



Estudios de Filosofía

ISSN: 0121-3628

revistafilosofia@udea.edu.co

Universidad de Antioquia

Colombia

Álvarez González, Eduardo

La cuestión del sujeto en la fenomenología existencial de Jean Paul Sartre

Estudios de Filosofía, núm. 38, julio-diciembre, 2008, pp. 9-45

Universidad de Antioquia

Medellín, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=379846138002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

La cuestión del sujeto en la fenomenología existencial de Jean Paul Sartre*

The subject in the existential phenomenology of Jean Paul Sartre

Por: Eduardo Álvarez González

Departamento de Filosofía

Universidad Autónoma de Madrid

Madrid, España

eduardo.alvarez@uam.es

Fecha de recepción: 15 de febrero de 2008

Fecha de aceptación: 10 de abril de 2008

Resumen: *El presente artículo examina la concepción del sujeto en el pensamiento de Jean Paul Sartre. Dicho examen se lleva a cabo, por motivos históricos y conceptuales, apelando directa e indirectamente a la filosofía de Heidegger, Husserl, et.al., siendo éste último el bastión, alterno a Sartre mismo, más importante para el desarrollo del presente texto. Así, dicho análisis del concepto de sujeto, y de sus implicaciones y conceptualizaciones fenomenológicas, se lleva a cabo a través del estudio de varias formas de conciencia: la conciencia del objeto, referida a algo distinto de sí misma, y la conciencia de sí, que, al mismo tiempo, se dice de dos formas distintas, a saber: 1. Como conciencia refleja, no reflexiva; y 2. Como conciencia reflexiva. Gracias a esta distinción y análisis de conceptos como Yo, conciencia y sujeto, Sartre se convierte en un crítico de la filosofía moderna del sujeto y, como consecuencia de ello, con el pensamiento sartreano se llega a la convicción de que lo único real es la conciencia, no el mero Yo. Por tanto, el tratamiento husserliano de la conciencia –que Sartre compartirá–, entendida ésta como una constante actividad intencional, devendrá, necesariamente, en el primado del sujeto, pues el sentido de los fenómenos se origina, finalmente, en él.*

Palabras clave: sujeto, objeto, conciencia, yo, fenomenología.

Abstract: *The present article examines the concept of “subject” in Jean Paul Sartre’s thought. This examination, due to historical and conceptual reasons, is based directly and indirectly in both Heidegger and Husserl’s philosophies (and on other’s as well). Husserl’s Philosophy is the main foundation, which alternates with Sartre’s Philosophy, it is most important for the present text. So, the said analysis of the concept of “subject” and its implications and its phenomenological conceptualizations, is made undergoing the study of various forms of conscience: the conscience of the object, referred to something other than itself, and the conscience of oneself, which at the same time, is said in two different ways, that is: 1. as a reflexed, and not reflexive, conscience and 2. As reflexive conscience. Thanks to this said distinction and analysis of concepts such as I, conscience and subject, Sartre becomes a critic of Modern Philosophy of the Subject and, as a consequence of it, with sartrean thought one reaches the conviction that conscience is*

* Este artículo está vinculado al proyecto de investigación titulado “Influencias de las éticas griegas en las corrientes actuales de la filosofía europea y latinoamericana”, a realizar durante los años 2006-2008. La entidad financiadora es el Centro de Estudios de América Latina (4ª Convocatoria de ayudas para Proyectos de Investigación UAM-Grupo Santander para la cooperación con América Latina. Entidades participantes: UAM (España), Univ. de Buenos Aires (Argentina), UNAM (México), Univ. de Sao Paulo (Brasil), Univ. Nacional de Colombia (Colombia), Univ. de Antioquía (Colombia) y Pontificia Univ. Católica de Perú (Perú). Este texto es parte de una investigación más amplia en torno a la suerte y a la discusión sobre el sujeto como paradigma de la modernidad.

the only real, and not mere I. Therefore, the husserlian treatment of conscience – which Sastre will come to share –, understood as a constant intentional activity, will become, necessarily, in the priority of the subject since the sense of the phenomena originates, ultimately, in the subject.

Key words: Subject, Object, Conscience, I, Phenomenology.

1. La concepción no egológica de la conciencia: el cogito prerreflexivo

La posición de Sartre sobre la cuestión del sujeto sólo puede entenderse como un desarrollo de la fenomenología de Husserl reinterpretada en términos de la filosofía de la existencia. Ya en los textos que Sartre publica en los años treinta se observa esa presencia continua de la fenomenología (por ejemplo, en *La imaginación*, en *Bosquejo de una teoría de las emociones*, o en *Lo imaginario*), pero sólo con la publicación en esos mismos años de *La trascendencia del ego* y, sobre todo, con *El ser y la nada*, ya en los años cuarenta, esa concepción adquiere en su pensamiento una dirección original, que el propio Sartre define en el subtítulo de esta última obra como ontología fenomenológica y que de modo más concreto podemos calificar como fenomenología existencialista. No obstante, la reinterpretación sartreana de la fenomenología no entraña una recusación del viejo paradigma del sujeto tal como lo comprende la modernidad –como la que lleva a cabo la reinterpretación hermenéutica de Heidegger–, sino una revisión de la subjetividad moderna a partir de dos ideas fundamentales: en primer lugar, el abandono de la noción del *ego*, que Husserl –siguiendo a Descartes– había entronizado en su concepción filosófica; y, en segundo lugar, la nueva comprensión de la conciencia en la línea de lo que se ha dado en llamar existencialismo.

Por tanto, podemos afirmar que Sartre es en cierto modo el último de los grandes pensadores modernos, pues su obra se sitúa en el terreno de la filosofía de la conciencia y en cierto sentido hace de ésta un absoluto. Sin embargo, la originalidad de su aportación filosófica se presenta ya en un primer momento con su concepción no egológica de la conciencia: el sujeto es conciencia, pero no es un Yo¹. *La trascendencia del ego* es un texto que se encamina precisamente a

1 Algunos autores sostienen que la filosofía de Sartre no es una filosofía del sujeto porque identifican a éste con el Yo, sin más. Ésta es la posición, por ejemplo, de Simone de Beauvoir en su polémica con Merleau-Ponty. Es verdad, por otra parte, que el término “sujeto” rara vez es empleado por Sartre y que la suya es ante todo una filosofía del *cogito*, una filosofía de la conciencia. Pero pensamos, siguiendo en este punto a Merleau-Ponty, que puede ser calificada también como una filosofía del sujeto, con tal de dejar claro que se trata de un sujeto carente de unidad y atravesado por una escisión que le es interior y constituyente. Lo característico de Sartre no sería entonces tanto prescindir del sujeto cuanto someter más bien este concepto moderno a una revisión crítica. Adoptamos esta interpretación aun a sabiendas de la declaración en contra del propio Sartre, quien llega a decir en *El ser y la nada* que “somos sujeto en la medida en que somos *ego*”, pues pensamos que él mismo usa allí el término “sujeto” en un sentido restrictivo y guiado por su sentido gramatical inmediato, como equivalente al Yo unitario.

elaborar esa nueva concepción, que luego encontramos más desarrollada en *El ser y la nada*. En efecto, en aquella obra juvenil Sartre rechaza la visión habitual, según la cual el *ego* es un “habitante” de la conciencia; como argumenta en las primeras páginas de ese texto, el *ego* no es ni un principio vacío de unificación de la experiencia o de las vivencias, en el sentido de tener una presencia formal en ellas (contra Kant), ni tampoco es (en contra de muchos psicólogos) un principio con una presencia material en nuestra vida psíquica, en cuanto centro de los deseos y los actos. Repitiendo a su modo la crítica de Hume, concluye que el Yo no está inmanentemente en la conciencia. Husserl, por su parte, que en las *Investigaciones lógicas* considera al Yo trascendente a la conciencia, vuelve en *Ideas* a la noción de un Yo de hecho, visto como conciencia trascendental de tipo personal. Pues bien, Sartre, aunque sigue a Husserl en cuanto al método fenomenológico, se aparta de él en este punto y considera que la fenomenología debe ser consecuente y desechar la tesis de un Yo unificador y originario: la *epojé* prescindirá de él, pues no hay evidencia apodíctica del *ego*, que de ese modo se revela como trascendente a la conciencia.

En este punto es esencial la distinción que introduce en este texto –y que luego mantendrá en *El ser y la nada*– entre varias formas de conciencia: por una parte, está la conciencia *del* objeto, que es un tipo de conciencia posicional o *tética* –lo que se indica con la cursiva–, referida a algo distinto de sí misma. Pero ésta va siempre acompañada, en segundo lugar, de un percatarse de sí, de un saber reflejo de sí misma que propiamente no es reflexión, puesto que no se objetiva, ya que el objeto le es exterior. Sartre se refiere a ella como conciencia (de) sí, indicando con el paréntesis que no es posicional o *tética*, sino un mero reflejo: es conciencia refleja, pero no reflexiva (*irréfléchie*). Hay además una conciencia de sí misma de tipo reflexivo o conciencia *de* sí, que es posicional, puesto que el objeto al que se dirige intencionalmente en este caso es ella misma, sólo que entraña un cierto fracaso puesto que la conciencia es subjetividad irreductible a objeto alguno. En cualquier caso, si el conocimiento es un movimiento de objetivación, si es posición de un objeto, la reflexión busca el conocimiento de sí aunque no llegue nunca a alcanzarse como objeto. Por eso dice Sartre que se trata más bien de *cuasi* conocimiento.

Así, lo que clásicamente se llama autoconciencia tiene dos modos diferentes:

1. *conscience (de) soi* o conciencia refleja, pero no reflexiva, que es el mero percatarse de sí o experimentarse en la experiencia de cualquier objeto y como parte inseparable de ella, y en la que juega la distinción reflejante-reflejado;
2. *conscience de soi* o conciencia reflexiva, que convierte el movimiento autorreflexivo en algo consciente, pues en ella el sujeto se busca como objeto, y en la cual juega

la distinción reflexionante-reflexionado². Dejamos ahora de lado la conciencia del otro o *conscience de l'autrui*, que entraña otros problemas en relación con el modo de captarse a sí mismo. Sobre ello volveremos más tarde.

Pues bien, la conciencia (de) sí no es posicional, es decir, no contiene la tesis de un Yo, pero acompaña a la conciencia del objeto exterior: es la “presencia a sí” que caracteriza de manera absoluta a la conciencia. Por eso dice Sartre que se trata de la forma más fundamental de conciencia, puesto que esa presencia se halla siempre a sí en cualquier acto que ella realice. Pero en realidad, la conciencia dirigida al objeto exterior es la misma que se refleja a sí misma en él, es decir, en contra de lo que antes se ha dado a entender en aras de la clarificación, no hay aquí dos, sino una sola conciencia que, a la vez que pone el objeto, se percata de sí misma en un único acto que fenomenológicamente tiene esa complejidad dual. Ello, porque la conciencia, lejos de ser un poder unificador, se caracteriza esencialmente, por el contrario, como un principio que se revela al tiempo que introduce la dualidad o la escisión en todos sus actos. En efecto, cuando percibo un objeto, la conciencia de ese objeto es a la vez conciencia de mi conciencia de él. Por otro lado, el placer o el dolor no es nada distinto de la conciencia del placer o del dolor, y la creencia es siempre conciencia de creencia; hay siempre ahí una inmanencia absoluta, es decir, para la conciencia ser y saberse son lo mismo, de acuerdo con esta original reinterpretación fenomenológica del principio de Berkeley *esse est percipi*, que es un principio absoluto para la conciencia. Su ser consiste en estar ante sí misma, o en ser para sí, y esta certeza de sí, que necesariamente acompaña a toda vivencia, que es previa a la reflexión y que en rigor constituye el ser de la conciencia en su forma más originaria, es lo que en *El ser y la nada* denomina Sartre el “*cogito* prerreflexivo”³. Pues bien, esa certeza del *cogito*, que es absoluta y previa a todo conocimiento, constituye la base de la filosofía sartreana y entraña una modificación esencial respecto de toda la filosofía de la conciencia que le precede, ya que para Sartre “ser conciencia de sí” —en contra de toda la tradición, que privilegia el punto de vista del conocimiento— no implica que se ponga ante sí misma como objeto de conocimiento, pero sí entraña siempre la vivencia de estar presente a sí en una especie de desdoblamiento o escisión, que ella descubre como su propia sustancia.

2 Vide. Sartre, Jean Paul. *La trascendencia del ego*. Trad. de Miguel García Baró. Ed. Síntesis, Madrid, 2003, pp. 29-42; también *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Gallimard, Paris, 1943. En los textos citados nos atenderemos a la traducción de Juan Valmar: Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*. Alianza Ed., Madrid, 1984. En este caso, pp. 21-26.

3 Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*, *Óp. cit.*, pp. 21 ss.

