

LA FENOMENOLOGIA DEL "YO" DE JEAN-PAUL SARTRE

Fernando Montero

Universidad de Valencia

No es frecuente el caso de un pensador que haya alcanzado un considerable prestigio en su tarea filosófica y que, al mismo tiempo, haya sido una figura excepcional en la historia de la literatura o que haya participado de forma destacada en la vida política. Por ello la conjunción de esas tres vertientes en la obra de Sartre podría hacer creer que su producción filosófica no pasó de ser la de un aficionado que elaboró sus reflexiones en este campo como un simple complemento de sus quehaceres literarios o políticos. Su filosofía podría ser considerada como un recurso escénico que prestigiara sus obras teatrales y sus ensayos o que diese una justificación teórica a su participación en la Resistencia, en el mayo del 68 o en el tribunal Russell contra la intervención de los Estados Unidos en el Vietnam. Sin embargo, esta valoración negativa de la obra filosófica de Sartre no resiste una lectura objetiva de sus escritos. Sean los que se quiera los motivos que pudieran dominar en su vida espiritual, la densidad y volumen de sus reflexiones filosóficas desbordan con mucho lo que pudiera ser una tarea secundaria que fuese algo así como la mera clarificación de las ideas subyacentes a su producción literaria y a sus opiniones políticas. No se puede eliminar fácilmente la creencia de que Sartre tomó muy en serio su actividad filosófica, al menos tan en serio como cualquier otro pensador que sea un "profesional" de la filosofía.

Como piedra de toque para esta ponderación de los méritos de la filosofía de Sartre podría servirnos el problema del *yo*.¹ Es indudable que, desde los tiempos en que Descartes lo convirtió en *fundamentum inconcussum* de su filosofía, ha jugado un papel

decisivo en buena parte de los sistemas posteriores. Bastaría citar los casos de Kant y Fichte para justificar que la apelación al "yo" constituye algo así como una credencial de que se está entrando en el terreno de las grandes filosofías. Y, aunque Hume levantara ya la voz contra la presunta evidencia absoluta del *yo*, o Hegel realizara algo así como un desplazamiento del *yo* hacia el *nosotros*, no es desatinado afirmar que, en lo que concierne a la primacía gnoseológica del *yo* sobre cualquier otra entidad, el cartesianismo ha constituido, si no una "filosofía oficial", como decía Ryle, sí una filosofía agazapada tras otros muchos sistemas que, en ocasiones, parecen moverse por derroteros muy distintos. Por ejemplo, no deja de ser sorprendente que un autor que en tantos aspectos es anticartesiano, como Bergson, comience *L'évolution créatrice* con una frase que no haría mal papel en *Le discours de la méthode*: "La existencia de que estamos más seguros y que conocemos mejor es indiscutiblemente la nuestra, pues de los demás objetos tenemos nociones que se podrá juzgar que son exteriores y superficiales, mientras que nos percibimos a nosotros mismos interior, profundamente".

En el caso de Sartre se podría creer que también está presente ese cartesianismo. La contraposición entre el *para-sí* (*pour-soi*) y el *en-sí* (*en-soi*) que recorre todo *L'être et le néant* podría parecer una vuelta sobre los cauces cartesianos, no tanto por lo que concierne al *en-sí* (que evidentemente no tiene mucho en común con la *res extensa*), como por la afinidad que a primera vista hay entre el *para-sí* y el *cogito* de Descartes. En medio, como eslabón vinculante, se hallaría la fenomenología de Husserl, cuyas *Cartesianische Meditationen* ponen de manifiesto su deuda con Descartes. Sin embargo, todo esto sería una burda reconstrucción de la realidad. El "cartesianismo" de Sartre es mucho más sutil y ha de acomodarse a tesis que, sin duda, hubieran sobresaltado a Descartes. Así, cuando dice al comienzo de *La transcendance de l'ego*:² "Quisieramos mostrar aquí que el ego no está formal ni materialmente en la conciencia; está fuera, en el mundo; es un ser del mundo, como el ego de otro". Y la tentación de asimilar el *ego cogito* cartesiano con el *para-sí* de Sartre sufre un duro golpe en *L'être et le néant*³ cuando dice que "el ego no pertenece al

dominio del *para-sí*". Tampoco se trata de que estos textos nos inviten a sostener que Sartre realizó algo así como un rechazo total de la filosofía de Descartes. Por debajo del que haya podido realizar de no pocos aspectos del *ego* cartesiano y mucho más de la *res cogitans* (no digamos del Dios que garantiza toda verdad o de la *res extensa* que se arremolina en el Universo en múltiples centros manteniendo constante su cantidad de movimiento), hay un cartesianismo más profundo en él, un cartesianismo que se cifra en el primado que tiene en su filosofía la conciencia que gira sobre sí misma en un *para-sí* que de alguna manera absorbe lo que se exhibe en el mundo como un *en-sí*. Ahora bien, por muy abundantes que sean los elementos doctrinales que Sartre haya podido rechazar del sistema cartesiano, no deja de ser sorprendente que su aceptación de la primacía de una conciencia que se constituye *para-sí* arrastre consigo esa disociación entre el *yo* y la *conciencia* a que parecen aludir los textos antes referidos. Sean los que se quieran los defectos o excesos de la filosofía de Descartes, podría creerse que uno de sus momentos más felices es la identificación entre la conciencia o el pensamiento y el *yo*. Y que es difícil, si no imposible, considerar un pensamiento, una *cogitatio*, que no implique necesariamente la estructura que se expresa con el "yo" y que hace de esa conciencia un *ego cogito*. En definitiva, esto es lo que formuló Kant al decir que "el *yo pienso* tiene que *poder* acompañar a todas mis representaciones" (B 132). Es decir, toda representación lleva de suyo la índole de ser "mía" porque es *necesario* que *pueda* ser acompañada por el "yo pienso". Por tanto, la cualidad de ser consciente que es propia de todo objeto parece remitir al *yo* que realiza esa conciencia.

