

De la trascendencia del ego al ego trascendental

ENCARNA GONZÁLEZ MOLINA

Resumen: El texto que sigue es una crítica a la ontología de Jean-Paul Sartre. Esta crítica la estructuro desde dos perspectivas: 1) Sartre se vale de una interpretación demediada (y por lo tanto errónea) de la fenomenología de Husserl para crear un sujeto dueño de una libertad muy cuestionable. 2) La ontología con la que Sartre vertebra su filosofía es insostenible. Desde ellas se examinará el rechazo que manifiesta Sartre en su libro *La trascendencia del Ego*¹ a la concepción fenomenológica de un *Yo puro* y se explicará por qué Sartre se separa de Husserl a partir de *Ideas* mostrando su tesis fundamental que consiste, por un lado, en los peligros que entraña un *Yo* trascendental que se arroga un protagonismo absoluto proclamándose sujeto de la conciencia; y por otro lado, cómo en virtud de este *Yo*, la vivencia que era actual y espontánea en cuanto immanente y se daba en el acto intencional, se torna secundaria, presentándose como un consecuente del *Yo* primordial y duradero (es decir, no actual). **Palabras clave:** trascendencia, conciencia refleja, conciencia irrefleja, intencionalidad, *epokhé*, immanencia, habitualidades trascendentales.

Abstract: The following text is a critic about the Jean-Paul Sartre's ontology. This critic is structured from two different perspectives: 1) Sartre is using a biased interpretation (therefore a wrong interpretation) of the Husserl's phenomenology to create a subject owner of a very questionable liberty. 2) The ontology which Sartre's philosophy is based on, is untenable. From these two points of view we will examine the rejection of the phenomenological conception of a pure *I* that Sartre manifests in his book *La transcendence de l'Ego*². Also we'll explain why Sartre comes away from the Husserl of *Ideas*, presenting his fundamental thesis, consisting of showing, on the one hand, the dangers containing in a transcendental *I* holder of absolute protagonist, considered the only subject of the conscience; on the other hand how, by virtue of this *I*, the experience, which was current and spontaneous (as for immanent) and is giving in the intensional act, is turning secondary, showing like a consequence of a primordial, and lasting *I* (in other words, not current). **Key words:** transcendental, reflex conscience, unreflex conscience, intentionality, *epokhé*, immanence, transcendental habits.

1. Jean-Paul Sartre: La trascendencia del ego

El ego trascendental que sale al paso de la filosofía de Husserl surge a partir de un sujeto que se va haciendo a lo largo de su vida y de su tiempo. Este hacerse comporta una asunción responsable de sus actos, una coherencia consigo mismo y con el resto del mundo al que se entrega. En este proceso, la verdad y la libertad trabajan juntas y son el resultado del yo que construye mundo. Esta es la premisa fundamental por la que rechaza Husserl las ciencias de la naturaleza si no es a partir de un sujeto autónomo y libre³.

Fecha de recepción: 10 enero 2006. Fecha de aceptación: 24 octubre 2006.

1 Jean-Paul Sartre, *La trascendencia del Ego*. Traducción de Miguel García Baró. Madrid, Síntesis, 2003.

2 We'd used an spanish edition of the note 1.

3 Sobre el concepto de libertad consultar: Husserl, *Renovación del hombre y la cultura*, Traducción de Agustín Serrano de Haro. Barcelona, Anthropos, 2002.

Veinticinco años después, Jean-Paul Sartre propone como primicia la consagración de un hombre libre, dueño de sí mismo. Su propuesta está arropada por el fervor francés del momento y presentada a través de la destreza literaria del filósofo, su afición por el teatro y la proyección de sus obras.

La ontología de Sartre arranca desde una crítica a los neokantianos por atribuir a la conciencia un yo permanente que la sustenta. Kant, dice Sartre, no hizo del yo una condición necesaria para la conciencia. Kant dijo que el yo pienso «debe poder acompañar todas nuestras representaciones»; de esto se deduce que hay momentos de conciencia sin el Yo. Se trata de determinar las condiciones de posibilidad de la experiencia y una de estas condiciones es que yo pueda determinar como míos mi percepción y mi pensamiento.