Lo anterior significa que la conciencia entraña siempre una escisión que es incompatible con la noción del *ego*, la cual implica la unificación lograda en un principio positivo. El análisis fenomenológico nos muestra que no hay tal unificación, pues la conciencia es escisión o, como dirá Sartre en *El ser y la nada*, el “vacío de sí misma” y, por tanto, no es ninguna unidad positiva. La conciencia (de) sí, aun siendo absoluta en el sentido señalado antes, no es nada independiente de la conciencia del objeto a la que acompaña. Por su parte, la conciencia *de* sí nunca llega a alcanzarse como objeto, puesto que la conciencia es justamente lo que se distingue de todo objeto a la vez que se dirige intencionalmente a él. Así pues, nunca se alcanza como unidad. Ésta es la forma en que Sartre interpreta la concepción de Husserl, según la cual la conciencia es pura intencionalidad orientada a los objetos y, por tanto, radicalmente distinta de cualquier objeto al que su actividad intencional se dirige⁴. De ahí que ella se defina, justamente, como lo que no puede ponerse nunca como objeto y, yendo más allá que Husserl –como luego veremos–, como un poder nihilizador, es decir, como el principio que rompe la identidad introduciendo la dualidad o la escisión, esto es, la nada, que intercala en todas sus experiencias.

En *La trascendencia del ego* Sartre explica lo anterior mediante una diferenciación previa que discrimina, en la conciencia, entre estados, acciones y cualidades. Los estados, tales como el odio o el amor, aun cuando aparecen a la conciencia refleja, son en realidad “objetos” trascendentes a ella porque desbordan la instantaneidad de la conciencia. El odio, por ejemplo, se me puede hacer presente en una vivencia singular, que es lo inmanente a la conciencia y lo que me permite darme cuenta de él, pero en su sentido genérico o permanente es algo trascendente a toda vivencia inmediatamente dada en la conciencia. Por su parte, las acciones, tanto las referidas a objetos exteriores (conducir, escribir) como las puramente psíquicas (dudar, razonar), deben concebirse también como trascendencias puesto que comportan vivencias puntuales o momentos cuya unidad objetiva sería la acción misma. Algo similar nos dice acerca de las cualidades o disposiciones psíquicas, tales como ser rencoroso, ser capaz de odiar, etc., que son en rigor potencialidades que entrañan ya una cierta unificación trascendente de estados y acciones. Pues bien, el *ego* es el objeto trascendente que realiza la síntesis permanente de lo psíquico, como la totalidad infinita de los estados y las acciones. La cualidad sería una primera unificación psíquica, y el Yo sería la unificación última de lo psíquico. De este modo, el Yo nunca se deja reducir a un estado o a una acción, y por eso se dice que yo no

4 *Vide.* Ariño Verdú, Amparo. “El problema de la alteridad en “L’être et le néant” y los “Cahiers pour une morale”, en: Aragüés, Juan Manuel (coord.). *Volver a Sartre. 50 años después de “El ser y la nada”*. Mira Ed., Zaragoza, 1994, pp. 33-34.

soy sólo mi odio o mi amor, ni consisto sólo en estas o aquellas acciones: mi Yo no se agota en los sentimientos que me embargan, ni se expresa totalmente en mis acciones, sino que está siempre más allá de ellos. El *ego* es el polo de una intuición referida a la totalidad concreta de estados, acciones y cualidades, en cuanto unidad ideal de todos ellos y *nóema* de aquella intuición. Pero la conciencia refleja no capta nunca el *ego*, ya que éste –como ya lo eran los estados, acciones y cualidades– es un objeto trascendente a la conciencia. El *ego* es objeto, en cuanto unidad ideal –y objetiva– trascendente y, como tal objeto, es pasivo⁵.

Con esta tesis Sartre se opone a toda la filosofía moderna del sujeto que tradicionalmente identificaba la conciencia con el Yo activo. Frente a esa posición clásica, Sartre dice que lo único real es la conciencia, la cual proyecta su espontaneidad refleja en el polo u objeto trascendente *ego*, para luego entenderse a sí misma de manera engañosa como producida por él: el *ego* constituiría los estados y acciones, y éstos a su vez constituirían la conciencia. Pero ocurre, sin embargo, que cuando la conciencia reflexiva –no ya la refleja– trata de contemplarse en su interioridad, se objetiva como un Yo y de ese modo no sólo se distorsiona –puesto que ella es subjetividad–, sino que se desvanece: la conciencia nunca se atrapa a sí misma. Dicho de otro modo, la intuición del *ego* es un espejismo perpetuamente engañoso. Cuando la conciencia vuelve reflexivamente sobre sus vivencias, la fijación sobre éstas la lleva a los estados como objetos trascendentes, de los que supuestamente emanarían las vivencias. Entonces, tras el estado –y tras la acción y la cualidad–, en el horizonte, aparece el *ego*, visto por decirlo así “con el rabillo del ojo”. Pero cuando quiero alcanzarlo él se desvanece junto con el acto reflexivo⁶.

En definitiva, el análisis fenomenológico de Sartre libera el campo trascendental de toda estructura egológica. La conciencia, sin Yo, en un sentido no es nada, ya que todos los objetos, valores y verdades caen fuera del campo trascendental. Pero esta nada es todo, ya que es conciencia de todos esos objetos. El *ego* no es propietario de la conciencia, es objeto suyo⁷. En términos psicológicos sí hablamos de nuestros estados y acciones como producciones del *ego* (yo siento, yo actúo), pero en términos fenomenológicos “nunca tenemos intuición directa de la espontaneidad de una conciencia instantánea como producida por el *ego*. Sería imposible”⁸. Y en cuanto objeto trascendente, la actitud reflexiva que busca al Yo

5 Sartre, Jean Paul. *La trascendencia del ego*, *Óp. cit.*, pp. 54-9.

6 *Ibid.*, pp. 61 ss.

7 *Ibid.*, pp. 99-101.

8 *Ibid.*, p. 102.

sin consumir nunca su tarea se expresa –según señala Sartre- en la famosa fórmula de la *Carta del vidente* de Rimbaud: Yo es otro. Volviendo sobre lo anterior, escribe Sartre:

“Podemos, pues, formular así nuestra tesis: la conciencia trascendental es una espontaneidad impersonal. Se determina a la existencia a cada instante, sin que quepa concebir nada *antes de ella*. Así, cada instante de nuestra vida consciente nos revela una creación *ex nihilo* (...) Para todos nosotros hay algo angustioso en captar así, en acto, esta incansable creación de existencia cuyos creadores no somos *nosotros*. En este nivel, el hombre tiene la impresión de escapar sin tregua de sí mismo, de sobrepasarse”⁹...

El *ego* tiene sobre todo una función práctica, en tanto refleja una unidad ideal, y su papel esencial acaso sea el de ocultar a la conciencia su propia espontaneidad para evitar así la angustia¹⁰. La conciencia constituye al *ego* como una falsa representación de sí misma para huir de la angustia derivada del carácter fatal de nuestra espontaneidad, pero al mismo tiempo ella es la creación continua que escapa sin tregua del Yo que ha creado.

Todo este análisis de Sartre se mantiene ciertamente en el terreno de la filosofía moderna, en cuanto entroniza a la conciencia como su principio fundamental: “El único punto de partida seguro es la interioridad del cogito”¹¹. Pero, al mismo tiempo, es una revisión de la concepción clásica del sujeto. Por una parte, resuelve a su manera la contradicción que late en el cogito cartesiano, que considera a la conciencia al mismo tiempo como actividad y como cosa; según Sartre, la conciencia es actividad, pero no es sustancia o cosa, sino justamente el saber de sí cuando sabe de cualquier cosa. Y, sin embargo, en segundo lugar, la conciencia sí es un principio absoluto aun cuando no sea sustancia; no se sostiene a sí misma (no es una realidad positiva), pero es absoluta en cuanto que –siguiendo a Husserl- el ser de todo fenómeno tiende a ser finalmente idéntico –de acuerdo con la intencionalidad- al fenómeno de ser en o para la conciencia, la cual al mismo tiempo es para sí misma. Por último, la conciencia no es un Yo ni es un principio unitario ni su realidad tiene un carácter positivo. Por eso, no se revela al conocimiento, el cual ni siquiera puede dar cuenta de la conciencia misma, ya que en el cogito prerreflexivo no hay conocimiento de sí. El conocimiento sólo puede captar objetos y, por eso, en cuanto tentativa sólo aparece con la reflexión –que es una especie de cuasi conocimiento-, la cual fracasa en esa tentativa, ya que la conciencia nunca se alcanza a sí misma en objeto alguno que le diera una identidad,

9 *Ibid.*, p. 104.

10 *Ibid.*, p. 107.

11 Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*, *Óp cit.*, p. 272.

pues nunca coincide consigo misma: nunca se reduce a un Yo. En consecuencia, según Sartre –que sigue aquí a Kierkegaard frente a Hegel– la conciencia está ahí antes de ser conocida.

2. El Para-sí y el problema de la nada

Según hemos visto, lo que caracteriza esencialmente a la conciencia es esa no-identidad que la constituye, en virtud de la cual está, por decirlo así, separada de sí misma. Es pura interioridad y exclusión radical de toda objetividad¹², pues su ser consiste en estar ante sí misma, frente a sí, o –según la definición de Sartre– para-sí: tal es su denominación del *cogito*. Esta fórmula que la comprende como el Para-sí tiene la ventaja de recoger al mismo tiempo tanto la noción de la escisión interior (la conciencia no llega a sí, no cierra la distancia que siempre está recorriendo hacia sí o huyendo de sí: está junto a sí, pues ella es esa distancia) como la del saber de sí, y prepara además el concepto de existencia, que comporta esa distancia con respecto a sí (ex-sistencia), y la idea de la libertad (ser para-sí es estar dado a sí mismo para la propia determinación). Pero también entraña la noción de que se trata de un defecto o carencia de ser: justamente lo que le falta al Para-sí es el En-sí. El Para-sí se determina perpetuamente a sí mismo a no ser el En-sí, es decir, se funda a partir del En-sí y contra él¹³, y al mismo tiempo consiste en su propio trascender hacia aquello de que carece en busca de una coincidencia consigo mismo que no se da jamás. En cualquier caso, nunca podemos atrapar su ser en ninguna definición positiva y sólo podemos expresarlo de manera negativa. Por eso repite Sartre reiteradamente en *El ser y la nada* que el hombre, en tanto que ser consciente, es lo que no es y no es lo que es, aunque en rigor el concepto del hombre implica otras cosas fuera de la conciencia. Esa misma fórmula le permite a Sartre comprender todas las cosas y, en general, todo lo que puede ser fenómeno para la conciencia como en-sí, es decir, como realidades positivas que tienen una identidad: son lo que son. Sin embargo, no les pertenece a ellas no ser lo que no son: el no-ser y, en general, toda negación sólo proviene de la conciencia.

Esto último nos permite comprender hasta qué punto Sartre tiene presente a Hegel, incluso cuando lo rechaza. Por eso compartimos la opinión de Pierre Verstraeten, que señala la ambivalencia de la obra de Sartre con relación a Hegel, interlocutor privilegiado en *El ser y la nada*, junto con Husserl y Heidegger¹⁴. Hegel

12 “El objeto es lo que yo me hago no ser, mientras que yo soy aquél que me hago ser”. *Vide. Ibid.*, p. 270.

13 *Ibid.*, p. 119.

14 Verstraeten, P. *Sartre et Hegel. Les Temps Modernes*, Paris, n° 539, junio de 1991, pp. 131 ss.

está omnipresente en la obra fundamental de Sartre, lo cual se pone de manifiesto ya en la terminología del En-sí y el Para-sí, así como en la concepción sobre el ser y la negación, en el modo de entender la escisión de la conciencia o en la discusión acerca de la relación con el otro. Y aunque Sartre se opone casi siempre a la posición de Hegel (sobre todo para rechazar el momento dialéctico de la reconciliación), le reconoce como la cima de la filosofía¹⁵.

La diferencia fundamental con el filósofo alemán en lo que respecta a la ontología, que decide el rumbo de la filosofía sartreana, se halla en su posición respecto de la negatividad. Al igual que Hegel, también Sartre concede un lugar central a la nada, sólo que rechaza de raíz el sentido positivo que Hegel le asigna desde las primeras páginas de la *Ciencia de la lógica*, cuando afirma que la nada es –o el ser es nada– en cuanto devenir. Por el contrario, la noción del ser-en-sí de Sartre está desde el principio concebida en términos antihegelianos: es pura positividad sin negación, lo cual significa que no se puede determinar de ninguna forma –pues eso entrañaría que *no* tendría la determinación contraria–, ni decir nada sobre ello fuera de la afirmación tautológica “el ser es”. Del mismo modo, su idea de la nada es contraria a toda afirmación de ser: no puede afirmarse que la nada *sea*. Es imposible, por tanto, la síntesis del Para-sí y del En-sí, pues aquél no podría alcanzar el En-sí sin perderse como Para-sí, de modo que éste es necesaria e insuperablemente conciencia infeliz, en el sentido hegeliano¹⁶. En rigor, la concepción que tiene Sartre del ser es parmenídea y, sin embargo, reconoce un papel central a la nada en su ontología. En efecto, aunque la diferencia entre ser y nada es radical y no admite transición (o síntesis dialéctica, diría Hegel) alguna entre ellos, la nada se sostiene en la conciencia, puesto que ésta es el poder de *nihilizar* el ser. Pero entiéndase bien: no es que el ser como tal (el ser-en-sí) pueda contener negación alguna o sea susceptible en sí mismo de esa negación, sino que *ante la conciencia o para ella* (y no hay otro punto de arranque para la filosofía, de acuerdo con la concepción fenomenológica) el ser se degrada en diversos escalonamientos como el ser-para-sí o ser-para-otro. Es decir: la conciencia sólo puede verse desde el ser y referida a él –pues es siempre conciencia de algún ser fenoménico– y, sin embargo, ella es siempre el punto de partida, en cuanto de antemano ya es negación del ser. De acuerdo con la fenomenología, Sartre se plantea no tanto lo que sea el ser, sino el

En este artículo su autor se interesa por la presencia de Hegel en el conjunto de la obra de Sartre, y no sólo por la que se encuentra en *El ser y la nada*.

