la conciencia es absolutamente incompatible con toda opacidad. No es sólo en *La transcendance de l'Ego*; en toda su obra filosófica posterior es una constante este supuesto. Es en su virtud por lo que la conciencia y lo psíquico llegan a convertirse en dos ámbitos distintos, siendo perfectamente identificable este último con el en-sí. Por lo demás, esta idea no es originaria de Sartre. Está ya en Husserl. El problema está, en Husserl como en Sartre, en el significado real de esa trascendencia. Para Sartre, ya lo hemos visto, son trascendentes tanto los estados —mi odio de Pedro—, como las acciones —dudar, razonar— y las cualidades —las virtudes, los gustos, las tendencias—. Podría decirse que todo acto de conciencia origina un trascendente perfectamente captable por la reflexión⁵⁹. Pero este trascendente, mero resultado del

⁵⁷ Ya en *Investigaciones lógicas*, donde rechaza el yo puro, habla Husserl de «retenciones» y recuerdos (cfr. HUSSERL, E., *Investigaciones lógicas*, trad. M. García Morente y J. Gaos, Revista de Occidente, Madrid, 1976, p. 483).

⁵⁸ *Tr.E.*, p. 25.

⁵⁹ Sartre distingue entre reflexión pura y reflexión impura o cómplice. La primera, que es la forma originaria e ideal de la reflexión, capta en el para-sí el para-sí que él es. La reflexión impura, en cambio, capta lo reflexo como en-sí. A ella corresponde el campo de lo psíquico, es decir, de las cualidades, de los estados y de las acciones. Es a través de ella como puede alcanzarse

acto de conciencia, ¿puede tener el mismo carácter que presenta, por ejemplo, el producto de la acción humana llevada sobre el mundo de las cosas? En este último caso, es evidente que se trata de una acción realizada sobre cosas en sí mismas trascendentes y productora de cosas, que serán, por ello mismo, trascendentes a su vez. ¿Ha de ser del mismo tipo la actividad productora de la conciencia? La neta distinción, perfectamente factible, entre la acción humana y su producto, ¿es transplantable sin más al campo de la conciencia? ¿Cabe, efectivamente, una separación tan radical entre el acto de conciencia y su contenido? La simple posibilidad de la distinción, ¿implica la separación *real* que se propugna? Ese trascendente, ¿no será un abstracto? En el peor de los casos, ¿por qué el contenido de un acto de conciencia ha de constituirse en un foco de opacidad del cual la conciencia debe huir como de su «muerte»? La contestación para Sartre es obvia: la conciencia es conciencia de parte a parte y *eso* en la conciencia no sería conciencia. Pero, ¿no representa esto una cierta «cosificación» de lo producido por la conciencia tan ininteligible, al menos, como pudiera serlo, por ejemplo, la presencia *en* la conciencia de la imagen o del recuerdo en la psicología tradicional, cuya concepción Sartre, como hemos visto, rechaza?⁶⁰

Pero en todo cuanto antecede sólo nos hemos referido a la posible opacidad producida por los propios contenidos de los actos de conciencia. ¿Y con respecto al yo, entendido como último reducto de la subjetividad? Dependerá, sin duda, de cómo se le conciba. Parece evidente que, en el argumento que estamos analizando, la concepción que Sartre tiene presente, y a la que ataca, es la de un yo sustancial⁶¹. Pero creemos que la historia de la filosofía presenta sobre este punto una riqueza tal de concepciones⁶², que no parece justificado empecinarse necesariamente, como hace Sartre, en la concepción sustancial, la menos vigente hoy en día por otra parte. Nada hay, por lo demás, respecto a que el yo trascendental husserliano, que es aquel en el que más inmediatamente piensa Sartre, sea sustancia. En primer lugar, porque, en una perspectiva más general, puede afirmarse que está aún por hacerse la ontología de ese yo trascendental. Pero, en segundo lugar, porque, ya más particularmente en Husserl, hay bastante poco, en nuestra opinión, que permita una suposición de ese género: si acaso,

la reflexión pura, a raíz de una «modificación» que Sartre califica de catarsis, pero cuya descripción aplaza (vid. sobre todo esto *E.N.*, pp. 196-218).