«Kant, escribe Sartre, jamás se preocupó por el modo como se constituye de hecho la conciencia empírica, en absoluto la dedujo (a manera de un proceso neoplatónico) de una conciencia superior, de una hiperconciencia constituyente. La conciencia trascendental sólo es para él el conjunto de las conciencias necesarias para que exista una conciencia empírica»⁴.

De esta manera cabría hacer dos valoraciones del yo: a) Es el yo el que unifica de hecho todas nuestras representaciones unas con otras. b) El yo se hace posible por la unidad sintética de nuestras representaciones. En la primera opción el yo cobra total protagonismo, en la segunda nos podríamos remitir a él gracias a la sucesión de representaciones, es decir, se da como consecuencia de algo.

Al abordar este problema, Sartre se separa del idealismo kantiano y se vale de la herramienta de la fenomenología⁵ como ciencia descriptiva que traslada al ámbito existencial los problemas del yo con la conciencia. La fenomenología despoja a la conciencia del Yo trascendental porque queda definida a través de la intencionalidad⁶. A través del acto intencional, la conciencia se trasciende a sí misma de formas diferentes que quedan unificadas mediante el objeto que la trasciende. Con la *epokhé* la conciencia deja de ser un conjunto de condiciones lógicas, algo que vaga entre lo real y lo ideal, para convertirse en un hecho absoluto.

Ante esta perspectiva podemos decir que existe un Yo o, como lo llama Sartre para distinguirlo del trascendental, un «mi mismo» que responde a una conciencia del mundo y que es la representación, la manifestación del sucesivo transitar de mi conciencia. Pero la estructura de un Yo trascendental y unificador no tiene razón de ser. Sería un complemento inútil que al impedir la intencionalidad de la que se sustenta la conciencia, provocaría «la muerte de la conciencia»⁷.

Así pues, la estructura de la conciencia la concibe Sartre de la siguiente forma: Hay una conciencia de primer grado o conciencia inmediata (irrefleja) que se dirige al objeto. Pero todavía hay una «operación de segundo grado» en el que aparece el Cogito. Se produce cuando la conciencia reflexiva está referida a la conciencia irrefleja. Toda conciencia es conciencia de algo y el objeto de

4 Jean-Paul Sartre, *La trascendencia del Ego*. Traducción de Miguel García Baró. Madrid, Síntesis, 2003, p. 33.

5 Del primer Husserl, Sartre se remite a las *Meditaciones cartesianas* y se manifiesta expresamente en contra de las consideraciones que hace Husserl acerca del yo en *Ideas*.

6 Sartre hace un uso existencial del término «intencionalidad» que queda bien reflejado en su artículo: *Una idea fundamental de la fenomenología: la intencionalidad*, publicado en *La nouvelle revue française*, n° 304, Enero 1939, págs. 129-131; reeditado en Sartre, *La Transcendencia de l'Ego et autres textes phénoménologiques*. Edition de Vincent de Coorebyter. Paris, J. Vrin, 2003, pp. 85-89.

7 Jean-Paul Sartre, *La trascendencia del Ego*. Traducción de Miguel García Baró. Madrid, Síntesis, 2003, p. 40.

la conciencia reflexiva es la conciencia irrefleja. Pero la conciencia reflexiva es una conciencia pasiva en el sentido de que «la conciencia que dice Yo pienso no es precisamente la que piensa»⁸.

Esta afirmación supone dos aspectos fundamentales. Uno es que la conciencia irrefleja es una conciencia no-tética; por lo tanto, no está habitada por un Yo. Cualquier conciencia puede tornarse en conciencia reflexiva; lo único que necesita es ponerse a sí misma como objeto de su conciencia. Poner como objeto una conciencia irrefleja, esto indica que para que exista una conciencia reflexiva es imprescindible una conciencia irrefleja a la que dirigirse. Hay pues una necesidad de unidad indisoluble que hace dependiente la conciencia reflexiva de la conciencia irrefleja. Escribe Sartre:

«Toda conciencia reflexionante es, en efecto, irrefleja en sí misma, y hace falta un nuevo acto, de tercer grado, para ponerla. Por otra parte, no hay aquí recurso al infinito, ya que una conciencia no tiene necesidad de una conciencia reflexionante para ser consciente de sí misma. Sencillamente, se pone a sí misma como objeto suyo»⁹.