15 En los *Cahiers pour une morale* Sartre dice que a partir de él se produce una regresión y que, a su lado, Husserl y Heidegger son pequeños filósofos y que la filosofía francesa es nula. *Vide.* Sartre, Jean Paul. *Cahiers pour une morale*. Gallimard, Paris, 1983.

16 Esa síntesis imposible de conciencia y plenitud de ser sería Dios; pero no es posible porque la conciencia o Para-sí es por definición carencia o defecto de ser; es ser-en-sí fallido.

modo en que la conciencia lo experimenta en las cosas, o sea, aquello en lo que ya ha penetrado la nada. El ser del fenómeno implica ya una negación del En-sí operada por la conciencia, que lo hace aparecer como mundo. Por eso, ella no puede entender directamente lo que es el ser-en-sí, sino sólo como la negación de sí misma, y de ahí precisamente que Sartre hable de su opacidad o densidad infinita.

“El Para-sí no es sino la pura nihilización del En-sí (...) Esa nihilización es suficiente para que un trastorno total le sobrevenga al En-sí. Ese trastorno es el mundo”¹⁷.

Estas últimas palabras nos aclaran además el carácter mundano del Para-sí, que no es independiente ni anterior al ser-en-sí, sino que sólo existe como su nihilización. Sin embargo, en cierto modo Sartre sigue reservando a la subjetividad un cierto papel trascendental en la línea de Husserl, puesto que el mundo implica ya una penetración de la nada en el ser que necesariamente ha sido operada por el Para-sí; sólo por éste se hace presente el ser de las cosas que constituyen el mundo, el cual, sin embargo, marca un límite a la conciencia, puesto que ésta sólo se sostiene y se sabe en tanto referida intencionalmente a las cosas mundanas. Pero la conciencia no sabe lo que es el ser-en-sí como tal, pues el ser del fenómeno implica ya una negación del En-sí operada por la conciencia que lo hace aparecer como mundo.

A pesar de la centralidad de la conciencia, ésta es concebida, sin embargo, como ser degradado, es decir, como lo que no es aún ser sino que está siempre a distancia de él, sin alcanzarse a sí misma en él, separada de él y, por tanto, de sí misma: el Para-sí es esa escisión del ser. Y si Sartre recurre a todo tipo de metáforas cuando afirma que la nada horada, ahueca o socava el ser, hay que entenderlo en el sentido de que es la conciencia la que *nihiliza* el ser en sí misma y ante sí misma, o sea: la negación sólo existe en la conciencia, que puede definirse como relación negativa con el ser. De hecho, ya la afirmación “ser-en-sí” comporta una proyección de la conciencia sobre el ser, que lo ve –por decirlo así– vuelto sobre sí mismo y ajeno a la negación que ella es (o sea, opaco e impenetrable como tal).

Desde el punto de vista antropológico, esta sombría tesis de *El ser y la nada*, por una parte, señala que el ser de la conciencia, contra lo que cree la tradición, no es la más alta dignidad de ser, sino al contrario una forma degradada del mismo. Y, por otro lado, promueve la idea de lo que podríamos caracterizar como absoluta soledad de la conciencia, que no sólo está separada –como veremos– de las otras conciencias, sino de todo ser en general e incluso de sí misma, porque ella es esa separación o “ahuecamiento del ser”. No hay ningún ser donde la conciencia se

17 Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*, *Óp cit.*, pp. 638-639.

reconcilie consigo misma, puesto que ella es el inconciliable poder negativo que se sustrae a toda identidad. Y el sentido existencial de esta concepción fenomenológica, que aleja a Sartre de Husserl, no lo conduce, sin embargo, hacia la posición de Heidegger. Éste ciertamente rechaza también la comprensión dialéctica de la nada, puesto que para él el no-ser no se conserva como algo que *es*, sino que la nada sólo se sostiene como trascendencia. Pero aunque Heidegger reconoce que el *Dasein* –dicho en términos sartreanos- no es en-sí, su comportamiento negativo con respecto al ser –que se pone de manifiesto en la pregunta que se interroga por él- debe explicarse –según Sartre- por el poder *nihilizador* de la conciencia (y en esto sí sigue al Hegel de la *Fenomenología del espíritu*, aunque sin aceptar el momento de la reconciliación), algo que Heidegger no está dispuesto a conceder debido a su empeño en contra de la metafísica de la subjetividad¹⁸.

Así pues, en contra de Hegel, Sartre sostiene que la negación no está en el ser, sino que procede siempre de la conciencia, tan sólo a través de la cual –como él dice- la nada adviene al mundo y llega a las cosas¹⁹. Por tanto, cuando la conciencia dice lo que es y lo que no es –y dado que el ser como tal es ajeno a ello- no hace sino situarse en el centro de la realidad con su poder negativo: pero no se trata sólo de que sea la conciencia obviamente la que lo diga, erigiéndose, por decirlo así, en portavoz del universo e introduciendo en él el predicado negativo (eso ya lo considera a su manera Aristóteles: el hombre es el ser que dice lo que las cosas son, el animal que hace ontología; y también podría aceptarlo Kant, para quien la negación es una forma *a priori* del sujeto trascendental); sino que, en un sentido más profundo, sólo hay no-ser porque hay nada, porque existe la conciencia, la cual proyecta su no-ser (su nada) sobre el ser-esto o aquello de todas las cosas, *inyectando* –por decirlo así- su nada en ellas²⁰. O, como dice Sartre, la conciencia

18 *Vide. Ibid.*, pp. 53 ss.

19 *Ibid.*, pp. 58-60.

20 Sin embargo, en relación con esto último, mantenemos una duda sobre la coherencia de la posición sartreana, que afecta a lo que antes hemos calificado como su concepción parmenídea del ser. En efecto, cuando Sartre trata de definir el ser-en-sí elige ejemplos como la Luna o la mesa, de las que afirma que sólo puede decirse sin más que esas cosas *son*, algo que Parménides nunca hubiera aceptado porque la pluralidad entraña una forma de negación. Pero, entonces, si lo En-sí de Sartre es plural, ¿cómo puede ser plena positividad? ¿No hay acaso ya una negación que precede al poder *nihilizador* de la conciencia y que entrega a ésta la pluralidad de las cosas como algo ya dado? La respuesta tiene que buscarse quizá en el compromiso de Sartre con la fenomenología, para la cual –siguiendo a Husserl- aun cuando la pluralidad de los fenómenos es algo dado a la conciencia, todo lo dado, y con ello también la pluralidad misma, sólo tiene el sentido que la conciencia erige para ello. Pero con ello tocamos el punto clave y más problemático de la fenomenología.

es “una descompresión de ser”²¹. En un sentido radicalmente fenomenológico –que implica esa prioridad de la conciencia-, Sartre puede afirmar que el ser se recorta necesariamente sobre el fondo del no-ser. Pero si la conciencia misma no *es*, sólo se sostiene entonces como relación negativa con todo cuanto *es*. Es pura relación negativa o –como dice Sartre- la nada de sí misma, expresión que apunta a la idea de un fundamento infundado. Precisamente utiliza el término “*néant*” para indicar que la nada no procede del ser –y que es propiamente la actividad negadora-, en vez de usar el término “*rien*”, que tiene la misma raíz que “*res*” y cuyo significado parece depender de algo previo de carácter positivo que ha sido negado en su totalidad. La nada (*néant*) sólo se da junto al ser o referida al ser, pero no procede de él. Ahora bien, en cualquier caso, según Sartre, la negación apunta a una nada original y es en la subjetividad pura del *cogito* instantáneo donde descubrimos el acto originario por el que el hombre es para sí mismo su propia nada. Porque aunque la negación se formule en un juicio, su origen es prejudicativo y, por eso, la encontramos ya, antes de cualquier juicio, en conductas y situaciones humanas tales como la interrogación, la destrucción, la represión, la sorpresa, la ausencia, el pesar, la repulsión, el distanciamiento, etc., que Sartre denomina “*negatidades*”²² y que apuntan al no-ser como condición de la existencia humana, a la nada original que la conciencia es. La nada no es sino la propia realidad humana -definida por la conciencia- captándose a sí misma como excluida del ser y perpetuamente allende el ser:

“entre el En-sí nihilizado y el En-sí proyectado, el Para-sí es nada”²³.

Al igual que Heidegger, también Sartre afirma que el hombre es aquel que puede interrogarse por el ser, pero esta fórmula tiene otro sentido para él: no es que sea el ente que se encuentra en la apertura del ser, sino que es aquél por cuya conciencia puede distanciarse de la positividad del ser e introducir así la negación en él. El hombre no está en lo abierto del ser, sino en la negación del ser, hecha posible por la conciencia o la nada que él es. También Heidegger admite una trascendencia o distancia del *Dasein* con respecto a lo que es y a lo que él mismo es, y precisamente la noción del *ser-en* (como parte del *ser-en-el-mundo*) indica que es plenamente aquello frente a lo cual, sin embargo, al mismo tiempo, está: ése es el significado de la *existencia* o del proyecto *arrojado*. Pero Heidegger lo explica mediante la noción de la *apertura*, precisamente porque quiere prescindir de la conciencia como base de su filosofía (por eso sustituye el *cogito* por el *Dasein*), lo cual tiene como consecuencia inmediata la pérdida de la noción de la actividad

21 *Ibid.*, p. 108.

22 *Ibid.*, p. 57.

23 *Ibid.*, p. 588.

del sujeto. Por su parte, Sartre no renuncia a la idea moderna de la actividad del sujeto, que él reinterpreta como la negatividad de la conciencia. No es que el ser se *abra* para él o que él se encuentre en el claro del ser, sino que —en la tradición moderna de un pensamiento que llegó a su máxima altura sobre todo con Hegel— el poder *nihilizador* y activo de la conciencia introduce la escisión en medio de lo real y permite la pregunta por el ser²⁴.

3. La nihilización del ser por la conciencia

La comprensión del hombre como Para-sí significa, por tanto, que el hombre es su propia nada y que su realidad se produce como la *nihilización* del ser. Ésta tiene lugar en diversas dimensiones:

- a) Siendo presencia ante sí mismo.
- b) Temporalizándose.
- c) Siendo trascendencia²⁵.

a) En primer lugar, la presencia a sí o ante sí es una estructura inmediata del Para-sí: es el mero percatarse de sí que define de modo inmediato al Para-sí. Con esa noción, Sartre se distancia de Descartes y Husserl para resaltar que el ser de la conciencia no coincide consigo mismo en una adecuación plena²⁶: no es una sustancia ni un Yo; no hay una unidad positiva de la conciencia porque ésta consiste más bien en una fisura del ser. En efecto,

“el ser de la conciencia (...) consiste en existir a distancia de sí como presencia a sí, y esa distancia (...) es la nada”²⁷.

Esa presencia a sí, que entraña la dualidad o escisión como algo constitutivo de la conciencia, es lo que recoge la noción del *cogito* prerreflexivo, que no pone objeto alguno, sino que es intraconciencial y anterior a toda reflexividad. En rigor, ya la expresión “sí” ella sola parece remitir al sujeto, en cuanto indica el carácter reflejo que envuelve la dualidad en relación consigo mismo, o sea, la distancia en

24 La realidad incluye el ser y la nada; es el conjunto de las cosas y de la conciencia que las distingue y se adelanta a ellas estableciendo sentidos y valores en relación con las mismas. Sartre se atiene así al idealismo fenomenológico de Husserl.

25 *Ibid.*, p. 479.

26 *Ibid.*, p. 108.

27 *Ibid.*, p. 112.

la inmanencia. Por eso, en vez de “ser-en-sí” habría que decir “el ser idéntico”²⁸. Y respecto del Para-sí, escribe Sartre que su fundamento ontológico consiste en ser sí-mismo en la forma de la presencia ante sí²⁹. Pero lo que separa al sujeto de sí mismo es la nada, que es...

“...ese agujero de ser, esa caída del En-sí por la cual se constituye el Para-sí”³⁰.