⁶⁰ En cuanto a la naturaleza de lo psíquico, Sartre lo define como «sombra proyectada del para-sí reflexo» (*E.N.*, p. 212), y habla de una existencia virtual (*ob. cit.*, pp. 210 y 218). «Es 'mi sombra', es lo que se me descubre cuando quiero verme» (*ob. cit.*, p. 218). Pero nada de esto reduce en absoluto su trascendencia, que es afirmada reiteradamente (vid. *ob. cit.*, pp. 206-218).

⁶¹ Vid. *Tr.E.*, p. 25.

⁶² Lo cual no es, por supuesto, ningún motivo de gloria para la filosofía.

un cierto prejuicio sustancialista, que fue lo que, en última instancia, le llevó a admitir sin resistencia, al final del proceso reductor, un cierto elemento unificador de la conciencia más allá del flujo de sus propios actos. Pero ninguna afirmación expresa. Sentado esto, parece más bien como si Sartre erigiese ante sí mismo un fantasma, para, acto seguido, arremeter contra él. Por otra parte, en la hipótesis de un yo «propietario» de la conciencia, ¿por qué ésta ha de verse «penetrada» por la opacidad como por un cuerpo extraño? ¿Es que es ésta la única manera posible de concebir las relaciones entre el yo y «su» conciencia? De todas formas, está claro que lo que en el fondo de este problema late es la pretensión sartriana de salvar por encima de todo la absoluta espontaneidad de la conciencia. En efecto, una conciencia infestada de opacidad, una conciencia no traslúcida, cargada de en-sí, no podría ser absolutamente espontánea. Debemos, pues, examinar esta espontaneidad.

Pero antes, a fin de no dejar ningún cabo suelto, conviene que analicemos una última razón que propone Sartre para justificar la trascendencia del yo. Se encuentra en *L'être et le néant*, precisamente en el momento en que retoma como válidos los argumentos expuestos en *La transcendance de l'Ego*, argumentos de los cuales, por otra parte, nunca renegó. En concreto, dice Sartre que «como unificador de las vivencias, el ego es en-sí, no para-sí. Si fuera 'de la conciencia', en efecto, sería a sí mismo su propio fundamento en la traslucidez de lo inmediato. Pero entonces sería lo que no sería y no sería lo que sería, lo que no es en absoluto el modo de ser del yo. En efecto, mi conciencia del yo no lo agota jamás y tampoco es ella quien lo hace venir a la existencia: el yo se da siempre como *habiendo sido* ahí antes que ella, y a la vez como poseedor de profundidades que han de develarse poco a poco. Así, el ego aparece a la conciencia como un en-sí trascendente, como un existente del mundo humano, no como *de la conciencia*»⁶³.

Obsérvese, en primer lugar, que el hecho de que el yo aparezca como siendo antes de que mi conciencia tome conciencia de él y como poseedor de aspectos que habrá que ir develando poco a poco, es indiferente a que ese yo sea un en-sí frente a la propia conciencia o su centro último de referencia. En ambos casos, la conciencia de él debe ser posterior. Pero el lado más fuerte del argumento está en que ese yo no aparece nunca con el carácter fundamental que define al para-sí, esto es, como no siendo lo que es y siendo lo que no es. Ahora bien, está claro que lo que aquí tenemos de nuevo es el fantasma del yo sustancial. Un yo puramente dinámico, un yo funcional, consistente en

⁶³ E.N., p. 147.

un hacerse continuo a través de su historia, podría ser compatible, sin duda, con ese ser que no es lo que es y que es lo que no es.

Ninguna, pues, de las razones sartrianas son suficientes, a nuestro juicio, para justificar —o para confirmar— la diafanidad de la conciencia por lo que se refiere al yo. Esta, sin embargo, parece necesaria si ha de afirmarse su espontaneidad. Analicemos, pues, ésta.