Aquí Sartre está apelando a un fragmento concreto de *Meditaciones Cartesianas*. El párrafo de la obra de Husserl es el siguiente:

«Como estas maneras de aparecer de la conciencia interna del tiempo son, también ellas, vivencias intencionales, y en la reflexión tienen a su vez necesariamente que estar dadas como temporalidades, topamos con una paradójica propiedad fundamental de la vida de conciencia, que parece, pues, estar gravada de un regreso infinito. La aclaración y comprensión de este hecho depara extraordinarias dificultades. Pero como quiera que sea, el hecho es evidente, e incluso apodócticamente evidente, y representa un aspecto del maravilloso ser para sí mismo del ego, que aquí se nos presenta ante todo como el ser de su vida de conciencia bajo la forma de estar referido intencionalmente a sí mismo»¹⁰.

El pensamiento irreflejo que pasa a ser reflejo sufre un cambio fundamental: la aparición del yo. Para evitar esto Sartre se remite al recuerdo tal y como fue vivido en ese momento, dirigiendo la atención sobre los objetos resucitados no sobre la conciencia.

Es aquí donde comprobamos cómo el yo está ausente en la conciencia. Se produce una captación no reflexiva de una conciencia por otra y son los objetos los que se encargan de dar unidad a las conciencias.

«Toda conciencia irrefleja, sostiene Sartre, siendo conciencia no-tética de sí misma, deja un recuerdo no-tético que sí se puede consultar. Basta para hacerlo procurar reconstruir el momento entero en el que apareció esta conciencia irrefleja (lo cual, por definición, es siempre posible). Por ejemplo, hace un momento estaba yo absorto en la lectura. Voy a procurar recordar las circunstancias de esta lectura, mi actitud, las líneas que leía. Voy, así, a resucitar no sólo esos detalles externos, sino también cierto espesor de conciencia irrefleja, ya que los objetos no han podido ser percibidos sino por esta conciencia, y siguen siéndole relati-

8 Ibid., p. 44.

9 Ibid., p. 45.

10 Husserl, *Meditaciones Cartesianas*. Traducción José Gaos y Miguel García-Baró. Fondo de Cultura Económico, México, 1985, p. 92.

vos. No hay que poner esa conciencia como objeto de mi reflexión; al contrario, es preciso que dirija mi atención sobre los objetos resucitados, pero sin perderla de vista, manteniendo con ella una especie de complicidad y haciendo el inventario de su contenido de forma no-posicional»¹¹.

«Aquí no hay sitio para el yo, no por falta de atención, sino por la propia estructura de la conciencia»¹².

Lo que Sartre sí cuestiona con rotundidad es la existencia de una tercera conciencia: la conciencia reflexiva, que es posicional o tética respecto de sí misma, no en el cogito, y que constituye la causa del Yo trascendental. Un pensamiento irreflejo sufre una modificación total al convertirse en reflejo (en esto están de acuerdo Husserl y Sartre), pero no sólo en que se pierde la ingenuidad sino, y más importante, en que aparece el yo.

Es aquí donde Sartre se enfrenta a Husserl. Sartre aboga por una estructura de la conciencia que no tiene necesidad de recurrir a ninguna conciencia reflexionante para ser consciente de sí misma. Podemos considerar que ese desmantelamiento del Yo tiene consecuencias que subrayan aún más la necesidad de Su existencia como mecanismo globalizante de los distintos momentos de la conciencia.

Cuando el objeto de la conciencia se presenta mediatizado y fragmentado por el tiempo (como puede ser un recuerdo), el objeto mismo es incapaz de unificar los distintos instantes de la conciencia. Esa unidad debe ser proporcionada por un elemento que sirva de referencia, que estructure las distintas conciencias.