Esa distancia consigo mismo se ensancha en las estructuras del Para-sí examinadas sucesivamente en *El ser y la nada*. En efecto, la presencia ante sí (primera escisión del ser) se determina con un mayor grado de nihilización en la relación del Para-sí con su propia posibilidad, que Sartre denomina “ipseidad”³¹; esa nihilización se hace aún más profunda con la reflexión, en la que la conciencia se separa de sí misma hasta el punto de tratar de captarse como objeto; la nada penetra de modo aún más hondo en el Para-sí cuando éste se capta como “para-otro”, es decir, como objeto de otra conciencia distinta de la mía. De tal manera que –resumiendo los cuatro momentos mencionados- aun siendo el Para-sí siempre una misma conciencia escindida, el alcance de esta escisión progresa en su interior ensanchándose la distancia consigo mismo: me tengo presente con ocasión de cualquier experiencia con objetos; me busco más allá de mí mismo no encontrándome nunca sino en la posibilidad que proyecto; trato de conocerme como un Yo, pero al tratar de atraparme me descubro como irreductible a objeto alguno; me aparezco a mí mismo como el objeto del Otro, que me desplaza del centro en el que me hallaba...

b) En segundo lugar, el Para-sí se temporaliza por estar siempre a distancia de sí mismo. La teoría de la temporalidad, elaborada extensamente en *El ser y la nada*, concibe los diferentes momentos del tiempo estructurados en una síntesis original, al margen de la cual pierden su sentido y se incurre en una paradoja insuperable: el pasado no es ya; el futuro no es aún; y en cuanto al presente instantáneo parece desaparecer en el límite de una división infinita, como el punto sin dimensión. La temporalidad, por tanto, sólo se puede pensar como una unidad sintética con un carácter dinámico en la que la totalidad domina sobre sus estructuras secundarias. Pero esa totalidad está constituida por la propia realidad humana, tan sólo por cuya nihilización aparecen los *ek-stasis* temporales o elementos del tiempo. En efecto, la temporalidad es “una división que reúne”, porque es a la vez separación y unidad;

28 O mejor, habría que limitarse a decir “ser”, sin más calificaciones, pues –como veremos- Sartre se atiene a aquella vieja idea de que toda determinación encierra una negación.

29 *Ibid.*, p. 111. A ese acto de degradación del ser que origina la presencia a sí lo denomina Sartre “acto ontológico”: *Vide. Ibid.*, p. 113.

30 *Ibid.*, p. 112.

31 *Ibid.*, pp. 135 ss.

una unidad que se multiplica, o –como dice Sartre– “una fuerza disolvente en el seno de un acto unificador”³². Por eso, en cuanto estructura interna del Para-sí, la temporalidad designa el modo de ser de un ser que es sí-mismo fuera de sí. En ese sentido, se aparta de la concepción kantiana del tiempo, como forma *a priori* de la sensibilidad, y sigue más bien la idea de Husserl, que introduce el tiempo en la conciencia, como la pura corriente de sus vivencias. Pero, sin embargo, en cuanto apela a la escisión como el modo de ser de la existencia, Sartre se aleja de Husserl. En efecto, en términos más próximos a los de Heidegger, explica Sartre que el Para-sí, existiendo, se temporaliza, porque no puede ser sino en forma temporal, ya que tiene que ser su ser. No se trata aquí, por tanto, de un tiempo universal que todo lo contenga, incluido el hombre, ni tampoco de una ley de desarrollo de las cosas, porque en el sentido existencial sartreano el En-sí es completamente ajeno al tiempo. Se trata, por el contrario, de la intra-estructura del Para-sí, cuyo ser tiene que serlo “*ek-státicamente*”. Lo que Sartre llama “*ek-stasis*” del Para-sí recoge, por tanto, aunque modificada, una idea de Husserl, prolongada a su manera por Heidegger, según la cual la conciencia se adelanta en cierto modo a sí misma anticipándose a lo que ya es. Sólo que Sartre lo explica a partir de la escisión que separa a la conciencia de las cosas en tanto está separada de sí misma, de modo que esa distancia a sí constituye los *ek-stasis*, los cuales señalan la nihilización mínima. Veámoslo en sus diferentes momentos.

Por un lado, el Para-sí surge como nihilización del En-sí -lo cual, por cierto, constituye el acontecimiento absoluto-, pero eso quiere decir que el Para-sí tiene un pasado del que perpetuamente se desgaja y al que vuelve; un pasado que no es otra cosa que ese espesor del mundo constantemente dado conmigo y frente a mí, y a partir del cual me oriento y me ubico³³. En rigor, no *tengo* pasado –aunque sea *mío*-, sino que soy mi pasado no siéndolo, pues siempre trasciendo a lo que fui. En realidad si fuera mi pasado, entonces sí podría afirmarse que soy lo que soy, porque el pasado es aquello que es sin posibilidad de ninguna clase, o sea, lo que ha consumido sus posibilidades. El Para-sí se hace pasado convirtiéndose en En-sí y llega a serlo enteramente con la muerte, con la que se hace finalmente idéntico a su pasado. Por eso, Sartre cita en este punto a Malraux: “la muerte trueca la vida en destino”³⁴; pues sólo con la muerte soy mi pasado y nada más. Por lo tanto, el pasado es siempre el En-sí que somos (lo ya dado en nosotros –o antes de nosotros- que crece sin cesar), pero también es –al menos, mientras vivimos- aquello que tenemos que ser. Pues el Para-sí está siempre allende lo que es (por eso se dice “era”), y eso explica que no pueda volver al pasado, ya que éste es en-sí y él es para-sí.

32 *Ibid.*, p. 167.

33 *Ibid.*, pp. 170-172.

34 *Ibid.*, p. 147.

El presente, por su parte, no puede ser sino presencia (*adsum*) del Para-sí al ser-en-sí. Es la estructura ontológica del Para-sí por la que éste del modo más inmediato surge en una conexión originaria con el ser, ya que él es en sí mismo testigo de sí como no siendo ese ser al que es presente. Se hace presencia al ser haciéndose ser-para-sí. El Para-sí es presente al ser en forma de huida³⁵.

En cuanto al futuro³⁶, no es sino esa estructura del Para-sí por la cual éste es un venir-a-sí de su ser, porque el Para-sí es por-venir a sí mismo. Si tiene un futuro es porque se trata de un ser que tiene que ser su ser, en vez de ser pura y simplemente: él es el ser que viene a sí mismo, el que se hace existir como teniendo su ser fuera de sí, en el porvenir. Por eso –comenta Sartre–, no hay momento de la conciencia que no esté definido por una relación interna con el futuro, pues éste es lo que tengo que ser en tanto puedo no serlo. Por ser su propia posibilidad, el Para-sí es un proyecto hacia el En-sí, del que está irremediablemente separado, el cual sin embargo nunca se deja alcanzar. De ahí la “decepción ontológica” que aguarda al Para-sí cada vez que desemboca en el futuro en el que esperaba reconciliarse con el En-sí. Por eso, el futuro persiste siempre en el sentido del Para-sí presente como su continua posibilización.

Ahora bien, esos tres momentos han de comprenderse en la síntesis unitaria y dinámica que constituye la temporalidad en cuanto estructura interna del Para-sí: el presente retoma perpetuamente el pasado al mismo tiempo que huye hacia el porvenir.

c) En tercer lugar, la nihilización del ser que tiene lugar en el Para-sí significa que éste es trascendencia, precisamente porque no es lo que es. Es decir, la conciencia es trascendente al fenómeno que se da en ella, y éste es trascendente a la conciencia. Y, sin embargo, aun cuando ambos tengan un sentido por separado, lo concreto –según Sartre– es la totalidad sintética de la cual tanto la conciencia como el fenómeno constituyen sólo articulaciones³⁷, porque la conciencia lo es del fenómeno y éste a su vez aparece a la conciencia. Se plantea, por tanto, el problema de su relación, que Sartre examinará en el terreno del conocimiento y de la acción.

El conocimiento se nos revela –siguiendo a Husserl– como la presencia de la “cosa” como tal a la conciencia en la intuición. Pero esa “presencia a” no puede corresponder a lo En-sí, sino que necesariamente es un modo de ser “*ek-stático*” del

35 *Ibíd.*, pp. 152 ss.

36 *Ibíd.*, pp. 155 ss.

37 *Ibíd.*, pp. 201-2.

Para-sí, de modo que, invirtiendo los términos de la definición anterior, diremos que la intuición es la presencia de la conciencia a la cosa³⁸. Pero esa presencia encierra una negación como fundamento de toda experiencia, negación que ha de venir del Para-sí: es éste el que se constituye como no siendo la cosa que se experimenta. Por lo tanto, el conocimiento es un modo de ser:

“...es el ser mismo del Para-sí en tanto que presencia a (...), es decir, en tanto que ha de ser su ser haciéndose no ser cierto ser al cual es presente. Esto significa que el Para-sí no puede ser sino en el modo de un reflejo que se hace reflejar como no siendo determinado ser”³⁹.

El propio Sartre alude a la expresión fichteana “no-yo”, que recoge esa idea de que el conocimiento implica presentarme a aquello que no soy; antes de ser esto o aquello, el objeto –y cualquier objeto- se define como lo que yo no soy. De esa manera, la negación opera en dos niveles en esa forma de trascendencia que es el conocimiento: en relación con el objeto y en relación conmigo mismo, pues el Para-sí es conciencia no tética (de) sí mientras es conciencia tética *de* un objeto que no soy yo. Ahora bien, Sartre distingue entre dos formas de negación: la negación externa y la negación interna. La primera es un puro nexo de exterioridad establecida entre dos seres por un testigo (por ejemplo: “la mesa no es el tintero”); la negación interna, en cambio, es una relación tal entre dos seres que aquel que es negado del otro cualifica a éste, por su ausencia misma, en el meollo de su esencia (por ejemplo: “no soy apuesto”). Pues bien, la negación interna no es aplicable al ser-en-sí (la negación externa sí se la podemos aplicar, aunque no le pertenezca, según ya hemos visto); en cambio,

“el Para-sí se aparece como no siendo lo que él no es, allá, en y sobre el ser que él no es”⁴⁰.

El conocimiento devela que “hay” ser (al cual, se hace presente el Para-sí convirtiéndolo en fenómeno) y que el ser-en-sí se da sobre el fondo de esa nada que es el Para-sí. Y conocer es realizar en los dos sentidos del término –al menos en francés: *réaliser* -: es tanto dar realidad (al fenómeno) como darse cuenta o tomar nota de lo real. Pues bien,

“llamaremos trascendencia a esta negación interna y realizante que, determinando al Para-sí en su ser, devela al En-sí”⁴¹.

Sartre no está diciendo que la conciencia cree o constituya el ser en el sentido del idealismo subjetivo, sino explicando el significado del conocimiento a

38 *Ibid.*, p. 203.

39 *Ibid.*, p. 204.

40 *Ibid.*, p. 206.

41 *Ibid.*, p. 210.

partir del supuesto de que el ser-en-sí es plena positividad donde no hay negación ni realización, y de la exigencia fenomenológica que impone fidelidad a lo dado inmanentemente en la conciencia, sólo que ésta se ha comprendido como negación interna⁴². A partir de ahí, el conocimiento es entendido como trascendencia en la inmanencia, pues el Para-sí en el conocimiento identifica el ser del fenómeno como lo que él mismo (el Para-sí) no es, reflejando su propia nada en el ser que se le aparece. El Para-sí es la nada sobre la que se recorta el ser en cuanto fenómeno, de tal manera que éste se aparece al Para-sí, en el conocimiento, en la medida en que el Para-sí se hace presente al ser. De ese modo, el conocimiento es a la vez realizante y negación interna. Sartre ha interpretado de esta manera la vieja tesis spinozista –y luego hegeliana–, según la cual toda determinación es negación: toda determinación del ser es negación del mismo como fenómeno. Y ello trae además como consecuencia que el Para-sí devela el ser como totalidad⁴³.

Si el conocimiento es una forma de trascendencia del Para-sí, que se hace presente al ser revelándolo sobre el fondo del no-ser, la acción, por el contrario, es una proyección del Para-sí hacia algo que no *es*. Ningún hecho en-sí puede promover una acción, sino sólo el Para-sí, que se trasciende hacia lo que no es. Por tanto, si en el conocimiento la conciencia muestra su poder nihilizador revelando el ser que ella no es (haciéndose presente a él), en la acción ocurre más bien que la conciencia proyecta su no-ser sobre lo que hay arrancándose de esa presencia (rompiendo con su pasado) hacia lo que no es. Y, en conexión con la acción, o como una forma radical de ésta, hemos de comprender lo que es el valor, que sólo aparece en cuanto existe la realidad humana, ya que el valor es el ser de lo que no tiene ser, o –como dice Sartre–:

“el sentido del valor es ser aquello hacia lo cual un ser trasciende su ser: todo acto valorizado es arrancamiento del propio ser hacia”⁴⁴...

No hay valores como entidades en sí en el sentido de Platón o Scheler, ni tampoco proceden de ningún orden divino, sino que sólo provienen del hombre, en tanto éste trasciende su ser hacia lo que no es. El valor es como el sentido y el más allá de todo trascender. Pero el valor no es “puesto” y, en rigor, tampoco es conocido, sino que es dado con la conciencia y como algo consustancial a ésta. Por eso, comenta Sartre que la conciencia reflexiva puede ser llamada conciencia moral, pues no puede surgir sin develar al mismo tiempo los valores⁴⁵.

42 *Ibid.*, p. 215.

43 *Ibid.*, pp. 211 ss. La diferencia esencial con Hegel, a quien Sartre sigue teniendo aquí presente, estriba en que para aquél, finalmente, toda determinación es negación interna, mientras que para Sartre sólo la conciencia lo es.

44 *Ibid.*, p. 126.

45 *Ibid.*, p. 128.

En definitiva, la trascendencia significa que el Para-sí es no-identidad, es decir, falta de coincidencia consigo mismo. En cuanto tal, es “pro-yecto” y posibilidad.