Esta situación le llegó directamente a Sartre no sólo desde la formulación cartesiana, sino desde la más próxima de la fenomenología de Husserl. Y se podría estimar que la formulación husserliana de la primacía del *yo* tuvo en Sartre una influencia tanto más decisiva por cuanto la fenomenología fue el método en el que se realizaron sus primeras meditaciones y que ejerció una clara influencia en el resto de sus obras, aunque diluyera sus exigencias metodológicas.⁴ Pues a pesar de las variaciones que registró la teoría de Husserl concerniente al *yo*, se puede afirmar

con cierta inevitable vaguedad, que en ella hubo siempre una estrecha vinculación entre la *conciencia* y el *yo*. Ya en las *Logische Untersuchungen*⁵ dice que "el yo puro queda reducido a la unidad de la conciencia... El yo, fenomenológicamente reducido, no es, por ende, nada peculiar que flote sobre las múltiples vivencias; es simplemente idéntico a la unidad sintética propia de éstas". Más adelante⁶ insiste en que "el yo no es para nosotros más que la 'unidad de la conciencia', el respectivo 'haz' de las vivencias o, dicho de un modo real empírico y más natural, la unidad continua, real, que se constituye intencionalmente en la unidad de la conciencia, como sujeto personal de las vivencias, como el yo que tiene en ellas sus 'estados psíquicos', que lleva a cabo la correspondiente intención, la correspondiente percepción, juicio, etc. Presente una vivencia de esta o aquella intención, el yo tiene *eo ipso* esta intención."

Es cierto que en sus obras posteriores Husserl distinguió entre el "yo trascendental" y el "yo empírico": el primero, como pura actividad constituyente de cualquier objetividad, tiene un rango fundamental. El "yo empírico" forma parte del mundo natural y está regulado por sus relaciones causales; por consiguiente, presupone al "yo trascendental", como puro correlato de todo objeto. Pero, sean las que se quiera las dificultades que encierra esta distinción,⁷ aunque se pudiera admitir en último término que el "yo puro" no es sino una abstracción generada a partir de las experiencias que justifican la apelación a una conciencia empírica (solución que, ciertamente, nunca admitió Husserl), lo que importa subrayar es que, a partir de la publicación de las *Ideen* en 1913, el "yo trascendental" estuvo siempre emparejado con la conciencia o con las vivencias: "... es algo que pertenece a toda vivencia que llega y transcurre; su 'mirada' se dirige 'a través' de cada *cogito* actual a lo objetivo. Este rayo de mirada cambia con cada *cogito*, brotando con el nuevo y desapareciendo con él. Pero el yo es algo idéntico".⁸ Es decir, toda vivencia, por ser conciencia de algo, posee la estructura de una subjetividad trascendental que se constituye como un *yo*. O, dicho a la inversa, "el yo monádico concreto contiene el conjunto de la vida consciente".⁹

En rigor el problema se va a centrar en el "yo trascendental", es decir, en la tesis de que la conciencia de cualquier objeto sea de suyo, necesariamente y por su estricta condición de conciencia, una "mirada" que presuponga como fundamento el yo puro. En cambio, no parece que Sartre tuviese nada decisivo que objetar a la tesis de que ciertas experiencias, bien por su tono afectivo, por estar vinculadas con estados corpóreos o por su relación biográfica con otras que las han precedido, poseen ese carácter especial que las hace ser "mías". Así los análisis que realiza en *L'être et le néant*¹⁰ del cuerpo propio y que poseen un extraordinario interés como superación del dualismo cartesiano, deparan al mismo tiempo elementos muy sugestivos para lo que se podría llamar una "fundamentación del yo empírico" a partir del cuerpo. Este constituye la perspectiva desde la que se abre el mundo circundante. Pues es el centro del sistema de orientaciones con que se exhibe todo contorno. Y, a la vez, es el instrumento o el cauce de las acciones que se proyectan en ese mismo mundo. "No es de ninguna manera una adición contingente de mi alma, sino, por el contrario, una estructura permanente de mi ser y la condición permanente de mi conciencia como conciencia *del* mundo y como proyecto trascendente hacia mi futuro".¹¹ Ahora bien, con todo ello el cuerpo propio no es lo que llamamos el "yo". Es "mío" y contribuye a que la conciencia de las cosas, que de alguna forma está siempre comprometida con su existencia corpórea, sea *mía*. Y, como veremos, no es el único fundamento para esta condición de *mi* conciencia o para la constitución del *yo*. Pues esa condición permanente de la conciencia, en tanto que "incorporada" al cuerpo, no es sin más lo referido por el término "yo". Eso del "yo" es algo que se dice la mayor parte de las veces con cierta solemnidad, de un modo "tético". En cambio, el cuerpo "es lo descuidado, lo que 'se pasa en silencio' ".¹² Se podría decir que "existo mi cuerpo", si con ello se diera a entender que la conciencia que tengo del mundo pasa por mi cuerpo y lo proyecta en el mundo como centro de las sensaciones que de ese mundo tengo y como centro de las actividades que en él proyecto. Bien entendido que, al mismo tiempo, ese mi cuerpo hace posible mi objetivación para los otros, una objetivación que se me esca-

pa y que me aliena fatalmente, cosificándome ante la mirada ajena.