Análisis de la espontaneidad

Para Papone, es ésta, la espontaneidad, una «afirmación apodícticamente puesta en la primerísima página de su primera obra»⁶⁴. Esto no es verdad. Hay dos errores en Papone, uno de carácter puramente formal y otro de contenido, aunque éste sea consecuencia del error formal. Al hablar de la primerísima página de la primera obra, Papone se refiere a *L'imagination*⁶⁵. Sin embargo, no es ésta la primera obra de Sartre. *La transcendance de l'Ego* es anterior. Ambas fueron publicadas, eso sí, en 1936, pero mientras *L'imagination* fue escrita en 1935-1936, *La transcendance de l'Ego* lo fue en 1934, parte de ella estando todavía en Alemania⁶⁶. Siendo esto así, no es en *L'imagination* donde Sartre afirma por primera vez la espontaneidad de la conciencia. En la primera hay ya suficientes alusiones a ella. Por otra parte, y éste es el segundo error, la espontaneidad no es, en nuestra opinión, una afirmación apodíctica desconectada de toda otra afirmación anterior, sino que se trata, en definitiva, de una característica directamente derivada de otra que nosotros hemos señalado con anterioridad: la permanente emergencia de la conciencia. Más arriba creemos haberlo mostrado. Pero entonces nos limitamos a describir esta perpetua emergencia tal como, a nuestro juicio, se presenta en el pensamiento sartriano, y a señalar algunas de sus más inmediatas implicaciones. Ahora, empero, debemos preguntarnos: ¿puede fundarse satisfactoriamente ese carácter permanente emergente de la conciencia?

A este respecto, parece estar fuera de toda duda que se trata de una consecuencia de la propia concepción fenomenológica de la conciencia como conciencia de algo. Si la intencionalidad es el ser de la conciencia y, consiguientemente, no hay conciencia sin ser conciencia *de*, hay que admitir la continua constitución de la conciencia en función de aquello de lo que acaba siendo conciencia. En este sentido,

⁶⁴ PAPONI, A., *Esistenza e corporeità in Sartre. Dalle prime opere all'Esser e il nulla*, Felice Le Monnier, Firenze, 1969, p. 21.

⁶⁵ *Ob. cit.*, íd.

⁶⁶ Vid. Introducción de Sylvie LE BON a *La transcendance de l'Ego*, edición citada, p. 7. También BEAUVOIR, S. de, *La plenitud de la vida*, Editorial Sudamericana, 4.ª ed., Buenos Aires, 1969, p. 200. ASIMISMO, JEANSON, F., *Jean Paul Sartre en su vida*, Barral Editores, Barcelona, 1975, p. 112.

podría decirse que el descubrimiento de esta emergencia es un verdadero hallazgo de la fenomenología. Ni siquiera el yo trascendental de Husserl, situado «más allá» de la conciencia, es suficiente para invalidar esta característica⁶⁷. Aun siendo una conciencia *poseída*, no hay dificultad alguna en admitir que el mismo acto de conciencia sea constituyente de sí misma. Lo decisivo estaría en que, entonces, no podría atribuirsele la absoluta espontaneidad, que habría que retrotraer hasta el propio yo.

Pero aquí radican precisamente los matices peculiares que esta cuestión adquiere al ser contemplada por Sartre. Ya hemos insistido en ello: para él, la conciencia, que es conciencia de algo, es a la vez conciencia (de) sí como siendo conciencia de algo. No puede, por lo tanto, concebirse una conciencia que sea anterior al acto mismo intencional, porque, teniendo que ser siempre conciencia, sería conciencia (de) sí como conciencia de nada, lo que es absurdo⁶⁸. Aparte de que, como es fácil de ver, ello contradiría la misma intencionalidad.

Volvemos, pues, a encontrarnos con el hecho concreto de que la conciencia aparece como un absoluto. Su ser es su «aparecer». El problema está ahora en saber si esto es suficiente para hacer de ella una pura espontaneidad —lo que dejaría sin solución clara una multitud de cuestiones, como la de la unidad de «las mil conciencias activas», que ya hemos tratado, o la del propio origen del para-sí⁶⁹— o si, como hemos dicho antes, hay que hacer retroceder aquélla a mayores profundidades, aun a trueque de tener que enfrentarse después con la nada fácil cuestión de decidir la verdadera naturaleza de este último reducto.

Husserl vino a encontrarse en una situación semejante. Pero él, que en la primera edición de las *Investigaciones lógicas* había declarado: «he de confesar que no logro encontrar de ninguna manera ese yo primitivo, centro necesario de referencia», debe añadir a este texto una nota en la segunda edición, en la que confiesa: «después he aprendido a encontrarlo»⁷⁰. Y lo curioso es que aprende a encontrarlo en *Ideas*, justamente cuando, luego de enfrentarse con la fuerte problemática de la conciencia del tiempo inmanente, descubre y aplica el

⁶⁷ Cfr., efectivamente, *Meditaciones cartesianas*, 4.ª, pgfo. 37.