4. La facticidad del Para-sí y la elección originaria

Así pues, la centralidad de la conciencia, de acuerdo con el planteamiento fenomenológico, la convierte en cierto modo en fundamento, aunque de un tipo extraño, pues aunque el Para-sí funda el sentido de los fenómenos, crea el ser del valor, se temporaliza originando el tiempo (se hace pasado convirtiéndose en En-sí; se hace presente como huida de sí; y futuro como el por-venir de sí mismo), etc., la conciencia misma está infundada en el sentido de que no se asienta en ser alguno, sino que más bien es el Para-sí el que se funda a sí mismo como no fundado: es una continua fundación de sí que nunca consolida una base o fundamento. Por eso dice Sartre que el Para-sí se capta a la vez como totalmente responsable de su ser y como totalmente injustificable. Esto se explica porque la conciencia, aun siendo el centro de toda experiencia, no es nada en sí misma fuera de su remisión intencional a aquello que ella no es:

“Si la conciencia es una pendiente resbaladiza en la que no es posible instalarse sin verse enseguida lanzado afuera, sobre el ser-en-sí, ello se debe a que la conciencia no tiene de por sí ninguna suficiencia de ser como subjetividad absoluta, y remite ante todo a la cosa”⁴⁶.

Por eso, el Para-sí es por sí mismo relación con el mundo: al negar de sí mismo el ser (o sea, al nihilizar el ser-en-sí no siéndolo) hace que haya un mundo. De ahí la expresión de los *Carnets de la drôle de guerre*: el mundo es el En-sí para el Para-sí. O, como dice en *El ser y la nada*: “si hay un mundo, es por la realidad humana”⁴⁷. Es decir, Sartre se mantiene aquí en la posición de la fenomenología, para la cual el mundo es ante todo el fenómeno del mundo, el cual entraña una nihilización del ser-en-sí, que está en la base de la experiencia de *mí* conciencia. Lo que el ser como tal sea en sí mismo queda fuera del alcance de la conciencia, pues ésta se constituye como negación de aquél y condición trascendental de todo cuanto puede experimentar, de modo que el ser sólo puede aparecérselo como mundo. Por eso dice Sartre que el mundo es la totalidad del ser en tanto que atravesada por lo que él llama “el circuito de la ipseidad”, el cual no es sino la relación del Para-sí con el posible que él es y con el que nunca coincide. Por lo tanto, en esa relación

46 *Ibid.*, p. 639.

47 *Ibid.*, p. 334.

negativa consigo mismo se intercala el mundo, el cual se me aparece en la relación con mi propia posibilidad:

“El mundo, como correlato de las posibilidades que *soy*, aparece, desde mi surgimiento, como el esbozo enorme de todas mis acciones posibles (...) [En este sentido,] el mundo se devela como un ‘hueco siempre futuro’ [cita de P. Valéry], porque somos siempre futuros para nosotros mismos”⁴⁸.

Esa relación entre el Para-sí y el mundo, que inicialmente es sólo su mundo, define a la persona⁴⁹. La conciencia es conciencia del mundo, y éste es fenómeno de la conciencia, de modo que ambos son correlativos, aunque la relación primera va de la realidad humana al mundo:

“Surgir, para mí, es desplegar mis distancias a las cosas y por ello mismo hacer que haya cosas”⁵⁰...

Pero precisamente porque no es una creación del Para-sí, sino la aprehensión nihilizadora operada por la conciencia a partir del ser-en-sí, que es independiente de ella, el mundo tiene una consistencia fuera de mí, es decir: el mundo me devuelve esa relación por la que hago que él se revele⁵¹. Dicho en otros términos, el escaparse del ser por parte del Para-sí adopta la forma de un comprometerse con el mundo. Y ahí arranca toda la reflexión sartreana acerca de la facticidad del Para-sí, que significa su compromiso con una situación. Esa facticidad la comprende Sartre como la necesidad de una contingencia: es una necesidad ontológica que yo sea ahí, comprometido en una situación y con un punto de vista; pero es contingente cuáles sean éstos, e incluso el que yo mismo *sea*. Y el que el Para-sí esté necesariamente sostenido por esa contingencia que no puede suprimir hace que sea al mismo tiempo totalmente responsable de su ser y totalmente injustificable. Pues bien, esa facticidad justamente es lo que expresa el cuerpo. O, dicho en otros términos, aquella necesidad de la contingencia soy yo en tanto que cuerpo. En efecto, el cuerpo es el hecho de que el Para-sí no es su propio fundamento, sino aquél que necesariamente existe como ser contingente comprometido en una situación. Es necesidad, porque el cuerpo es recuperación continua del Para-sí por el En-sí (no se sostiene, por lo tanto, a sí mismo); pero es contingencia en cuanto a su situación particular y al punto de vista concreto que encarna.

No obstante, la pertenencia al mundo no encierra sólo el sentido de un confinamiento al mismo, sino también el que implica rebasar la situación. Porque

48 *Ibid.*, p. 349. Los corchetes son del autor del artículo.

49 *Ibid.*, p. 135.

50 *Ibid.*, p. 335.

51 *Ibid.*

si el mundo es –según leíamos antes– “el esbozo enorme de mis acciones posibles”, entonces mi pertenencia a él incluye, junto al significado de la facticidad, también el de la trascendencia. Y eso es lo que quiere decir Sartre cuando señala que ese índice de mi facticidad, que es el cuerpo, es al mismo tiempo lo trascendido, “lo preter-ido”, el pasado: en cada proyecto, en cada percepción, el cuerpo está ahí como el pasado inmediato, como un punto de vista (en la percepción) y un punto de partida (en la acción) que *soy* y que trasciendo a la vez hacia lo que he de ser⁵², es decir, el cuerpo es aquello contingente que soy como dado de antemano y que la conciencia necesariamente ya es: el punto de partida que nunca capto, porque todo lo capto desde él (es aquello desde lo que y con lo que veo y actúo); el instrumento que soy y respecto del cual no puedo guardar distancia (no puedo tener hacia él una actitud instrumental, porque yo soy ese instrumento, tan sólo a partir del cual puedo usar instrumentos); aquello por lo que soy siempre ya afectado. En definitiva, es la conciencia misma en tanto está corporeizada.

Pero en este punto es importante considerar la distinción que establece Sartre entre el cuerpo-para-sí y el cuerpo-para-otro⁵³. Lo que hemos dicho hasta aquí se refiere al cuerpo-para-sí, que es inseparable de la propia conciencia en cuanto lo que ésta ya es de antemano; es decir, el cuerpo-para-sí es la conciencia en tanto que ya siempre está afectada por el punto de vista y de partida que ella misma es. Se puede decir que es la conciencia del cuerpo, pero no significando con ello que se haga de él objeto de consideración, sino -en el sentido prerreflexivo- en cuanto conciencia no-tética (de) mi afectividad original: es mi ojo viendo y mi mano tocando, y no mi ojo contemplado en el espejo ni mi mano examinada por mi otra mano. Por tanto, no tiene sentido plantearse cómo la conciencia está unida a un cuerpo, puesto que ya lo es siempre de manera necesaria. El cuerpo-para-otro, por el contrario, es el cuerpo en tanto que descubierto por otro y convertido por él en objeto; es también una revelación de su ser, pero el ser que así se me revela es su ser-para-otro⁵⁴. Pues bien, estos dos sentidos del cuerpo constituyen en realidad dos planos diferentes, incomunicables e irreductibles entre sí, pues el cuerpo-para-mí no lo puedo captar como objeto: no puedo ver mi mirada, sino sólo mi ojo; no puedo captar mi cuerpo porque no pertenece a los objetos del mundo; no puedo formarme un punto de vista sobre mi cuerpo, pues él es precisamente mi punto de vista. Sólo a través de la experiencia del prójimo se me revelará la dimensión de mi cuerpo como objeto, como ser-para-otro. Pero a esto último yo no puedo acceder directamente por mí mismo. Y este sentido al que nos estamos refiriendo ahora (como para-sí) implica

52 *Ibid.*, p. 353.

53 *Ibid.*, p. 333 ss.

54 De ello nos ocuparemos en el siguiente apartado.

que el cuerpo es interioridad absoluta y que no expresa otra cosa que la facticidad del Para-sí⁵⁵. Por eso dice Sartre que el cuerpo-para-mí es aquello que la conciencia es en cuanto lo descuidado, lo silenciado⁵⁶. Se puede designar como la conciencia corporeizada o el cuerpo psíquico, ya que es la proyección en el plano del En-sí de la intra-contextura de la conciencia, la materia de todo fenómeno psíquico. En este sentido, el cuerpo determina un espacio psíquico: no es que la *psique* esté unida a un cuerpo, sino que éste es su sustancia y su perpetua condición. Me revela mi facticidad como afectividad⁵⁷.

Ahora bien, el Para-sí no es sólo facticidad, sino también acción, la cual entraña...

“...la posibilidad permanente de efectuar una ruptura con su propio pasado, de arrancarse de él para poder considerarlo a la luz de un no-ser y para poder conferirle la significación que tiene a partir del proyecto de un sentido que no tiene. En ningún caso y de ninguna manera el pasado puede por sí mismo producir un acto”⁵⁸.

Este poder negativo proviene sólo de la conciencia y su condición es la libertad de quien actúa. Si la facticidad representa la recuperación continua del Para-sí por el En-sí para reducirlo a lo ya dado o pasado del mundo (y el cuerpo, en concreto, es mi facticidad como afectividad), la posibilidad permanente de introducir la negación en lo que soy y de modificar la figura del mundo radica en la acción. Pero ésta no surge de lo que ya es, pues ningún estado de hecho puede generar por sí mismo ninguna acción, ningún pasado puede por sí solo producir un acto: ese no-ser viene con la acción, porque ésta significa negación, es decir, ver el ser desde el no-ser. La acción es una proyección del Para-sí hacia algo que no es. Así pues, las nociones de “acción”, “posibilidad”, “proyecto” o “libertad” mantienen una estrecha relación, pues todas ellas apuntan al concepto sartreano del Para-sí, pero visto ahora desde la negatividad o la nada que la conciencia es. Es decir, el Para-sí es por sí mismo relación con el mundo, pero lo es en un doble sentido, referido a su facticidad y a su posibilidad: es siempre ya parte de lo que el mundo es en cuanto su pasado que le absorbe y en el cual está siempre hundido de antemano; pero es también la proyección de sí mismo que le arranca de lo que ya es hacia lo que puede ser.

55 Nótese la similitud entre “el cuerpo-para-sí” de Sartre y “el encontrarse” (*Befindlichkeit*) de Heidegger.

56 Sartre lo compara con la conciencia del signo, porque “el signo es lo trascendido hacia la significación, lo que es desatendido en aras del sentido, aquello más allá de lo cual se dirige perpetuamente la mirada.” *Vide. Ibid.*, p. 357. Sólo que en el caso del cuerpo habría que hablar de una conciencia lateral y retrospectiva (no-tética) de algo imposible de captar y que se confunde con la afectividad.

57 Sartre añade: “esa captación es la náusea”. *Ibid.*, pp. 364-5.

58 *Ibid.*, p. 462.

En este punto es obligada la comparación con Heidegger, que también insistió en esas dos dimensiones del ser-en-el-mundo. Pero Heidegger las concibe enraizadas en dos determinaciones ontológico-existenciales del *Dasein* que denomina “el encontrarse” (*Befindlichkeit*) y “el comprender” (*Verstehen*), tratando así de eludir la interpretación del modo de ser del hombre como sujeto mediante el recurso teórico de concebir esos caracteres existenciales como modos originarios en que se produce la apertura del “ahí” en que se halla el *Dasein*. Es decir, antes de que pueda ser determinado como sujeto y, por tanto, capaz de establecer una distancia consciente con las cosas, el *Dasein* está absorbido en el mundo de manera tan radical que el modo originario de su relación con él no es el que registra la conciencia, sino tan sólo un resquicio en el ser que Heidegger denomina “aperturidad”. Pero ésta no es una iniciativa de la conciencia y, por eso, no cabe hablar ahí de sujeto en el sentido moderno del término. Dejando de lado lo problemático de esta posición, lo cierto es que Sastre no renuncia a esa noción de la subjetividad moderna, y por eso su idea de la acción y el proyecto arraiga en una filosofía de la libertad.