Ahora bien, todo ello corresponde a lo que Husserl hubiera llamado el "yo empírico". Pues toda la persistencia que se concede a esa conciencia "incorporada" no evita que se trate de una facticidad que cae fuera de lo que se puede estimar con toda pureza como lo esencial de una conciencia trascendental. Hay que volverse hacia los hechos integrantes de nuestra realidad mundanizada para registrar su vinculación con un cuerpo que siente y actúa. Pero una estricta conciencia objetivante, según Husserl, no tiene por qué dar cuenta de esa corporeidad de su existencia fáctica. Deberá registrar las leyes *vitando sinsentido y vitando contrasentido*, si se toma en cuenta lo que es esencial para que un objeto se constituya como *algo* carente de contradicciones. Esto es lo que podrá descubrir una intuición categorial que fije lo que es la conciencia objetivante, determinante de las puras condiciones de la objetividad en general. Y, también según Husserl, esa conciencia deberá poner de manifiesto su necesaria vinculación con un *yo* puro, es decir, con la subjetividad trascendental que emerge como un índice *a priori* en toda función noética y en todo contenido noemático. Pues, sea la que se quiera la peculiaridad de cualquier vivencia, la conciencia que en ella actúa delata su procedencia de un *yo* que decide su actividad y la dirección de su "mirada" objetivante. Lo mismo que todo objeto reclama en su contenido noemático el polo opuesto del *yo* que lo ha constituido como objetivo.

Pero aquí es donde se produce el cisma sartreano. Dicho brevemente, lo que impugna Sartre es que el *ego* trascendental sea necesario para explicar la conciencia, planteado como una pura subjetividad que está más allá de la conciencia desde el momento en que se anuncia como su fundamento y no participa de la variedad de formas que exhiben las vivencias que realizan todo acto de conciencia. En cierta forma Sartre retrocede al planteamiento de Husserl en las *Logische Untersuchungen*, en las que, como se ha indicado, y en polémica con Natorp, se negaba a admitir otro *yo* que no fuese el constituido por la conciencia como unidad sintética de todas las vivencias. Pero ese "retroceso" hacia la posición inicial de Husserl adquiere en Sartre unos matices que contribu-

yen a que dicha actitud gane un peso doctrinal nada despreciable.

Lo primero que Sartre indaga concierne a la necesidad de esa concepción del yo puro o trascendental, que se salva de toda reducción fenomenológica, que es "lo puramente subjetivo del modo de ser de la vivencia" o que, como una mirada, se dirige a través de cada vivencia hacia el objeto correspondiente, constituyendo su objetividad. Pues, en su opinión, como centro unificador de la conciencia ese yo puro es un recurso inútil. Y es que la unidad de la conciencia está garantizada por la unidad de sus campos objetivos. Pues la conciencia es radicalmente intencional y en sus objetos intencionales se halla la clave de lo que sea cualquier forma de conciencia. La unidad de los objetos matemáticos que pienso es lo que unifica mi conciencia matemática, que es coherente en la medida en que lo sea ese mundo ideal que en ella se hace presente. Y, en definitiva, la unidad del mundo que conozco, que trabajo, que recuerdo y que preveo, que amo y odio, es lo que decide la unidad de mi conciencia, salvándome de los desdoblamientos que pudiera producir una esquizofrenia o una paranoia. "Es la conciencia la que se unifica a sí misma y, en concreto, por un juego de intencionalidades 'transversales' que son retenciones concretas y reales de conciencias pasadas".¹³ Por tanto, "podemos contestar sin dudas: la concepción fenomenológica de la conciencia hace totalmente inútil la función unificante e individualizante del yo. Por el contrario, es la conciencia la que hace posible la unidad y personalidad de mi yo. Por tanto, el yo trascendental no tiene razón de ser".¹⁴ Y, por otra parte, ese yo que no sería estricta conciencia, sino algo que se añadiría a ella de alguna forma para unificarla, le insertaría un centro de opacidad que no se avendría con la índole translúcida que es propia de la conciencia en cuanto tal. Pues, una de dos: o el yo puro es la simple unidad de la conciencia (decidida por la unidad de sus panoramas objetivos, de su mundo), en cuyo caso Husserl volvería a la posición de las *Logische Untersuchungen*, y ese yo tendría la transparencia intencional de la conciencia, volcada sobre sus objetos; o el yo, como algo distinto de la conciencia por ser fundamento de su unidad, no sería conciencia, carecería de su translucidez intencional, en cuyo caso sería difícil comprender

cómo decidiría su unidad siéndole constitutivamente ajeno y opuesto. Pero lo más grave es que esta segunda alternativa, que es la adoptada por Husserl en su obra posterior a la primera edición de las *Logische Untersuchungen*, lleva larvado un inicio de sustancialismo. Pues si el *yo* puro es un absoluto irreductible a la misma conciencia y a la unidad empírica que se constituye con su ejercicio continuado y uniforme, ¿no se aproxima demasiado a una mónada de aspecto leibniziano? Este es un riesgo que salta a la vista en las *Cartesianische Meditationen*, en especial en la cuarta y en la quinta.

Ahora bien, ¿fue el *yo* puro un invento gratuito de Husserl, nacido en todo caso por una influencia inconfesa del sustancialismo cartesiano, que se infiltró en su fenomenología, a pesar de todos sus esfuerzos por mantenerla pura de la contaminación de la metafísica tradicional? O, sea el que se quiera el peso de esa tradición en la fenomenología husserliana,¹⁵ ¿su teoría del *yo* tiene un motivo en la propia dinámica de la conciencia? La pregunta tiene su importancia pues no sólo se encara con el uso que hizo Husserl de su "yo puro", sino que se enfrenta con el uso normal y ordinario que todos hacemos del término "yo". ¿Es que todos somos víctimas de un desliz metafísico cuando decimos "yo", o hay algo en nuestra conciencia del mundo que posibilita y legitima en alguna medida ese uso normal del "yo"?