⁶⁸ Vid. *E.N.*, p. 558.

⁶⁹ Vid. *E.N.*, pp. 713-715, donde Sartre trata este puntos. En estas páginas el autor se limita a desplazar el problema del campo de la ontología al de la metafísica, la cual, de acuerdo con su naturaleza, no podrá hacer otra cosa que formular determinadas hipótesis: sus conclusiones no tendrán, por consiguiente, el carácter de necesarias. Por lo que se refiere a la ontología —ontología fenomenológica, no lo olvidemos—, Sartre concluye que ella «se limitará, pues, a declarar que *todo ocurre como si* el en-sí, en un proyecto de fundarse a sí mismo, se diera la modificación del para-sí» (*ob. cit.*, p. 715). El problema para Sartre carece, por tanto, de solución.

⁷⁰ HUSSERL, E., *Investigaciones lógicas*, p. 485.

método fenomenológico⁷¹. El largo proceso de las reducciones acaba restituyéndole el yo puro.

Prescindimos, como es natural, de validar paso a paso este proceso. No es nuestra tarea ahora. Lo que sí es evidente es que Sartre no podía seguirle por ese camino, so pena de renegar de su clara vocación realista⁷². En este sentido, y forzando un poco el tiempo, no habría inconveniente alguno en incluir al filósofo francés entre los «decepcionados de Gottinga». Como ellos, Sartre se niega a seguir al maestro *por un camino que claramente reconduce al idealismo, y, también, como ellos, abriga serias dudas de que esa vuelta fuese la única salida posible que ofrecían los planteamientos iniciales de la fenomenología*⁷³.

La alternativa sartriana tiene que reducirse, por consiguiente, a detenerse en la propia conciencia. Y así lo hace, en efecto, al menos en principio. Sartre llega incluso a considerar funesto todo intento de ir más allá⁷⁴. La opción fenomenológica, hecha ya desde el comienzo, no le permite otra cosa. Nos encontramos, pues, de nuevo en la mera intencionalidad.

Sin embargo, una vez situados ahí, en la intencionalidad, ¿qué es lo que nos es dado ver en ella y desde ella? Podemos afirmar realmente que la conciencia está «vacía», que es una nada? ¿No existe el riesgo de que cualquier intento de cualificación de la conciencia a partir de la simple intencionalidad lleve inevitablemente a un rebasamiento de los límites impuestos por el propio método inicialmente elegido, haciéndonos desembocar en afirmaciones ontológicas cuya legitimidad puede ser razonablemente puesta en duda desde un punto de vista fenomenológico?

Fijémonos, para empezar, en que, una vez situados en la intencionalidad como conquista indudable de la fenomenología, ni la constitución de la conciencia por el propio flujo de sus actos significativos, ni su sustancialización al modo cartesiano, ni el yo «propietario», son determinaciones que puedan aparecer sin más ante el mero análisis descriptivo. Para llegar a cualquiera de esas tres conclusiones son necesarios, en mayor o menor grado, sendos procesos discursivos de distinto valor probatorio. Es innegable, empero, que de esas tres posibles cualificaciones de la conciencia, la que presenta por sí misma una mayor coherencia e inmediatez respecto de los términos de la

⁷¹ Las lecciones sobre la conciencia interna del tiempo fueron elaboradas por primera vez en 1905, poco después de la aparición de las *Investigaciones lógicas* (cfr. LANDGREBE, L., *El camino de la fenomenología*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1968, p. 34).

⁷² Asumimos, en líneas generales, cuanto señala GAGNEBIN en su libro *Connaître Sartre*, Éditions Resma, 1972, pp. 11-30, en relación con esta «vocación» realista de Sartre.

⁷³ Cfr. LANDGREBE, L., *ob. cit.*, p. 297.

⁷⁴ Vid. *E.N.*, p. 291.

pura descripción fenomenológica es la primera, esto es, la constitución de la conciencia por la serie de sus actos intencionales. Por lo que se refiere a la sustancialización de la conciencia, por más que los hábitos de nuestro entendimiento manifiesten cierta proclividad hacia ella, lo cierto es que, para admitirla, se requiere la aceptación previa de unos determinados supuestos. En cuanto al yo trascendental, como forma la más actualizada del yo «propietario», es evidente que, desde la conciencia intencional, sólo es alcanzable, si lo es, a través de una metodología que exige asimismo un cierto grado de conformidad previa. La primera de las alternativas es, pues, la que se presenta como la más clara y fácil. Y ella es, en efecto, la solución del primer Husserl, el de las *Investigaciones*, antes de que el alambicamiento llevado posteriormente a su método le permitiese alcanzar la tercera, la del yo trascendental.