La cuestión entonces es: ¿Qué es la libertad para Sartre? Este problema es fundamental porque sin darle respuesta no se entiende el sentido de su filosofía del sujeto. Pues bien, sabemos que la acción requiere de la libertad, pero lo que ésta signifique no puede explicarse apelando a los motivos o a los móviles⁵⁹ que impulsan aquella acción, pues eso no responde a la cuestión de fondo, sino que la retrotrae a otro plano que requiere a su vez de explicación. Para no escamotear la cuestión ha de plantearse en su origen radical: Sartre identifica la libertad del Para-sí con el propio surgimiento de éste, entendido como elección de sí mismo. Es decir, su libertad no se distingue de su ser. En la nihilización del En-sí por la que se constituye el Para-sí se ha originado un proyecto fundamental y, con él, todos sus móviles y motivos. El viejo problema de la discontinuidad o ruptura de lo real que debe atribuirse al hombre para hacer concebible su libertad lo encara Sartre señalando que esta libertad no se puede pensar más que como el acto mismo por el que el hombre se constituye originariamente como sujeto: la negación del En-sí por la cual el Para-sí se hace ser como no siendo aquél es al mismo tiempo su irrupción como un proyecto fundamental que ya ha decidido de antemano sobre sus fines. De tal manera que mi libertad no es una cualidad sobreañadida ni una propiedad de mi

59 Sartre distingue entre los motivos y los móviles de la acción: define el motivo como la razón de un acto, o sea, como el conjunto de consideraciones racionales que lo justifican, constituyendo por lo tanto una apreciación objetiva de la situación; el móvil, por el contrario, es algo subjetivo, pues consiste en el conjunto de deseos, emociones y pasiones que me impulsan. Pero tanto los motivos como los móviles requieren –según Sartre– que exista ya una elección original que establece un fin: es mi proyecto original el que crea en su raíz todos los motivos y móviles que puedan conducirnos a acciones parciales. *Vide. Ibid.*, pp. 85-6.

naturaleza, sino “la textura de mi ser”⁶⁰. El primado del sujeto y, con él, el sentido idealista de la filosofía sartreana se deciden en la tesis de que ese surgimiento no le es dado objetivamente al Para-sí, ni es el resultado de un ser que se abra para él, sino que presupone siempre ya una elección originaria: él es necesariamente, sin que eso pueda evitarlo, elección de sí mismo. De ahí la paradoja de que estoy condenado a ser libre. Por esa nihilización del En-sí que él se hace ser, el Para-sí escapa de su ser y es no-idéntico a sí mismo, haciendo que la ruptura en el *continuum* de lo real se presente también dentro de él como escisión interna. Pues bien,

“la posibilidad permanente de esa ruptura se identifica con la libertad”⁶¹.

El sentido existencialista de esta doctrina se encuentra en el significado de esa escisión que me constituye y que determina además el carácter único del proyecto fundamental que soy. Me constituyo como una existencia única en cuanto llevo a cabo una posición de fines que es una elección original de mí mismo anterior a toda esencia determinante. Esa elección original de sí es la conciencia. Por tanto, no tenemos un ser que luego actúa, sino que para nosotros ser es actuar⁶²: he aquí el primado que la modernidad otorga a la acción. La realidad humana es acción, de modo que lo que yo sea es en todo caso el resultado de la acción. Esta tesis, interpretada por Sartre de manera idealista, significa que, a través de la acción, en cierto modo el hombre se anticipa a su propia realidad. Pero en la medida en que esa elección original de sí mismo se hace sin punto de apoyo que la justifique, la elección es absurda, es decir, injustificable. Es absurda porque no tiene fundamento ni razón, ya que esa elección es justamente aquello por lo cual todas las razones y fundamentos llegan al ser. Y esto explica el sentido de la angustia, que también pertenece al significado existencialista de esta doctrina: la angustia se presenta cuando se nos hace manifiesta la falta de base de nuestra libertad y captamos nuestra elección original como absurda o injustificable⁶³.

Ahora bien, si nuestro ser se identifica con nuestra elección originaria, la conciencia prerreflexiva (de) nosotros mismos no es otra cosa sino la conciencia (de) aquella elección, que no es por lo tanto inconsciente. Pero Sartre no está pensando tampoco en una elección puntual en el tiempo, sino en la continua elección de sí mismo que la conciencia es, en cuanto en cierto modo se anticipa siempre como sujeto. No hay una cosa-conciencia previa a la elección que, luego, elige, sino que la conciencia misma no se diferencia de esa elección: elegir y tener conciencia

60 *Ibid.*, p. 465.

61 *Ibid.*

62 *Ibid.*, p. 502.

63 *Ibid.*, p. 504.

(de) elegir son lo mismo⁶⁴. Pero se trata de una conciencia no posicional, no-tética. Ahora bien, también puedo volver reflexivamente sobre mí mismo tratando de esclarecer de manera explícita el proyecto fundamental que soy. Pero eso requiere –según Sartre- de un método fenomenológico especial que él denomina “psicoanálisis existencial”, el cual se diferencia del psicoanálisis freudiano sobre todo en su consideración de la temporalidad. Ya antes, en los primeros capítulos de *El ser y la nada*, y a propósito de la discusión sobre la mala fe, encontramos una crítica del psicoanálisis de Freud, porque –según Sartre- es incompatible con su noción de la mala fe, ya que la idea del inconsciente permite sustituir la dualidad engañador-engañado por la dualidad *ello-yo*, reemplazando así la noción de mala fe por la idea de una mentira sin mentiroso⁶⁵. Si la mala fe es una mentira dirigida a uno mismo y por la cual la conciencia se oculta a sí misma una verdad que ella sabe (es una y la misma conciencia la que miente y la que es engañada), entonces sólo es posible sobre la base de esta fórmula: el hombre es lo que no es y no es lo que es, de modo que la negación que le constituye no está dirigida sólo hacia fuera, sino también hacia sí mismo. Es decir, la mala fe es consustancial al modo de ser humano, pues éste consiste precisamente en rehuir lo que se es. Nos parece, sin embargo, que en este punto Sartre no aprecia en toda su profundidad la aportación del psicoanálisis, que ha elaborado una amplia reflexión sobre las más sutiles formas del autoengaño.

Pero la crítica que ahora nos interesa, a propósito del psicoanálisis existencial y de su comprensión de la acción, es la que se fija en el sentido de la temporalidad. Pues, según Sartre, Freud sostiene un determinismo vertical que remite necesariamente al pasado del sujeto, de modo que la dimensión del futuro no existe para el psicoanálisis. Pero eso significa una reintroducción del mecanismo causal, incompatible con la teoría sartreana de la acción:

“Toda acción es comprensible como proyecto de sí mismo hacia un posible”⁶⁶.

Frente a la concepción freudiana y coincidiendo en este punto con Heidegger y Ortega, Sartre concibe el acto comprensivo como una vuelta del futuro hacia el presente⁶⁷. Pero esta comprensión se basa en su ontología, según la cual la elección original despliega el tiempo (dicho en contra de la concepción instantaneísta de la conciencia, de la que –según Sartre- no pudo salir Husserl) y se identifica con la unidad de los tres *ék-stasis* temporales:

“Elegirnos es nihilizarnos, es decir, hacer que un futuro venga a enunciarlos lo que somos confiriendo un sentido a nuestro pasado”⁶⁸.

64 *Ibid.*, p. 487.

65 *Ibid.*, pp. 84 ss.

66 *Ibid.*, p. 485.

67 *Ibid.*, p. 484.

68 *Ibid.*, p. 491.

De ese modo, la conciencia, en cuanto nihilización del En-sí, está siempre a la zaga de sí misma; es decir, se temporaliza como proyecto que recupera el pasado en el presente.

Aquella elección define un proyecto fundamental, tan sólo a partir del cual se determina el peso de los móviles y los motivos. El móvil, la acción y el fin se constituyen en un solo surgimiento:

“la acción decide acerca de sus fines y sus móviles, y es la expresión de la libertad”⁶⁹.

Por tanto, el móvil no es causa del acto, sino parte de él. De igual modo, no cabe hablar de la voluntad como un tipo especial de causalidad, porque la voluntad no es anterior ni externa al acto mismo, sino que se descubre a sí misma en él, es decir: la acción expresa la elección de sí mismo como una voluntad concreta. Por eso, de acuerdo con la posición de Sartre, no hay primero una voluntad que establezca fines y de la que luego pueda decirse que es libre, sino que la libertad es el ser del hombre, una de cuyas manifestaciones –pero no la única– es la voluntad, la cual entraña ya una cierta decisión reflexiva en relación con los fines que me definen. Pero éstos los determina la libertad. En otros términos: soy libre, y eso significa que me elijo como un proyecto fundamental, que se explicita en los fines que dirigen mi acción. La voluntad decreta que la prosecución de esos fines será reflexiva y deliberada, pero la pasión puede proponerse los mismos fines⁷⁰. Pero tanto la voluntad como la pasión supone el fundamento de una libertad originaria. De ahí que, según Sartre, el hombre sea también responsable de su pasión, tesis que le lleva a atribuir al Para-sí una responsabilidad abrumadora. El sentido antiintelectualista de esta posición estriba en que la libertad precede a toda razón y a toda justificación, las cuales suponen ya un compromiso de la libertad con este o aquel punto de vista.

Sin embargo, esa elección de sí mismo en el mundo siempre se da “en situación”. La situación es la facticidad de la libertad, la cual se me hace presente de múltiples formas: como mi sitio, mi pasado, mis entornos, mi prójimo, mi muerte⁷¹. De tal manera que no hay libertad sino en situación. Y en este punto Sartre recuerda las objeciones habituales en contra de la afirmación de la libertad: parece que no soy libre de escapar a la suerte de mi clase, de mi nación, de mi familia; ni de vencer mis impulsos o mis hábitos, etc. A ello se refiere cuando habla del “coeficiente de adversidad de las cosas”, que nos recuerda nuestra impotencia⁷². Sin embargo, la situación no arruina nuestra libertad, sino que ha de concebirse por el contrario como

69 *Ibid.*, p. 464.

70 *Ibid.*, p. 469.

71 *Ibid.*, pp. 514 ss.

72 *Ibid.*, pp. 506 ss.

condición necesaria de ésta, puesto que mis fines se me revelan sólo en el mundo y a través de sus coeficientes de adversidad. La libertad remite necesariamente a la contingencia de una situación⁷³: a lo que me es dado de antemano y a aquello a lo que mi elección me compromete. Pues sólo a través de la acción sabemos de nuestra libertad iluminando la situación y arrancándonos de lo que ya somos:

“Soy, en efecto, un existente que se entera de su libertad por sus actos”⁷⁴.

Pero aunque la situación sea una condición de la libertad, es ésta sin embargo –según Sartre– la que en realidad se adelanta al mundo, iluminándolo con su elección originaria, pues al elegirnos determinamos su significado para nosotros y, con él, el peso de los móviles y motivos. Como diría Fichte, redescubrimos el no-yo como puesto de algún modo por el yo:

El coeficiente de adversidad de las cosas no puede constituir un argumento contra nuestra libertad, pues por nosotros, es decir, por la previa posición de un fin, surge ese coeficiente de adversidad (...) Nuestra libertad misma constituye los límites con que se encontrará después. Ciertamente (...) queda un *residuum* innombrable e impensable que pertenece al En-sí considerado y hace que, en un mundo iluminado por nuestra libertad, tal peñasco sea más propicio para la escalada que tal otro. Pero lejos de ser originariamente ese residuo un límite de la libertad, ésta surge como libertad gracias a él, es decir, gracias al En-sí bruto en tanto que tal⁷⁵.

Esta posición es enteramente fiel al planteamiento idealista de Husserl, según el cual la conciencia se adelanta en cierto modo a la cosa que se le presenta en el fenómeno prestándole un sentido, que sin embargo no llega a acoger todo lo que la cosa es, pues siempre perdura en ella un resto de alteridad; este resto lo experimenta la misma conciencia provocando en ella nuevamente la acción con la cual reconstruye aquel sentido, constituido ahora de acuerdo con la nueva experiencia, el cual se revelará de nuevo como no idéntico a aquello que quiere captar; y así sucesivamente. De modo que la tarea que describe la fenomenología no es sino la constante actividad intencional de la conciencia que trata de reducir la alteridad del mundo a su propia inmanencia. Esa tarea comporta el primado del sujeto, porque aunque es cierto que éste reacciona ante los fenómenos, no es menos cierto que el sentido de éstos se origina finalmente en el *ego* trascendental. Pues bien, Sartre adopta esta posición, reinterpretándola –como hemos visto– en los términos de su subjetivismo existencialista, de tal modo que la exaltación idealista del sujeto le lleva a comprender la conciencia como la elección original de sí mismo que hace el Para-sí. A pesar de su insistencia en la contingencia del sujeto y el “espesor”

73 Por eso, la situación es la facticidad (o sea, la necesidad de la contingencia) de la libertad.

74 *Ibid.*, p. 465.

75 *Ibid.*, pp. 507-8.

del mundo que le hace frente, con su idea de la libertad Sartre lleva a cabo una mistificación del significado de la realidad objetiva, hurtándose a sí mismo de esa manera la posibilidad de comprender el carácter preeminente de las condiciones naturales y sociales que se imponen al individuo, cuya subjetividad no puede en ningún modo adelantarse al peso abrumador que aquellas condiciones ejercen sobre él. Por eso, según Sartre, sólo la muerte pone fin al primado del sujeto:

“La muerte confiere finalmente un sentido desde afuera a todo cuanto yo viví como subjetividad”⁷⁶.