La clave del asunto puede hallarse, según Sartre, en la "reflexividad" de la conciencia o del *para-sí*. Es decir, tradicionalmente se ha entendido que el *yo* se hace a la luz siempre que la conciencia se vuelve sobre sí misma y reflexivamente se descubre constituida por un *yo*. Descartes enfatizó al máximo esta situación concibiendo el *yo* como la sustancia espiritual que se encuentra a sí misma como *cogito*, es decir, como conciencia reflexiva. Pero, sin llegar a esos extremos, ese vago pero insistente cartesianismo solapado que ha frecuentado nuestra filosofía occidental desde el siglo XVII ha contado con que la conciencia era de suyo subjetiva, es decir, poseería la estructura de un *yo* que, obviamente, se hacía presente con clarividencia cuando se volvía reflexivamente sobre sí mismo. Esta es la situación a que se había llegado con Husserl, tanto al sostener en las *Logische Untersuchungen* que el *yo* era la úni-

dad de la conciencia, como al mantener en sus obras posteriores que, como fundamento de esa unidad de la conciencia, había que reconocer la vigencia de un *yo* puro que ejerciese la función trascendental aglutinante de las diversas vivencias que llenan la conciencia, salvando su diversidad, y fuese el centro de toda la trama intencional, es decir, el polo de subjetividad consciente que contrapone cualquier objeto a la conciencia que de él se tiene. Y, por supuesto, ese *yo* puro funcionaría sólo en y por medio de las vivencias. O, dicho de otra forma, toda vivencia realiza una función objetivante porque en ella, como fundamento de esa intencionalidad, hay una pura subjetividad, el *yo* trascendental, que dirige y coordina las objetivaciones desde el centro permanente de su actividad intencional.

Lo que Sartre propone como contrapartida es un desplazamiento del centro de gravedad desde el *yo* hacia la conciencia (el *para-sí*). Pero esto supone también una nueva precisión sobre lo que sean ambos elementos. Pues lo decisivo no es simplemente que el *yo* se convierta en algo constituido por la conciencia en virtud del movimiento reflexivo que ésta realiza sobre sí misma. Más importante es consignar que esa conciencia, a pesar de la índole reflexiva que le es propia y que le permite volver sobre sí misma, es primariamente algo determinado por su diáspora objetivante, por su proyección en los respectivos objetos. Y la reflexión que la vuelve *para-sí* sólo se realiza en el plano de esa dispersión intencional. En definitiva, con ello Sartre sigue fiel al principio fundamental de la fenomenología husserliana,¹⁶ que cifra en el objeto el "hilo conductor" para el descubrimiento y examen de cualquier vivencia. Es decir, una actividad mental consiste ante todo en la presencia de un objeto. Por ello, dirá Sartre, a menos que se tematice de modo expreso la índole consciente de una situación y su pertenencia a la conciencia que ha propuesto su objetividad, toda conciencia que funcione irreflexivamente pasa de largo ante su propia existencia; es una conciencia "no tética" de sí misma. "Por ejemplo, yo estaba ahora mismo absorto en mi lectura. Voy a intentar recordar sus circunstancias, mi actitud, las líneas que leía. Voy a resucitar así no sólo los detalles exteriores, sino cierto espesor de conciencia irreflexiva, pues los objetos no han podido ser percibidos nada más que *por* esta conciencia y le siguen siendo relativos. Pero no hace falta que ponga como objeto de mi re-

flexión a esta conciencia; hace falta, por el contrario, que dirija mi atención sobre los objetos resucitados, pero *sin perderla de vista*, guardando con ella una especie de complicidad y haciendo inventario de su contenido de manera no posicional. El resultado no es dudoso: mientras leía había conciencia *del* libro, de los personajes, pero el *Yo* no habitaba esa conciencia, que era sólo conciencia del objeto y conciencia no posicional de sí misma. De estos resultados captados no-téticamente puedo ahora hacer el objeto de una tesis y declarar: no había *Yo* en la conciencia irreflexiva".¹⁷ Normalmente cuando corro detrás del autobús, cuando miro la hora o contemplo un retrato "estoy hundido en el mundo de los objetos", pero el *yo* no aparece. No hay sitio para el *yo* en este nivel. El *yo* no se da como un momento concreto, como una estructura de mi conciencia actual.

Esto supone que el *yo* del "yo pienso" no es objeto de una evidencia apodíctica ni adecuada.¹⁸ Es más bien una entidad problemática, que tanto se presenta como el sujeto que realiza una reflexión o como una entidad sobre la que recae ésta y se descubre como sujeto pensado, "réflexi". Y si se acepta el *yo* puro husserliano, es algo más remoto, es el principio absoluto pero oculto que pone toda objetividad y que se contrapone a todo objeto como el polo identificador de la vivencias que discurren constituyendo *una* conciencia personal. Así, frente a la inmediatez de la vivencia, que se exhibe como actividad fundida en la misma presencia de una situación objetiva, el *yo* es tematizado como algo lejano, cuya constatación tiene el aire de una construcción que no necesita ser espúrea o contradictoria, pero cuyos hilos hay que seguir metódicamente para dar con la explicación de su presencia en nuestro lenguaje cotidiano o en la literatura filosófica. Pues el contenido cierto de la experiencia que tengo de las cosas y que había sido incorporado a las teorías del *cogito* no es "tengo conciencia de esta silla", sino "hay conciencia de esta silla".