Sin este elemento, como decía, no nos quedaría más alternativa que remitir nuestra conciencia a infinitos procesos de reconstrucción para luego emplearlos en meros trámites.

Así lo considera también Agustín Serrano de Haro: «Ya que el planteamiento del pensador existencialista parece abocado a la incómoda alternativa de que, o bien cada acto que se dirige al objeto se coloca siempre de nuevas ante él, en relación de captación y posición activas (he sumado, sumo y sumaré), o, si éste no es el caso, es que habrán emergido mecánicamente los actos rememorativos que susurran que ya antes se hizo muchas veces esta misma operación, que siempre fue válida. Sólo que en esta segunda opción la conciencia entregada al objeto sí se transforma, en notable medida, en conciencia reflexiva»¹³. Una vez leí algo que escribió Raymond Aron, es lo que sigue: «Uno tiene que estar muy seguro de su propio genio para tener la convicción de que comprende a un gran autor mejor aún de lo que él mismo se entendió. Cuando no se tiene ese tipo de certeza, más vale comenzar comprendiendo al autor como lo hizo él mismo». Aludiendo a la cita de Agustín Serrano de Haro, y atendiendo la petición expresa de Raymond Aron, empezaré por suponer que Sartre no se ve atrapado entre estas dos alternativas, porque no está proponiendo ninguna alternativa.

Podríamos suponer que lo único que Sartre quiere demostrar es que la remisión directa a la conciencia reflejada, que convierte el recuerdo en un presente vivo en el que no se necesita un Yo como referente, es posible. De esto se deduciría que no es necesario en absoluto un Yo totalizante y trascendente que estructure la conciencia.

La demostración de que esto es así, es cierto que es trabajosa y que requiere un ejercicio de revisión directa del recuerdo que normalmente no hacemos; pero lo importante es que se puede hacer. Lo

11 Sartre, *Op. cit.*, p. 48.

12 *Ibid.*, p. 49.

13 Introducción de Agustín Serrano de Haro a *La trascendencia del Ego*, cit., p. 21.

primordial es aquí demostrar que el Yo es un accesorio de la conciencia creado por ésta y que una remisión acrítica a ese *yo* puede llevarnos a error. Así queda expresado en *El ser y la nada*:

«La conciencia refleja, siendo proyección espontánea de sí hacia sus posibilidades, no puede nunca engañarse acerca de sí misma: en efecto hay que guardarse de llamar a error acerca de uno mismo a los errores de apreciación acerca de la situación objetiva, errores que pueden traer en el mundo consecuencias absolutamente opuestas a las que se quería alcanzar, sin que, empero, haya habido desconocimiento de los fines opuestos. La actitud reflexiva, al contrario, entraña mil posibilidades de error, no en la medida en que capta el puro móvil –es decir, la conciencia refleja como cuasi-objeto–, sino en tanto que apunta a constituir a través de la conciencia refleja verdaderos objetos psíquicos que éstos sí, son objetos solamente probables (...)»¹⁴.

La afirmación sobre la que Sartre sostiene su tesis es que en el plano irreflejo no hay Yo, hay conciencia no posicional de la conciencia. Son los objetos los que constituyen la unidad de mis conciencias. Como reitera una y otra vez el *yo* desaparece. El *yo* del *yo* pienso, como apunta Sartre utilizando la acertada terminología de Husserl, no es una evidencia ni apodíctica ni adecuada. No es apodíctica porque al decir «Yo», afirmamos mucho más de lo que sabemos; y no es adecuada, porque el Yo se presenta como una realidad opaca. En definitiva el Yo trascendente se presenta en el acto reflexivo y debe caer bajo el golpe de la reducción fenomenológica.

Para Sartre sí existe una conciencia constituyente; sí está de acuerdo en que existe un mí mismo psíquico y psicofísico. Pero ese mí mismo debe caer bajo el golpe de la *epokhé* para evitar que se redoble sobre sí mismo convirtiéndose en un Yo trascendental.

Sin embargo, Husserl, en contra de lo que Sartre escribe, sí que hace pasar al *yo* por el tamiz de la reducción fenomenológica y del resultado de ese ejercicio tenemos, en un primer momento, el *yo* como la unidad de una corriente de conciencia¹⁵.