Pero, limitando nuestras consideraciones a Sartre, salta a la vista que, rechazada por él, como hemos visto, la tesis del yo trascendental, sólo le quedan las otras dos posibilidades: o la autoconstitución de la conciencia por la corriente de sus actos, o la recaída en Descartes. Pero ya es conocido el rechazo en Sartre de toda idea de sustancia, tanto si se le aplica al existente en general ⁷⁵, cuanto al caso particular de la realidad humana ⁷⁶. Si el «ser de un existente es, precisamente, lo que el existente *parece*» ⁷⁷, la conciencia de Sartre, como la de Husserl, no puede ser más que una *Leistung*, una operación, pura actividad, nunca una sustancia.

Ahora bien, tampoco es del todo evidente que esa reducción de la conciencia a la serie de sus operaciones implique que ella *se* constituya como tal conciencia sólo *en* y *por* esa serie de sus actos. Lo único que nos es permitido decir, fenomenológicamente hablando, es que la conciencia nos aparece como siendo siempre conciencia de algo y como una sucesión seriada de operaciones. Cualquier afirmación, por tanto, referida al orden de su constitución, de su derivación, rebasa en principio la fenomenología estrictamente descriptiva e implica, en el caso de la conciencia, un intento de definición sobre su origen —por más que acabe negándole todo origen y la haga existir por sí ⁷⁸— tan ilegítima en Sartre desde un punto de vista ontológico como si le atribuyese de hecho una procedencia. Lo que queremos decir es que afirmar que la conciencia se determina por sí misma no deja de ser contestar, aunque sea privativamente, a la pregunta sobre su origen, y esta pregunta en Sartre carece, como es sabido, de sentido en el ámbito de la ontología, por lo que debe confinarse al campo mera-

⁷⁵ Vid. *E.N.*, pp. 11-12.

⁷⁶ Vid. *ob. cit.*, p. 652.

⁷⁷ *Ob. cit.*, p. 12.

⁷⁸ Vid. *ob. cit.*, p. 22.

mente conjetural de la metafísica⁷⁹. En la misma medida, por supuesto, sus conclusiones carecerán de valor conclusivo.

Si tuviéramos, para terminar este análisis de la espontaneidad, que establecer ahora cuál es el hilo conductor que, tomando como punto de partida la intencionalidad, lleva a Sartre a hacer de la conciencia esa «plenitud de existencia»⁸⁰, ese absoluto, deberíamos fijarnos necesariamente en esa frase, que citábamos no hace mucho, de que «el ser de un existente es, precisamente, lo que el existente *parece*»⁸¹. Esto es, en su fenomenismo. Pero no en aquel fenomenismo suyo inicial aplicado sólo al objeto fenoménico del que la conciencia es punto obligado de referencia, sino aplicado esta vez a la propia conciencia. Es decir, un fenomenismo en que es la propia conciencia la que se ha convertido en objeto fenoménico, lo cual nos parece, por otra parte, perfectamente coherente.

De todas formas, la verdad es que, aun colocados en esta perspectiva, lo más que podríamos decir —y ello recurriendo a un cierto ficcionalismo del que, como hemos podido ver, Sartre a veces hace uso y que es, por lo demás, inevitable en cualquier fenomenismo— es, sin duda, que todo sucede *como* si la conciencia se constituyese a sí misma en su propio proceso secuencial. Sartre, sin embargo, rebasará con mucho ese ficcionalismo hacia afirmaciones de una mayor significación objetiva.