Ahora bien, ¿qué ocurre en esa "conciencia de esta silla" que haga posible o que facilite la interpretación de que *yo* soy quien tiene conciencia de ella cuando la percibo, la utilizo o la menciono? Ciertamente la conciencia irreflexiva tiene la primera

palabra, es autónoma o fundamental desde el momento en que no andamos ocupándonos de las cosas como si apareciesen atadas por unos misteriosos hilos que conducen al *yo* que las invoca o que las contiene en una extraña interioridad mental. Lo que llena esa conciencia primaria es la presencia de unos objetos percibidos en un contorno cuyas distancias y posiciones tienen como centro el cuerpo desde el que son percibidos o manipulados; y, junto con ellos, la llenan los objetos pensados, los que atraen o repelen, los que son útiles o nocivos. Pero, ¿cómo se constituye sobre todo ello la índole reflexiva de ese mundo consciente que remite al *yo* que lo percibe, piensa, que lo ama o detesta, que lo utiliza o rehuye? En cualquier caso, el *yo* no debe ser buscado *en* los estados de conciencia irreflexivos ni *detrás* de ellos. No aparece más que con el acto reflexivo y como correlato noemático de una intención reflexiva.

Con todo esto se nos plantean dos interrogantes: En primer lugar, ¿cómo aparece ese *yo* en tanto que correlato noemático de una intención reflexiva? Y, en segundo lugar, ¿qué hay en la conciencia o en el *para-sí* que hace posible esa constitución? La primera pregunta concierne a los rasgos fundamentales que debe tener todo *yo* que haya sido descubierto o constituido por una reflexión de la conciencia sobre sí misma. No se trata de cualquier estructura, incluso la que haya podido ser decidida en virtud de exigencias teológicas, metafísicas, científicas o, simplemente, por una aportación imaginativa. Se trata, por el contrario, de la estructura esencial que ha de tener todo *yo* por debajo de esas adiciones eventuales, que responden a puntos de vista históricos o culturales contingentes. Supone que, aunque el *yo* haya perdido la situación privilegiada que tuvo en Descartes, en Kant o en Husserl como principio y fundamento absoluto de todo cuanto concierne a la conciencia, sin embargo constituye una dimensión esencial de la existencia humana, del *para-sí*, que, como tal, está presente en toda concepción filosófica que tematice el ser humano o la expresión ordinaria de nuestros actos mediante verbos usados en primera persona. La segunda pregunta es inevitable si la primera tiene una respuesta positiva: Aunque la conciencia irreflexiva se vuelque en sus objetos y gane con ello un talante de in-

tersubjetividad impersonal, ¿qué hay en ella que permita la constitución de ese yo tematizado reflexivamente?

Entrando en la primera pregunta, el yo puro significa algo más que la mera unidad de la conciencia que se constituya mediante el ensamblaje de los recuerdos, por la continuidad de las vivencias que se suceden sin solución de continuidad o cuyos cortes (los sueños y los olvidos) son soldados mediante una simple constatación de su existencia como tales cortes en un todo continuo, al que da un refuerzo especial la continuidad del mundo vivido, de las situaciones conscientes que forman parte de un espectáculo unitario. En todo caso, si el término "yo" designase en alguna de sus acepciones la unidad de la conciencia, se trataría del yo empírico aceptado por Husserl en las *Logische Untersuchungen* y que Kant ya apuntó mediante el "sentido interno" o los "juicios de percepción". Pero no sería el yo puro o trascendental, pues éste, como unidad permanente que se configura en toda espontaneidad objetivante, es indiferente a las variaciones que puedan acaecer en los actos de la conciencia. El yo puro que es supuesto en el padecimiento de una pena (al expresarse ésta reflexivamente con la fórmula "estoy triste") es el mismo que figura en la expresión de una alegría ("estoy entusiasmado") o el que se considera sujeto de una simple creencia ("estoy convencido de que el Universo es infinito"). Está constituido, como dice Sartre, como un "polo trascendente" a la unidad sintética de los actos de conciencia que le conciernen.¹⁹ Por ello dice en *L'être et le néant*²⁰ que "el ego no pertenece al dominio del para-sí... Anotemos aquí tan sólo la razón de la trascendencia del ego: como polo unificador de las 'Erlebnisse', el ego es *en-sí*, no *para-sí*... En efecto, la conciencia que tengo del yo no lo agota nunca, ni es ella la que lo hace venir a la existencia: él se da siempre como *habiendo sido* antes que ella —y, al mismo tiempo, como poseedor de profundidades que tienen que revelarse poco a poco". En cierta forma con ello Sartre está renovando el argumento kantiano de la ilusión dialéctica: ese yo puro no puede ser considerado como un producto arbitrario de la conciencia reflexiva. Aunque no se esté garantizando que exista más allá de la conciencia o por debajo de ella como una realidad absoluta, como una sustancia trascendente a las vivencias, sin embargo es un producto necesario de la reflexión

que realiza la conciencia y que, como veremos, está fundado en la misma índole que posee ésta en su condición reflexiva.