Partíamos del *yo* como sujeto de una vivencia actual. Pero no encontramos esta vivencia, si reflexionamos sobre ella, aislada, sino sobre el trasfondo de una corriente de vivencias similares que se dan con mayor o menor claridad y distinción.

Esta *epokhé* a la que se ve sometido el *yo* es gradual en la obra de Husserl. El tratamiento que da Husserl a la conciencia en *Investigaciones Lógicas* es un tratamiento demediado, incompleto, si no se tiene en cuenta hacia dónde deriva en estudios posteriores. Hay factores que intervienen en la formación del cuerpo de la conciencia que no se tienen en cuenta en un primer momento. En *Investigaciones Lógicas*, se habla de una conciencia puramente formal desprovista de vida, de su núcleo palpitante configurado por el tiempo que le es propio.

En principio es conveniente ser cautos a la hora de considerar la necesidad de un YO que acompañe de hecho todas nuestras representaciones. En virtud de este propósito tomaríamos buena nota de las manifestaciones de Sartre y tendríamos muy presente que:

14 J.-P. Sartre, *L' être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943; trad. esp.: *El ser y la nada*. Trad. Juan Valmar. Buenos Aires, Losada, 1972, p. 581.

15 Sobre esta doble interpretación y desde una perspectiva analítica ver el artículo de Manuel Jiménez Redondo, «Mundo de la vida' y filosofía del sujeto», *Investigaciones Fenomenológicas*, n° 2, 1998, págs. 57-72.

«El campo trascendental se vuelve impersonal o, si se prefiere, prepersonal: queda sin Yo. El Yo pienso puede acompañar a nuestras representaciones porque comparece sobre un fondo de unidad que él no ha contribuido a crear. Es esta unidad previa la que, por el contrario, lo hace a él posible»¹⁶.

Ahora bien, también hay que establecer las posibilidades de esta propuesta. Resulta acertada la afirmación de que el yo es una consecuencia de la unidad de la conciencia; que efectivamente debe eliminarse cualquier elemento *a priori* que determine nuestra conciencia. Pero, por otra parte, ese yo producto de la síntesis de mis conciencias se va enriqueciendo a medida que su vida avanza, es decir se va autoconstituyendo en cierta forma peculiar; va adquiriendo protagonismo y se va imponiendo sobre futuros rendimientos constitutivos de la conciencia.

No se impone *a priori*; ni siquiera la forma en la que se constituye es absolutamente previsible; pero sí se va fortaleciendo, se va determinando y va determinando.

En palabras de Agustín Serrano de Haro: «El yo no siempre ha estado vivo y activo sino que ha ido surgiendo, tomando posesión de sí y afirmándose creadoramente, de un modo paralelo a como también hubo una etapa remota pero explorable en que la intencionalidad aún no captaba cosas ni percibía mundo»¹⁷.

Efectivamente, Sartre blanda sus argumentos contra *Ideas* desentendiéndose de las habitualidades trascendentales que forzosamente estructuran el yo, y reconociendo una maleable vaciedad en la inmediatez de la conciencia, reconocimiento que, por otra parte modifica, como se verá más adelante, los elementos esenciales de la fenomenología.

2. Edmund Husserl: el ego trascendental

Hemos hablado de conciencias diferentes unidas extrínsecamente mediante el objeto que las trasciende ante la pura pasividad del yo. Pero a esto subyace una unión intrínseca referida a la forma fundamental de la síntesis universal de la conciencia que hace posible todas las restantes síntesis de la conciencia; es la conciencia interna del tiempo. Sólo en el marco de la conciencia interna del tiempo podemos referirnos al ser para sí mismo del yo, es decir, como el ser de su vida de conciencia bajo la forma de estar referido intencionalmente a sí mismo. De esta manera, a partir de la fenomenología genética, el cogito no es sólo conciencia de algo perteneciente al mundo, sino que lo es también de sí mismo.