Insuficiencias del pensamiento sartriano

De acuerdo con nuestro plan inicial, un punto nos queda por tratar antes de dar por finalizado nuestro trabajo. Hemos visto cómo Sartre ha extralimitado su propio método al afirmar la absolutez de la conciencia y cómo, de hecho, esta determinación de ella por sí misma es afirmable en un contexto ficcionalista, esto es, en una proposición existencial del tipo «como si». Pero esta falta de conclusividad lógica podría quedar perfectamente compensada, incluso superada, si las posibilidades explicativas que la concepción sartriana ofrece, especialmente frente a la tesis del «propietario», fuesen suficientes. La verdad es que, de hecho, tanto una tesis como otra adolecen de idéntica falta de evidencia. Para poder establecer, entonces, el juego comparativo en las debidas condiciones habría que proceder a una elucidación previa de las ventajas explicativas de la tesis contraria a la de Sartre. Pero para ello tendríamos que o considerar sucesivamente las diversas teorías existentes sobre el yo, o hacerlo sólo sobre una selección de

⁷⁹ Cfr. *supra*, nota 69.

⁸⁰ *E.N.*, p. 22.

⁸¹ *Ob. cit.*, p. 12.

algunas de ellas, las más importantes, o, caso de insatisfacción por todas, estudiar la posibilidad de estructuración por nuestra cuenta de alguna nueva, tareas todas que claramente desbordan, por excesivas, nuestros propósitos. Lo imprescindible para nosotros en estos momentos, y es esto lo que vamos a hacer, consiste en analizar las posibilidades reales o, si se quiere más bien, las insuficiencias que, en nuestra opinión, ofrece el pensamiento de Sartre sobre este punto.

Las primeras dificultades de la concepción sartriana de la conciencia surgen en relación con la conciencia misma. Ya hemos señalado lo difícil que es justificar desde ella su propia unidad y el hecho de su aparición *desde el vacío*. Por otra parte, al no existir nada de conciencia antes de la conciencia y surgiendo la conciencia en cada acto, queda confusa la motivación de la conciencia por sí misma de que habla Sartre, y especialmente inexplicable la primera motivación. La misma intencionalidad queda cuestionada, si es que hay que entender ésta, a la manera de Husserl, como una *Leistung*, como una operación, aunque esta operación se reduzca, al menos en principio, a algo tan simple como ser mera presencia *a*. En efecto, en la concepción de Sartre operación y operante se identifican, se confunden. Mejor dicho, no hay tal operante. Todo es pura operación constituyente de sí misma como conciencia. Pero queda, como es lógico, el problema de dónde hacer radicar tal operatividad.

Mas, si sobre estas dificultades iniciales, levantamos ahora la mirada hacia horizontes más amplios y analizamos sus repercusiones sobre la realidad total, es decir, sobre aquello que debe intentarse explicar desde *esa* conciencia los inconvenientes que surgen son bastante mayores.

Recordemos a estos efectos, aunque sea brevemente, la noción del en-sí sartriano. Frente al para-sí, que en Sartre aparece como afectado de una inconsistencia, de una insuficiencia de ser, puesto que no es lo que es y es lo que no es, el en-sí aparecerá como lo pleno, lo consistente, lo opaco y macizo; como aquello que es lo que es. En él se da la adecuación más perfecta del contenido al continente: no se da el menor vacío, la menor fisura⁸². Es la encarnación perfecta del principio de identidad. Por otra parte, el en-sí no es actividad ni pasividad: simplemente es. No puede, por tanto, derivarse de nada, ni de lo posible ni de lo necesario. Con respecto a nosotros, *está ahí* simplemente. No se le puede deducir. Aparece, se deja *encontrar*, pero nada más⁸³. Es sin razón, sin causa, sin necesidad⁸⁴. Absolutamente ininteligible, pues. Lo cual no quiere decir que las cosas no tengan una significación. Pero la tienen únicamente para el hombre, dado que el hombre

⁸² Vjd. *ob. cit.*, p. 116.

⁸³ Vid. SARTRE, J. P., *La nausée*, Gallimard, París, 1970, p. 185.

⁸⁴ Vid. *E.N.*, p. 713.

es el ser por quien las significaciones vienen al mundo. En sí mismas, sin embargo, son injustificables.