Pasaremos por alto la distinción que hace Sartre entre la reflexión propia y la impropia, por las que se constituyen respectivamente el *yo* puro y el *yo* psicológico. Hay que advertir, en todo caso, que esa distinción se hace mucho más precisa en *L'être et le néant* (en el capítulo sobre la "Temporalité originelle et Temporalité psychique: La Réflexion) que en *La transcendance de l'Ego*. Ahora bien, esta distinción no hace más que subrayar la índole etérea de la reflexión pura y del correspondiente *ego* trascendental. No obstante, Sartre le adjudica una clara prioridad sobre la psicológica: "La reflexión pura, simple presencia del *para-sí* reflexivo (réflexif) ante el *para-sí* sobre el que se reflexiona (réfléchi) es, al mismo tiempo, la forma originaria de la reflexión y su forma ideal; es el fundamento sobre el que aparece la reflexión impura...".²¹ Ahora bien, lo grave es que en una pura reflexión "lo reflexivo es lo reflexionado". Es decir, si nada viene a enturbiarla, como podrían hacerlo los estados o las acciones que llenan la conciencia psíquica, una pura reflexión sólo puede permitir que el sujeto se encuentre consigo mismo como tal puro sujeto. El *yo* reflexionante sólo puede constatar su existencia como contrapolo de todo objeto o como unidad de la función objetivante que recorre y atraviesa todos los estados o acciones de una conciencia. Esto decide que "para la reflexión lo reflexionado no es en modo alguno objeto, sino quasi-objeto".²² La conciencia sobre la que se reflexiona no puede aparecer como algo exterior a la reflexión misma, a menos que se rompa la identidad entre lo reflexivo y lo reflexionado. "Todo está dado a la vez como en una especie de proximidad absoluta".²³ Es decir, en la reflexión pura no hay conocimiento de algo que se objetive o contraponga al mismo sujeto reflexivo, sino más bien "reconocimiento" de éste por sí mismo. Tan sólo se introduce una tenue fisura en esa identidad del sujeto reflexivo consigo mismo: el sujeto, en tanto que reflexionado, no es el fugaz momento de la reflexión, sino que compromete su pasado y su porvenir. Por ello Descartes, al tematizar el *yo* de la pura reflexión con el *cogito*, no lo restringió a un instante infinitesimal, sino que lo interpretó como una *res cogitans* que, independiente-

mente de la concepción sustancialista que asumía, expresaba esa persistencia con que el *yo* se capta a sí mismo en una pura reflexión.

Esa esquivez del *yo* puro ya había sido anunciada en *La transcendance de l'ego*, si se quiere con más énfasis que en *L'être et le néant*, como si Sartre sintiese recelos al pronunciarse en favor de una entidad que elude todo intento de ser asida mediante un conocimiento mínimamente satisfactorio. Por ello dice en la primera de esas obras²⁴ que lo que impide radicalmente adquirir conocimientos reales de ese *ego* es que éste "sólo aparece cuando no se le mira... Jamás es visto nada más que 'con el rabillo del ojo'. Cuando vuelvo la mirada hacia él y pretendo asirlo sin pasar por la *Erlebnis* o el estado (de conciencia) se desvanece". Esta incertidumbre, dice Sartre, es la que ha llevado a muchos filósofos a colocar el *yo* más allá de la conciencia, afirmando que ésta debe volverse sobre sí misma para percibir un *yo* que queda detrás de ella. Pero, en rigor, se trata de que "por naturaleza el *ego* es esquivo".²⁵ Sin embargo, tiene un sentido, pues el término "yo" aparece en el lenguaje irreflexivo cuando, absorto en lo que hago, digo "cuelgo un cuadro", "me pongo la corbata". Sin embargo, "es simplemente un concepto vacío y destinado a quedar vacío". Sólo significa "de alguna manera" el soporte hueco de las acciones que realizo.

Ahora bien, esta esquiva vaciedad del *yo* hace más dramática la segunda pregunta antes anunciada: ¿qué hay en la conciencia o en el *para-sí* que haga posible la constitución del *yo* trascendental en una reflexión pura? Recuérdese que la respuesta ha de partir de dos consideraciones fundamentales: en primer lugar, la de que el *para-sí* está determinado ante todo por su contenido objetivo; como conciencia está caracterizado por su índole intencional. Es decir, son los objetos o situaciones objetivas lo que constituye el entramado del *para-sí*, lo que decide por su configuración coincidente la unidad personal de una conciencia. Esta no tiene, en ningún caso, el sentido de una esfera íntima de acciones o de estados, en cuya interioridad se reflejara el mundo, cerrándose sobre sí misma a escondidas de las miradas ajenas. Y, en segundo lugar, lo que una pura reflexión ha de descubrir como un *ego* trascendental no es una entidad objetiva, con un contenido bien perfilado, sino algo extremadamente esquivo y ausente. Por otra par-

te, no se trata de la explicación de lo que sea un *yo* absoluto, fundamento último de la conciencia que, por su misma absolutez, rechazase toda explicación que lo hiciera resultado de la espontaneidad de la conciencia. Pero tampoco se trata de explicar cómo se produce una entidad ficticia, puramente ilusoria: si el *ego* es falaz en la medida en que pretenda ser un fundamento absoluto de la conciencia, no lo es en tanto que registra una constitución de ésta misma, la que se expresa cuando se hace uso del término "yo" en el lenguaje ordinario y en actitudes irreflexivas.