5. La irrupción del prójimo y la cuestión de la intersubjetividad

Según hemos visto, el poder de nihilizar que –según Sartre– define a la conciencia se encuentra en el Para-sí en distintos niveles de profundidad en los cuales la nada ha penetrado generando nuevas estructuras en él. Pues bien, un momento importante en esa nihilización que se produce en diversas fases se presenta cuando el Para-sí se aparece a sí mismo como el objeto de la mirada del otro o ser para-otro. El Para-sí es para-otro en tanto se sabe observado o considerado por alguien que le mira. Esa mirada le desplaza del centro en el que se hallaba, de modo que su experiencia de sí se ve penetrada de una manera nueva por la nada: el Para-sí se encuentra ahora separado de sí mismo por el otro que irrumpe en su experiencia y le desplaza del centro de su mundo. Pero nótese que el ser-para-otro es una estructura del Para-sí y no una manera de calificar al prójimo. En efecto, lo que dice Sartre es que la mera existencia del prójimo me revela como ser-para-otro, pero eso significa que ese nuevo modo de ser que descubro en mí no reside en el otro, sino que aparece en mí constituido por el otro.

El prójimo es el Para-sí que no soy yo y se me presenta como aquél que me objetiva, es decir, aquél que me permite tomar distancia conmigo hasta poder considerarme como objeto. Mi objetividad no puede provenir de la objetividad del mundo, puesto que –según Sartre– yo soy el ser por el que hay un mundo. Más bien ocurre que en el mundo, que inicialmente es sólo mío, descubro al otro en la experiencia de sentirme mirado por él, tan sólo a través de la cual yo puedo aparecer como objeto. Lo que no consigue la reflexión, a saber, captarme reduciéndome a objeto, lo consigue mi vivencia del prójimo, que me hace sentir objeto-que-está-ahí-expuesto-hacia-afuera-para-él. En ese sentido, el prójimo es el mediador indispensable entre yo y yo mismo, ya que por su mera aparición estoy en

76 *Ibid.*, p. 567.

condiciones de formular un juicio sobre mí mismo como lo haría sobre un objeto⁷⁷. Esto significa que, si no existiera el prójimo, el Para-sí sólo sabría de sí mismo como sujeto esquivo y siempre presente en el *cogito* prerreflexivo; en cuanto a la reflexión, se trata de un intento fracasado de captarse como objeto, ya que cuando cree alcanzarse a sí mismo se descubre siempre diverso de toda identidad, como no siendo lo que era. Pero, ante los ojos del prójimo, me descubro como objeto para él, pues él me hace ser objeto, me cosifica y asigna una identidad: sólo ante su mirada coincido con mi ser, no “para mí”, sino “para el otro”⁷⁸. Ahora bien, es mi experiencia del prójimo lo que ha ensanchado la escisión constitutiva de mi conciencia hasta el punto de permitirme ganar esa distancia conmigo en la que puedo aparecerme como objeto. Pero –como dice Sartre siguiendo a Husserl– el prójimo es alguien que ha aparecido en mi propia experiencia, sólo que mi experiencia de él me remite a algo que queda fuera de toda experiencia posible para mí: me remite a lo que vislumbro como un mundo suyo de vivencias fuera de mi control, mundo cuyo centro no soy yo, puesto que en él soy más bien una realidad objetivada junto a otras:

“El prójimo no es, en mi experiencia, un fenómeno que remite a mi experiencia, sino que se refiere por principio a fenómenos situados fuera de toda experiencia posible para mí”⁷⁹.

Encontramos aquí la idea de Husserl sobre la trascendencia en la inmanencia: dentro de mi propia experiencia y *reducido* a ella encuentro algo que me remite a lo que me trasciende, a saber: la experiencia del otro, la cual aun cuando incluye lo que me es ajeno, ha de poder ser *reducida* a su vez a mi propia experiencia como fuente de todo sentido. Pero Sartre reinterpreta la intencionalidad constituyente de la conciencia de que habla Husserl como el poder nihilizador que introduce la escisión en lo que pretendidamente era la unidad de la experiencia. Y así, mi conciencia se revela como otra que ella misma ante la presencia del otro: es decir, soy radicalmente ser-para-otro, pero eso que el otro me hace ser reside en mí, y no en él.

Por otro lado, la consideración de lo que soy como objeto, junto a mi condición como sujeto, no entraña la concepción del Para-sí como sujeto-objeto. Pues, a diferencia de lo que hemos visto en Hegel, no hay aquí ninguna comprensión dialéctica: no soy sujeto en tanto que objeto y objeto en tanto que sujeto, como diría Hegel, sino que es una degradación de mi ser lo que me convierte en objeto. La mera existencia del otro me degrada, ante mí mismo, a la condición de objeto-para-él, y, sólo a partir de ahí, o sea, a través de él, puedo yo mismo verme como

77 *Ibid.*, p. 251.

78 *Vide.* Verdú, Amparo Ariño. “El problema de la alteridad en “L’être et le néant” y los “Cahiers pour une morale”, *Óp. cit.*, p. 41.

79 Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*, *Óp. cit.*, p. 257.

objeto. Pero, como veremos, nunca soy al mismo tiempo sujeto y objeto –aunque sea ambas cosas–, ya que jamás se reconcilian en mí esos dos momentos de mi ser. El ser-para-sí y el ser-para-otro no pueden coincidir. No hay superación de la escisión que me constituye.

Además, según veíamos antes, mi conciencia de ser una parte de la experiencia del otro incluye la posibilidad permanente de ser visto y de ser juzgado por una conciencia que me objetiva:

“Pues, en efecto, el prójimo no es solamente aquél que veo, sino aquél que me ve”⁸⁰.

Que yo sea mirado por otro significa que soy de pronto alcanzado en mi ser por una determinación que me constituye en ser-para-otro, apareciendo así en mi modo de ser modificaciones esenciales que puedo captar y fijar por el *cogito* reflexivo: la mirada del prójimo provoca en mí una “hemorragia” interna en virtud de la cual mi mundo se “derrama” hacia él en un “deslizamiento coagulado” que me descentra⁸¹.

Mediante estas y otras metáforas similares trata Sartre de expresar la idea de que la relación ontológica entre las conciencias no ha de formularse en términos de conocimiento. Éste es un punto clave de su crítica de Hegel. En éste reconoce la idea genial de que el camino de la interioridad pasa por el otro, rechazando así la tesis tradicional que ve al yo y al prójimo como dos sustancias separadas, y proponiendo en su lugar la concepción de acuerdo con la cual la negación que constituye al otro en relación conmigo es una negación de interioridad; en efecto, esa negación constituyente de la conciencia se presenta ahora como un yo que es otro, como un no-yo. Sin embargo, para eludir el enfoque hegeliano, que –en la línea del idealismo alemán– plantea la cuestión en términos de conocimiento, Sartre recurre a todo tipo de metáforas, mediante las cuales explica que el significado ontológico de la aparición del prójimo se revela en ciertas experiencias que anteceden a todo conocimiento. De hecho, el conocimiento ni siquiera puede dar cuenta de la conciencia misma, ya que en el *cogito* prerreflexivo no hay conocimiento de sí. El conocimiento, en cuanto tentativa, sólo aparece con la reflexión. Pero la conciencia, según Sartre –que sigue aquí a Kierkegaard frente a Hegel– está ahí antes de ser conocida: el ser de la conciencia representa a un individuo y es anterior a todo conocimiento⁸². Del mismo modo, mi vinculación con el prójimo no es realizada por

80 *Ibid.*.

81 *Ibid.*, p. 284.

82 Por eso critica Sartre lo que él denomina “el optimismo epistemológico de Hegel”. *Vide. Ibid.*, p. 268.

el conocimiento, ya que el prójimo me aparece inicialmente en ciertas experiencias con un valor afectivo, como, por ejemplo, el sentimiento de vergüenza:

“La vergüenza o el orgullo me revelan la mirada del prójimo, y a mí mismo en el extremo de esa mirada; me hacen vivir, no conocer, la situación de mirado”⁸³.

Así pues, ciertas experiencias que nada tienen que ver con el conocimiento tienen el privilegio de provocar en mí una vivencia que se me impone de modo ineluctable: la vivencia de que hay otro yo que me hace ser objeto. Esa vivencia representa —como dice Sartre— mi “caída original” en la naturaleza. La vergüenza, en particular, es el sentimiento original de tener mi ser afuera, de ser un objeto o cuerpo en tanto que ser-para-otro⁸⁴. Por eso, en la concepción sartreana es esencial la idea del otro como amenaza, pues el prójimo se presenta, en cierto sentido, como la negación radical de mi experiencia, en cuanto no sólo me roba el centro que soy de mi propio mundo de experiencias, sino que me aliena el mundo mismo, haciendo que éste se deslice hacia él conmigo dentro, convirtiéndome así en asunto de su propia experiencia:

“Así, en la brusca sacudida que me agita cuando capto la mirada ajena, ocurre que, de pronto, vivo una sutil alienación de todas mis posibilidades, que se ordenan lejos de mí, en medio del mundo, con los objetos del mundo”⁸⁵.

Eso quiere decir que, en tanto soy objeto para él, me descubro como imprevisible e indeterminado, ya que dependo en mí ser de una libertad que me es ajena⁸⁶. Por eso, el hecho del prójimo me hace estar perpetuamente en peligro⁸⁷, es decir, la relación con el prójimo, en primer lugar, rompe mi interior en cuanto me convierte en objeto para otro; y, en segundo lugar, rompe también la unidad aparente de mi universo, porque a partir de ahí percibo los objetos como no sólo percibidos por mí, sino también por él. Pero es que además, en tercer lugar, a través de esa mirada que me aliena el mundo, descubro en él que hay un afuera para mí. Y este afuera que trasciende al *cogito* se alcanza mediante la experiencia del prójimo.

83 *Ibid.*, p. 289.

84 Recuérdese que el cuerpo como ser-para-otro es el cuerpo ajeno o también el propio cuerpo enajenado, o sea, descubierto por mí como objeto del otro. Y es distinto del cuerpo como ser-para-sí, que está fundido con la conciencia en el sentido de lo que ésta ya es siempre de antemano como punto de vista y de partida. Son dos planos diferentes, comunicables e irreductibles entre sí. *Vide. Ibid.*, pp. 333 ss.

85 *Ibid.*, p. 292.

86 En este punto, Sartre se refiere a la maestría de Kafka para dar expresión literaria a la incertidumbre de mi experiencia en tanto que alienada por el extraño, en personajes como Joseph K., de *El proceso*, o como el agrimensor, de *El castillo*. *Vide. Ibid.*, p. 293.

87 *Ibid.*, p. 302.

Es decir, según este enfoque de *El ser y la nada*, es la relación con el otro lo que me revela que hay una realidad objetiva o intermundo que me trasciende. Por eso, escribe Sartre:

“Si hay un Otro, quienquiera que fuere, dondequiera que esté, cualesquiera que fueren sus relaciones conmigo, sin que actúe siquiera sobre mí, sino por el puro surgimiento de su ser, tengo un afuera, tengo una naturaleza; mi caída original es la existencia del Otro; y la vergüenza es, como el orgullo, la aprehensión de mí mismo como naturaraleza”⁸⁸.

El intermundo es lo que hay entre las conciencias y fuera de ellas: el mundo común compartido que es de todos y de ninguno. Seguramente pensaba en esto mismo Antonio Machado cuando escribió: “lo que sabemos entre todos, eso, no lo sabe nadie”. Y a ello mismo se refería Husserl con la tesis típicamente fenomenológica de que el fenómeno que apunta a un mundo común y compartido en el que nos encontramos ya siempre con los otros tiene que poder ser reducido a una conciencia intermonádica o intersubjetiva como su condición trascendental. En efecto, Husserl reconoce al otro como un centro de experiencia distinto del mío que contribuye al igual que yo mismo a conformar el mundo objetivo. Y lo reconoce además como una conciencia a cuya propia inmanencia reduce todo lo que experimenta como trascendente, y entre ello a mí mismo como objeto que soy de su propia experiencia. Y si hay un mundo de significados comunes, ello apunta a una conciencia intersubjetiva como condición del mismo. Pero, según Husserl, tanto la experiencia que realiza el otro como la propia conciencia intersubjetiva, han de poder ser reducidas al *ego* monádico y trascendental, como condición de todo sentido. Se trataría de una doble reducción, a través de la cual mi-ser-experimentado-por-el-otro se reduce a su vez a mi-experiencia-de-ser-experimentado-por-el-otro-al-que-experimento. Pues bien, también Sartre apunta en cierto modo al *ego cogito* como el último fundamento: la realidad de lo social, de significados comunes que se me aparecen como objetivos y trascendentes, se sustenta en que hay otros con sus experiencias junto a la mía, lo cual a su vez se me revela como parte de mi propia experiencia, en la que ha irrumpido el prójimo. Por lo tanto, el orden de fundación del sentido va de mí a los otros y, a través de éstos, a la realidad objetiva: se inicia en mí y en lo que me aparece como mundo, el cual inicialmente es sólo mío y se hace presente en el “circuito de la ipseidad”⁸⁹; luego alcanza a los otros que aparecen en mi experiencia, y finalmente llega hasta la realidad de los objetos que se me

88 *Ibid.*, pp. 290-291.