Pues bien, para Lafarge es esta concepción del ser que maneja Sartre la que le lleva a la idea de conciencia como nada⁸⁵. Para Jolivet, en cambio, esta noción de ser no es más que una consecuencia de su fenomenismo: deriva inmediatamente del principio sustentado por Sartre de que el existente debe reducirse a la serie de las apariciones que lo manifiestan⁸⁶. Es seguro que la razón está más cerca de Jolivet que de Lafarge. Sin embargo, conviene tener en cuenta, en contra de su opinión, que fenomenismos ha habido a lo largo de la historia y ninguno ha producido un en-sí como el de Sartre. Por ello, acaso sea un tanto precipitado afirmar esa derivación inmediata. Esto no quiere decir que no resulte de él, pero no de él sólo. En nuestra opinión, el en-sí sartriano es el resultado, a la vez, de su fenomenismo y de su concepción de la conciencia, sin que baste el hecho de que esta concepción de la conciencia proceda en última instancia de su fenomenismo para intentar reducir, con carácter de necesidad, todo su sistema a este último, pues tampoco es común a los fenomenismos tal noción de conciencia. Más bien habría que pensar en el modo peculiar que tiene Sartre de derivar la conciencia a partir del fenómeno. No es, en definitiva, la noción especial de en-sí la que lleva a Sartre a la idea de conciencia como nada, sino al revés.

En efecto, porque hemos obtenido una conciencia «vacía», una conciencia que no es sin objeto intencional, que es sólo «en el modo de no-ser», que es, por tanto, un menos-ser, todo el peso del ser debe recaer ahora necesariamente sobre el en-sí. Una tal conciencia exige, efectivamente, un ser pleno de identidad, capaz de ostentar la primacía ontológica frente al para-sí⁸⁷; un ser que sea totalmente, macizamente, y que sólo sea; que no pueda, por otra parte, ser sino lo que es; que ante la conciencia no sea más que aparición, pero aparición sucesiva, seriada, correspondiéndose con la serie de los actos de conciencia; por lo tanto, sin devenir y sin razón en sí mismo, ni causa alguna.

Hay, pues, en la investigación sartriana una especie de reversión sobre el ser desde la conciencia, luego de haber hecho, de ida, el camino desde el ser fenoménico a la conciencia. El objeto de esta reversión no es otro que la propia explicitación del ser. Pero esta explicitación va a hacerse ahora desde una conciencia ya debidamente deli-

⁸⁵ LAFARGE, R., *La filosofía de Jean Paul Sartre*, tra. M. R. Zurro Rodríguez, G. del Toro, Editor, Madrid, 1970, p. 193.

⁸⁶ JOLIVET, R., *Las doctrinas existencialistas desde Kierkegaard a J. P. Sartre*, trad. A. Pacios, Editorial Gredos, 2.ª ed., Madrid, 1953, p. 185, nota 20.

⁸⁷ E.N., p. 713.

mitada y caracterizada, que dará, acaso inevitablemente, un determinado tipo de ser: el que describe Sartre.

De cuanto antecede se derivan dos consecuencias de evidente interés. En primer lugar, del ser no se puede decir más de lo que se diga del fenómeno, esto es, apenas otra cosa que su realidad. Es verdad que él define el ser como la condición de toda develación⁸⁸, y en este sentido podría señalarse cierta diferencia entre la condición y el existente mismo. Pero, desde el momento en que el ser del fenómeno es coextensivo al fenómeno y se agota en el fenómeno⁸⁹, esta diferencia, en la práctica, resulta inoperante. «La característica del ser de un existente —dice Sartre— es la de no develarse *a sí mismo*, en persona, a la conciencia; ...no hay ser que no sea ser en una manera de ser y que no sea captado a través de la manera de ser que a la vez lo manifiesta y lo vela»⁹⁰. El admite, ciertamente, que la conciencia puede sobrepasar al existente, pero nunca podrá hacerlo hacia su ser, sino sólo hacia el *sentido* de este ser⁹¹, «sentido del ser» del que, por lo demás, como hemos recordado hace poco, la propia conciencia no es en absoluto ajena: depende, en definitiva, de ella. Nada, pues, de pretensiones rigurosamente objetivistas. De aquí que lleve razón Jeanson cuando dice que «el ser en-sí de Sartre rechaza toda consideración teológica y metafísica: no es más que uno de los polos de una descripción, polo cuya fijación en conceptos está rigurosamente justificada por la significación misma de esta descripción»⁹².

La segunda consecuencia importante, directamente derivada de la anterior, es que es inútil esperar del pensamiento de Sartre la posibilidad de una ontología del ser entendida de un modo más o menos próximo al sentido tradicional. Dados los supuestos señalados, una tal ontología no se da en él ni podría darse nunca. Ni siquiera puede decirse que sea la suya una ontología de *lo* existente. Esto implicaría la posibilidad de decir algo de *todo* lo existente, y ya hemos visto que esta posibilidad no alcanza propiamente al en-sí. Se trata simplemente de una ontología *del* existente y, más precisamente, del existente humano. Pero nada más lejos de Sartre que la idea de una ontología fundamental al modo heideggeriano, o la de una regionalización de esta disciplina. Se trata, y eso es todo, de la única ontología posible.