El problema es dilucidado por Sartre con cierto apremio (sorprendente en un escritor tan moroso como él era) en el apartado "Le Moi et le Circuite de l'Ipséité" de *L'être et le néant*. En él sostiene la tesis de que "como polo unificador de las 'Erlebnisse', el Ego es en-sí, no para-sí". Es decir, "no pertenece al dominio del para-sí". Pues su sentido es el de ser fundamento de la conciencia y "se da siempre como *habiendo sido* antes que ella —y, al mismo tiempo, como poseyendo profundidades que tienen que desvelarse poco a poco". Téngase en cuenta que todo ello significa el "modo de aparecer" el *ego* ante la conciencia. Pero, sea el que se quiera el crédito que se dé a esa pretensión, no se puede pasar por alto que "el *ego* aparece a la conciencia como un en-sí trascendente, como algo existente propio del mundo humano, no como *de la* conciencia". Ahora bien, por otra parte ello no puede significar que la conciencia, el *para-sí*, sea "una pura y simple contemplación 'impersonal' ". Aunque el *para-sí* sea ante todo presencia intencional de situaciones objetivas, ello no equivale a que sea sin más el mero espectáculo de los objetos que están a la vista. Si fuera así, carecería de sentido que se le calificase como "conciencia", como "para-sí". La interpretación de la conciencia o de las vivencias sobre la base de su proyección intencional en los objetos y de su manifestación fenoménica en la presencia de éstos, no debe llegar a un extremo tal que haga imposible la explicación de la índole personal que les es propia. Por ello añade Sartre que, "lejos de que el *ego* sea el polo personalizador de una conciencia que, sin él, permanecería en el estadio impersonal, por el contrario, es la conciencia en su ipseidad fundamental la que permite la aparición del *ego*, en ciertas condiciones, como el fenómeno tras-

cidental de esa ipseidad". Ahora bien, ello quiere decir que la personalidad de la conciencia, al menos en este nivel fundamental no es otra cosa que la ipseidad de la misma. O, con otras palabras, "el movimiento de reflexión sobre sí" que es propio de ella. Por ello la conciencia ha sido denominada "para-sí" ("pour-soi"): porque ese retorno sobre sí misma o ese saberse continuo de su propio ser, que puede convertirse en cualquier momento en una reflexión propiamente dicha, le es constitutivo. Y sobre ese saberse, ese operar de cara a sí misma en forma de conciencia, se constituye todo lo que se pueda considerar como su personalidad.

Pero también esa reflexividad se hipostasía como un *en-sí*, se pseudo-objetiva como el *yo* que, en la medida en que es resultado de un movimiento reflexivo, fija y destruye el movimiento de la misma reflexión. Por ello, como dice Natanson²⁶ aludiendo a la teoría de Sartre, "el ego transcendental es la muerte de la conciencia". Todo ocurre "como si la conciencia constituyese el *ego* como una falsa representación de sí misma, como si se hipnotizase sobre ese *ego* que ha constituido y se absorbiese en él, como si hiciera de él su salvaguarda y su ley".²⁷ Es decir, la tematización del *yo* puro consiste en la transformación de la relación de reflexividad en una simple referencia centrípeta, cuyo centro es un nudo de opacidad. Pues objetivando (o pretendiendo objetivar) al *yo* se le priva de la translucidez que tiene la conciencia como presencia que se sabe a sí misma.

Por tanto, la personalidad radica en la reflexividad de la conciencia que es *significada* por el *yo*, aunque éste constituya el producto de una solidificación de esa reflexividad, que se hace opaca al pretender objetivarse. "Desde el momento en que surge, en virtud del puro movimiento aniquilador (néantisant) de la reflexión, la conciencia se hace *personal*: pues lo que confiere a un ser la existencia personal no es la posesión de un ego —que no es más que el *signo* de la personalidad— sino el hecho de existir para sí como presencia a sí".²⁸ Es decir, en definitiva, aunque el *yo* suponga la inserción de un momento de objetividad, de ser *en-sí*, que choca contra la viva reflexividad de la conciencia o del *para-sí*, por ello mismo el *yo* significa, pretendiendo objetivarla, esa reflexividad. Y el *yo* es *signo* de la personalidad porque significa la

reflexividad que es propia de la conciencia y que constituye el primer escalón del ser personal.

Pero en un segundo nivel el *yo* significa también la personalidad "como libre relación consigo misma".²⁹ Pues con el *yo* entra en juego todo el campo de las responsabilidades, de las posibilidades asumidas y de las realizaciones que son adjudicadas a la espontaneidad libre de un sujeto, a sus compromisos éticos. Por ello, porque con el *yo* se manifiesta la libertad del *para-sí*, "la mismidad representa un grado de nihilización (néantisation) más avanzado que la pura presencia a sí del cogito prerreflexivo..."³⁰ Pues, como horizonte de posibilidades libremente realizables, pero que están ausentes, el *para-sí* se presenta como algo ausente, que falta. Pero esa libre proyección del *para-sí* en sus posibilidades, constituyendo la personalidad cuya mismidad es significada por el *yo*, supone la presencia de un mundo que, por ello mismo, es *mío*. "Así el mundo, por naturaleza, es *mío* en tanto que es el correlato en sí de la nada, es decir, el obstáculo necesario más allá del cual me encuentro como lo que soy bajo la forma de 'tener que ser'. Sin mundo no hay mismidad ni persona; sin la mismidad, sin la persona, no hay mundo". Es decir, el mundo es *mío* porque está frecuentado por las posibilidades que conciernen a esta conciencia que *soy yo*, cuyas posibilidades contribuyen a configurar la unidad y el sentido que tiene como tal mundo.

Con ello el problema del *yo* se enlaza con el de la libertad. Se podría decir, en resumen, que el *yo* viene a significar un nudo de opacidad que, por tanto, posee el aspecto de un *en-sí*. Pero, en rigor, corresponde a una conciencia que se constituye reflexivamente *para-sí* misma como libre elección de un mundo cuyas posibilidades ausentes abren el campo de su libertad y contribuyen a constituir la mismidad que ese *yo* designa.