89 Ya hemos visto antes que Sartre llama “circuito de la ipseidad” a la relación entre el Para-sí y el posible que él es, y con el que nunca coincide. Y que denomina “mundo” a la totalidad del ser en tanto que atravesada por el circuito de la ipseidad. Por lo tanto, el mundo me aparece en la relación con mi propia posibilidad. Y, por eso, escribe: “si hay un mundo es por la realidad humana”. *Vide. Ibid.*, pp. 135 y 334. Además, ya hemos leído antes que el mundo es un trastorno que sobreviene al En-sí por la nihilización operada por la conciencia.

presentan como trascendentes. Sin embargo, a diferencia de Husserl, en Sartre no se cumple esa doble reducción que retrotrae todo sentido a mi conciencia como su fuente originaria, porque –según él– la irrupción del prójimo me arranca de mí mismo irreparablemente, de modo que a partir de ahí no es superable la alteridad. De este modo el lado existencial de la filosofía sartreana altera el enfoque fenomenológico. La pretensión de reducir a la unidad inmanente del *ego cogito* todo cuanto se le hace presente como trascendencia es un movimiento que en verdad se inicia en la conciencia, pero que se quiebra con la aparición del prójimo:

“La mirada ajena me alcanza a través del mundo y no es solamente transformación de mí mismo, sino también metamorfosis total del mundo (...) Por la mirada ajena realizo la prueba concreta de que hay un más allá del mundo. El prójimo [en cambio] me es presente sin ningún intermediario, como una trascendencia que no es la mía”⁹⁰.

Así pues, si Descartes partiendo del *cogito* recurre a Dios para fundar la realidad objetiva del mundo exterior, en el caso de Sartre la garantía que representa Dios es reemplazada por la pluralidad de las conciencias que me revela el afuera. Pero esta pluralidad, si bien es cierto que me muestra la existencia de un mundo común y compartido, nunca alcanza a fundarlo como un mundo que tenga una unidad objetiva: no hay valores ni interpretaciones que valgan objetivamente para todos más allá del conflicto entre las conciencias. Pero lo importante es que la dificultad de fundamentar la objetividad no se debe –en el plano teórico– a las limitaciones del conocimiento, ni tampoco –en el plano práctico– a consideraciones de tipo social, sino que arranca de la propia ontología, ya que para Sartre la pluralidad de las conciencias es insuperable. Y ello se explica por el modo mismo en que aparece el prójimo, a partir del cual la relación con él está necesariamente determinada por un conflicto esencial. En efecto: el prójimo se me aparece como sujeto cuando se me revela mi propio ser como objeto alcanzado por su mirada; pero si yo me revuelvo y trato de mirar su mirada, ésta se desvanece, puesto que en rigor no puedo mirar la mirada del otro, sino que sólo miro sus ojos, con lo cual yo le objetivo a mi vez recuperándome como sujeto que se impone sobre él. Y entonces, de manera inmediata, el otro nos es dado como “el cuerpo ajeno”⁹¹. Es decir, yo y el prójimo no podemos ser ambos al mismo tiempo sujetos el uno para el otro: si yo me afirmo como sujeto, le convierto a él en objeto; pero si descubro su subjetividad es sólo a través de mi vivencia de ser objeto para él. Por eso, no puedo conocer al otro como sujeto, ni él puede conocerme a mí como tal, ya que –como ya vimos antes– conocer es objetivar. De igual modo, lo que el Para-sí sea para los demás a

90 *Ibid.*, pp. 297-8. La expresión entre corchetes es del autor del artículo.

91 *Ibid.*, p. 373. Por cierto, yo también puedo adoptar esa actitud ante mí mismo cuando, por ejemplo, al colocarme ante el espejo, veo mis ojos, pero no mi mirada. En tal caso, mi propio cuerpo se me aparece como cuerpo ajeno o cuerpo-para-otro.

él mismo se le escapa y se le oculta. De ahí que Sartre se refiera a esa relación con el prójimo, que no es una relación de conocimiento, denominándola “separación ontológica entre las conciencias”⁹²:

“Entre el prójimo y yo mismo *hay* una nada de separación. Esta nada (...) es originariamente el fundamento de toda relación entre el otro y yo, como ausencia primera de relación”⁹³.

Pero eso quiere decir que, en el sentido propio de la expresión, no hay intersubjetividad posible para el Sartre de *El ser y la nada*, puesto que no hay reconciliación posible entre las conciencias que permita una relación entre ellas como sujetos. O, dicho en otros términos, no hay unidad posible en mí entre lo que soy como ser-para-sí y lo que soy en cuanto ser-para-otro. Ése es el sentido de la famosa sentencia de *Huis clos*: el infierno son los otros. En el capítulo titulado “Las relaciones concretas con el prójimo”, a propósito –por ejemplo– del amor, del odio o del deseo, encontramos una amplia ilustración de esta posición: no hay intersubjetividad posible, si entendemos por ésta no la mera relación con el otro, sino la relación de reconocimiento entre los sujetos. Por eso, Sartre polemiza en este punto con la noción hegeliana del espíritu, que incluye el conflicto pero también el momento de reconciliación posible entre las conciencias, porque con esa idea Hegel no se coloca en la perspectiva de una de las conciencias, sino en la de la totalidad que las envuelve y supera sus diferencias. Para Sartre, no hay totalidad sintética posible (como el espíritu de Hegel) que pueda integrar a la pluralidad de las conciencias, porque no es producida ni por el otro, ni por mí, ni por intermediario alguno. Se trataría más bien de una multiplicidad dada en una colección, o –como él dice– de una “totalidad quebrada” o “destotalizada”, pues aunque entre las conciencias hay una implicación y algo así como un proyecto de síntesis, ésta se quiebra en tanto no hay nada que funde su relación sino sólo una doble negación sin resultado positivo: yo niego en mí al otro y él me niega a mí en sí.

Sin embargo, la posición de Hegel debe entenderse sobre todo como un rechazo del subjetivismo que caracteriza a la filosofía del *cogito*, la cual prima la relación unívoca que va de mí –como *ego cogito*– al otro, sin superar nunca del todo la insularidad de las conciencias. En su lugar, Hegel se sitúa desde el principio en la relación recíproca: sólo puedo saber de mí como autoconciencia –capaz, por lo tanto, de objetivarme desde el principio– si soy otro en relación conmigo mismo, es decir, si me veo como otro, o a través del otro que, en realidad, siempre ha formado parte de mí, aunque esta verdad se muestre como resultado. La relación con el otro

92 *Ibid.*, p. 271.

93 *Ibid.*, p. 259.

está ya contenida en la unidad de la autoconciencia, de modo que esa reciprocidad originaria se funda en la comprensión del hombre en términos dialécticos como sujeto-objeto. Es decir, lo que hace Hegel es rechazar el carácter absoluto de la alteridad, pero no por la vía de reducirla a la unidad original e indiferenciada de un yo monádico, sino afirmando el significado dialéctico de esa reciprocidad. Pero la prometedora interpretación de Hegel es abandonada por la filosofía del *cogito*, tanto por la de Husserl como –según nos parece– también por la de Sartre.

Husserl ya había reconocido que el mundo tal y como se revela a la conciencia es intermonádico, pues sus estratos de significación, su riqueza y unidad no pueden entenderse sino sobre la base de que ha sido constituido por el prójimo y es así un mundo común y compartido. Y, en ese sentido, admitía que mi *ego* psico-físico no goza de ninguna prioridad sobre el *ego* psico-físico del prójimo, el cual además es necesario para constituirme como yo mundano. Pero su idea de un *ego* trascendental rompe con aquella reciprocidad y termina por fijar en él el origen último de todo sentido: ese *ego* se anticipa al mundo en cuanto condición trascendental del mismo y de todo yo mundano. Por eso, su teoría de la intersubjetividad es inferior a la de Hegel. Por su parte, Sartre critica el planteamiento de Husserl y pretende volver a la idea hegeliana de la reciprocidad entre las conciencias. Pues, para él, en efecto, el prójimo me define internamente en mi ser afectando a mi relación con el mundo y al sentido que presto a las cosas. Sin embargo, nos parece que Sartre, en primer lugar, no sostiene hasta el final el significado de la reciprocidad originaria en la relación con el otro, porque sigue, al igual que Husserl, atenazado por la filosofía del *cogito*, a partir de la cual el Para-sí es primariamente ante-sí, antes de ser para-otro⁹⁴; y, en segundo lugar –y de manera paradójica, una vez establecido lo anterior–, no supera el significado absoluto de la alteridad, puesto que el prójimo, aunque aparezca con posterioridad a la definición inmediata del Para-sí, una vez ha surgido se me impone como ajeno, irreductible e inconciliable conmigo. Por eso, a partir del planteamiento sartreano, la intersubjetividad no puede pensarse como *una* conciencia intersubjetiva, sino sólo -si acaso- como la vinculación a un mismo mundo por parte de las conciencias, mundo cuyo espesor contribuyen a conformar entre todas ellas dándose la espalda las unas a las otras.

En cualquier caso, nos parece que el problemático concepto de la intersubjetividad no debe entenderse ni como anterior ni como independiente de la socialidad, sino como un momento de ésta, la cual tiene además un componente objetivo irreductible. Porque la intersubjetividad en la que se hace descansar la

94 Entre las denominadas por Sartre “estructuras inmediatas del Para-sí” no se encuentra el ser-para-otro, que es lo que el prójimo me hace ser.

autoconciencia no es todavía por sí sola la realidad social, sino la relación entre los sujetos sin más. Para llegar a constituir la vida social es preciso que esa relación adquiera la forma endurecida que corresponde a la realidad objetiva de lo social, en los modos que la caracterizan, como son, por ejemplo, los ritos, las instituciones, las normas, las costumbres, etc., en las que aquellas relaciones intersubjetivas ya siempre han fraguado. La comprensión dialéctica de la unidad sujeto-objeto quiere decir en este caso que las relaciones intersubjetivas en sí mismas, por su propia inercia, siempre envuelven también una realidad objetiva con aliento propio, y, a la inversa, que en la objetividad social hay siempre un componente de subjetividad sin el cual aquélla es incomprensible en cuanto constructo humano. Por lo tanto, no hay una relación directa o no mediada entre los sujetos, de manera que la intersubjetividad, considerada al margen de la totalidad de la vida social objetiva de la que forma parte y a la que está subordinada, es una abstracción. No existe en abstracto una relación pura entre los sujetos, fuera de la totalidad social en que se hallan. Y, por esa razón, el reconocimiento intersubjetivo entre los individuos —como cualquier otra forma de relación entre ellos— depende de la forma objetiva de la sociedad.

Pero la filosofía del *cogito* abstrae esos dos momentos de la totalidad que conforman y por eso puede plantearse la pretensión de fundar la objetividad de la verdad, los valores, el lenguaje y los significados comunes en general (la objetividad del mundo común y compartido) a partir de la intersubjetividad como su condición trascendental. Eso conduce a Husserl a dificultades insolubles. Pero, en el caso de Sartre, y según el planteamiento de *El ser y la nada*, la cuestión es compleja. Una cosa es la realidad del objeto, que se hace presente como fenómeno a la conciencia, la cual se distingue de todo objeto. Otra cosa es la objetividad del Para-sí, que sólo aparece con la irrupción del prójimo. Y otra cosa es, finalmente, la objetividad del mundo cultural, compuesto de realidades (materiales o no) con un valor simbólico que se me impone: lo que en la *Crítica de la razón dialéctica* llamará lo “práctico-inerte”. Pues bien, una vez ha quedado excluida la posibilidad misma de una conciencia intersubjetiva, al menos en el sentido que se refiere al reconocimiento de una conciencia por otra, esa objetividad sólo puede entenderse como el resultado del conflicto permanente e insuperable entre las conciencias, cada una de las cuales trata de hacer hegemónico su propio proyecto. El resultado de esa interacción crea ese “afuera” común que escapa al control del Para-sí y que éste se encuentra ya siempre constituido con su espesor y opacidad característicos. A partir de ahí, el Para-sí —en la línea de lo que escribió Husserl sobre el yo monádico en la quinta parte de sus *Meditaciones cartesianas*— tratará de apropiarse de ese mundo común para revestirlo de un sentido que pueda incorporar a su propio proyecto individual.

En términos teóricos, no cabe ir más allá desde los supuestos de *El ser y la nada*. Serán la experiencia de la guerra y las vicisitudes sociales y políticas vividas por Sartre en los años que siguen a la publicación de su gran tratado de fenomenología, y no el desarrollo de los hilos teóricos de *El ser y la nada*, lo que promoverá en él un cambio de posición en la dirección de superar el exaltado subjetivismo individualista de aquel enfoque hacia una comprensión nueva de las relaciones intersubjetivas. Pero ello le obligará a abandonar el punto de vista de la fenomenología.

Bibliografía

1. ARAGÜÉS, Juan Manuel (coord.). *Volver a Sartre. 50 años después de "El ser y la nada"*. Mira Ed., Zaragoza, 1994, pp. 33-34.
2. SARTRE, Jean Paul. *La trascendencia del ego*. Traducción de Miguel García Baró). Ed. Síntesis, Madrid, 2003.
3. SARTRE Jean Paul. *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943.
4. SARTRE Jean Paul. *El ser y la nada*. Traducción de Juan Valmar. Alianza Ed., Madrid, 1984.
5. VERSTRAETEN, P. *Sartre et Hegel. Les Temps Modernes*, Paris, nº 539, junio de 1991.
6. VERDÚ, Amparo Ariño. "El problema de la alteridad en "L'être et le néant" y los "Cahiers pour une morale", en: ARAGÜÉS, Juan Manuel (coord.). *Volver a Sartre. 50 años después de "El ser y la nada"*. Mira Ed., Zaragoza, 1994.