⁸⁸ «El existente es fenómeno, es decir, se designa a sí mismo como conjunto organizado de cualidades. A sí mismo, no a su ser. El ser es simplemente la condición de toda develación: es ser-para-develar y no ser develado» (E.N., p. 15).

⁸⁹ *Ob. cit.*, p. 16.

⁹⁰ *Ob. cit.*, p. 30.

⁹¹ *Ob. cit.*, *id.*

⁹² JEANSON, F., *El problema moral y el pensamiento de Sartre*, trad. A. Llanos, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1968, p. 155.

Por lo demás, es Varet quien asegura que la afirmación del ser en Sartre es una «cruzada de gran estilo contra la metafísica»⁹³. Prescindiendo, como es natural, del juicio de intenciones implicado en esta frase y cuyos fundamentos no vemos claro, hay que reconocer que el resultado del pensamiento que estamos analizando es, efectivamente, el señalado por Varet. Notemos, en primer lugar, que de los tres grandes temas clásicos de esta disciplina —el mundo, el alma y Dios—, sólo tiene sentido en Sartre hablar del primero, y ello siempre que a la palabra «mundo» se la despoje de todo sentido objetivista para hacerle significar simplemente el resultado cambiante de una estructura relacional con las cosas que tiene su centro en la conciencia. Para Sartre, «el mundo es humano»⁹⁴. Pero si, más en general, entendemos que la metafísica es, sobre todo, búsqueda abierta y esperanzada de un absoluto, esto sí que no es posible en Sartre. Para él no hay más absoluto que la conciencia. Mejor dicho, no hay más absoluto que la propia conciencia. Con lo cual todo queda reducido al hecho de que la conciencia es *un* absoluto; un absoluto que se repite, por supuesto, en cada uno de los hombres. No hay, pues, *lo* absoluto, Ni aun el absoluto del ser, pues a lo largo de todo *L'être et le néant* Sartre ni siquiera es capaz de unificar en un solo género de ser los dos modos de ser del para-sí y el en-sí⁹⁵.

Por consiguiente, *desde* la conciencia sartriana es imposible todo intento de explicación global de lo real. Pero no se crea que esta imposibilidad brota de la inabarcabilidad esencial de todo lo real para *una* conciencia. Aun supuesta esta inabarcabilidad, el fundamento último de la no racionalización se encuentra en su propia ontología. En efecto, una ontología que regionaliza incomunicablemente el ser, pero atribuyendo todo el dinamismo a la conciencia a partir de una relación originaria que consiste simplemente en la mera presencia *a*, lo cual deja, de hecho, al en-sí inabordado, inasido, impenetrado; una ontología que nos muestra, directamente y a la vez, a una conciencia que, siendo contingente, es, paradójicamente, fundamento de sí misma⁹⁶, y a una realidad en-sí sin razón, sin causa y sin fundamento; una ontología, pues, que une al absurdo de un en-sí injustificable el nuevo absurdo de una conciencia asimismo injustificable, no puede dar entrada a ningún tipo de racionalización total. Contradiría sus propias conclusiones. Ninguna racionalización cabe de lo absurdo. Tanto más cuanto que esa racionalización debiera abarcar, para ser total, al propio vehículo de la racionalización, la conciencia, y ésta es también un absurdo.

⁹³ VARET, G., *L'ontologie de Sartre*, PUF, París, 1948, p. 168.

⁹⁴ *E.N.*, p. 270.

⁹⁵ Vid. *ob. cit.*, pp. 716-720.

⁹⁶ Vid. *ob. cit.*, p. 124.

De este total absurdo, sólo la libertad viene a librarnos. En parte, porque da algún sentido a las cosas. Pero, sobre todo, porque da sentido a la propia existencia humana. Sin ella, ésta sería, como toda existencia, una simple protuberancia injustificada e injustificable⁹⁷.

He aquí la función, trágicamente imprescindible, que desempeña la libertad en Sartre.

Agustín RODRÍGUEZ SÁNCHEZ

⁹⁷ *Ob. cit.*, p. 439.