Para terminar, interesa apuntar que con todo ello el *yo* de Sartre no deja ninguna opción para ser interpretado como una subjetividad encerrada en su propia privaticidad. A ello alude explícitamente la "Conclusión" de *La transcendence de l'Ego*. Lo excluye con claridad el que el *ego* constituido en la reflexividad de la conciencia no es un sujeto que, por decirlo así, sostenga a esa conciencia y la encierre en su propia entidad. Por el contrario, es

el producto, en cierta medida espúreo, de esa conciencia que se constituye como la presencia de un mundo que, en su manifestación, se vuelve hacia sí mismo reflexivamente, como un ser *para-sí*. Pero sin que esa vuelta reflexiva signifique en modo alguno una clausura de lo que así se presenta, adoptando la estructura de una intimidad cerrada. El *yo* es constituido más bien con el talante de un objeto trascendente al *para-sí* que lo tematiza. Por ello "no puede contraerse a la unidad de interioridad de una conciencia", sino que está abierto para cualquier individuo que de él trate, para el que aparece como un "otro". Si el *yo* ha sido propuesto por la conciencia como algo que la trasciende, participa de todas las vicisitudes de un objeto del mundo. Pero, no teniendo el rango de un *fundamentum inconcussum* de las actividades de la conciencia, éstas no pueden ser interpretadas como sus modificaciones internas. Ni la conciencia, depurada de un *yo* absoluto que en ella residiese, puede ser entendida como la manifestación de un sujeto metafísico que se halla frente al mundo y que se interioriza en virtud del hipotético bagaje de sus representaciones privadas. Su diáspora en el mundo la exhibe más bien como la misma presencia de ese mundo, en el que, por su propia nihilidad, ha abierto los caminos de su libertad.

NOTAS

¹ Sería interesante establecer un paralelo a este respecto entre Sartre y otros autores contemporáneos que, como Wittgenstein, Heidegger, Otto Neurath, Ryle y Strawson, se han mostrado poco propicios a conceder al problema del *yo* el puesto central de que disfrutó en otros sistemas filosóficos.

² Pg. 13. A partir de ahora localizaremos los textos de *La transcendence de l'Ego* mediante la edición de 1966 publicada por la Librería Vrin de Paris.

³ Pg. 147. Para localizar los textos de *L'être et le néant* nos atenderemos a la edición de 1948 de la Librería Gallimard de Paris.

⁴ Sobre el método fenomenológico de Sartre se puede consultar los siguientes trabajos: T.W. Busch: "Sartre: The Phenomenological Reduction and Human Relationships", en *The Journal of the British Society for Phenomenology* (1975, 1); A. Dartigues: *Qu'est-ce que la Phénoménologie* (París, ed. Privat, 1972); J.M. Ediet: "Sartre as Phenomenologist and as Exis-

tential Psychoanalyst", en *Phenomenology and Existentialism* (ed. por E.N. Lee y M. Mandelbaum en The Johns Hopkins Press de Baltimore, 1967); R. Lafarge: *La philosophie de Jean-Paul Sartre* (Paris, ed. Privat, 1967); L. Landgrebe: "Husserl, Heidegger, Sartre. Trois aspects de la Phénoménologie", en la *Revue de Métaphysique et de Morale* (1964, 4); J. Patocka: "Die Kritik des psychologische Objektivismus und das Problem der phänomenologischen Psychologie bei Sartre und Merleau-Ponty" en las Actas del XIV Congreso Internacional de Filosofía de Viena (1968); H. Spiegelberg: *The Phenomenological Movement*, II, pg. 445 (The Hague, Martinus Nijhoff, 1968); M. Sukale: *Comparative Studies in Phenomenology* (The Hague, Martinus Nijhoff, 1976).

⁵ Inv. 5., § 4.

⁶ Inv. 5., § 12, b.

⁷ Son dificultades que el propio Husserl reconoce en las *Cartesianische Meditationen* (pg. 130 en la ed. de las *Husserliana* publicada por Martinus Nijhoff) y en *Die Krisis der europäischen Wissenschaften* (pg. 205 también en la edición de las *Husserliana*).

⁸ *Ideen I*, § 57.

⁹ *Cart. Med.*, § 33.

¹⁰ Cfr. *L'être et le néant*, cap 2. ("Le Corps").

¹¹ *Ib.* pg. 392.

¹² *Ib.*, pg. 305.

¹³ Cfr. *La transcendance de l'Ego*, pg. 20.

¹⁴ *Ib.*, pg. 22.

¹⁵ Cfr. Eugen Fink "L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative", publicado en *Problèmes actuels de la Phénoménologie* (Paris, Desclée de Brouwer, 1952).

¹⁶ Cfr. Las *Cartesianische Meditationen*, § 21 ("Der intentionale Gegenstand als transzendentaler Leitfaden") e *Ideen I*, § 99.

¹⁷ Cfr. *La transcendance de l'Ego*, pg. 30.

¹⁸ *Ib.*, pg. 35.

¹⁹ *Ib.*, pg. 44.

²⁰ Cfr. *L'être et le néant*, pg. 147.

²¹ *Ib.*, pg. 201.

²² *Ib.*

²³ *Ib.*

²⁴ Cfr. *La transcendance de l'Ego*, pg. 70.

²⁵ *Ib.*

²⁶ Cfr. M. Natanson "The Empirical and Transcendental Ego", publicado en *For Roman Ingarden. Nine Essays in Phenomenology* (The Hague,

Martinus Nijhoff, 1959).

²⁷ Cfr. *La transcendance de l'Ego*, pg. 82.

²⁸ Cfr. *L'être et le néant*, pg. 148.

²⁹ *Ib.*

³⁰ *Ib.*