Pero tampoco aquí, en este ejercicio de unión subjetiva de las conciencias es necesario recurrir al poder sintético del Yo. Pues la actualidad de la conciencia implica también sus potencialidades y su pasado. Toda vivencia tiene un horizonte cambiante al que le es inherente el recuerdo. Gracias a la intuición conocemos los objetos y mediante la conciencia interna del tiempo la actualidad de la conciencia queda permanentemente impregnada del pasado y cierta protensión de futuro.

El yo va adquiriendo ciertas convicciones, vicios, virtudes, manías... Y esto determina, por una parte, las elecciones que se hacen en el mundo; y, por otra, una vez hecha la elección, una vez actualizada nuestra elección, la vivencia de esa experiencia será relativa al yo que la vive, que la protagoniza. Sartre otorga a la conciencia una ingenuidad a estrenar en cada momento, en cada una de sus

¹⁶ Sartre, *Op. cit.*, p. 36.

¹⁷ *Ibid.* p. 26.

experiencias y esta afirmación no es sostenible. Y no sólo porque dinamita toda posibilidad de distinción sustancial entre unos y otros. Veámoslo:

«(...) en efecto, la conciencia se define por la intencionalidad. Por la intencionalidad, se trasciende a sí misma, se unifica escapando de sí. La unidad de las mil conciencias activas por las que he sumado, sumo y sumaré dos y dos para reunir cuatro es el objeto trascendente dos y dos son cuatro. Sin la permanencia de esta verdad eterna sería imposible concebir una unidad real, y habría tantas operaciones mutuamente irreductibles cuantas conciencias hicieran la operación. (...) El objeto es trascendente a las conciencias que lo captan, y es en él donde se encuentra la unidad de ellas»¹⁸.

En otro intento reconciliador podríamos otorgar cierta razón a Sartre en lo que dice. Supongamos, pues, que el argumento de Sartre es cierto, que realmente es así. Pero entonces deberíamos precisar que es así sólo si se tiene en cuenta el ejemplo que él escoge para ilustrarlo: la verdad absoluta de las matemáticas. Una verdad matemática tiene dos características fundamentales: una que es un predicado formal y otra que es una verdad objetiva. Cuando se trata de ciencias formales los hábitos del yo quedan excluidos de toda intervención, por un momento pasan a segundo plano, pero no desaparecen. Queda como único punto de referencia de la conciencia aquello que es objeto de ella: dos y dos suman cuatro. Sartre, como ya hemos visto, llama a este tipo de conciencia, conciencia de primer grado o irrefleja.

Pero el problema es que la llama así no en virtud de la suspensión de las habitualidades trascendentales, sino por su carácter de conciencia no posicional al estar referida a un objeto que se encuentra radicalmente fuera de ella.

De esta circunstancia resulta la neokantianización de la fenomenología de Husserl, al conferir al yo puro una posición *a priori* que en realidad no tiene. Estas son las palabras de Sartre:

«Pero en la filosofía contemporánea hay una peligrosa tendencia (sus huellas se encontrarían en el neokantismo, el empiriocriticismo y el intelectualismo del estilo de Brochard) que consiste en realizar las condiciones de posibilidad determinadas por la crítica»¹⁹.

En otra cita:

«Pues bien, Husserl ha contestado a la pregunta. Después de haber pensado que el Mí mismo era una producción sintética y trascendente de la conciencia (en *Investigaciones Lógicas*), en *Ideas* regresó a la tesis clásica de un Yo trascendental que estaría como por detrás de cada conciencia; que sería una estructura necesaria de estas conciencias (...)»²⁰.

Sartre considera a la fenomenología una teoría con recursos suficientes como para sostener a la conciencia sin el Yo totalizante. Prueba de ello es la intencionalidad. En el acto intencional no interviene una conciencia reflexiva.

18 Ibid., p. 38.

19 Ibid., p. 32.

20 Ibid., p. 37.

«La fenomenología no necesita recurrir a este Yo unificador e individualizador. En efecto, la conciencia se define por la intencionalidad. Por la intencionalidad, se trasciende a sí misma, se unifica escapando de sí»²¹.

Es una cuestión clara que Sartre no quiere tener en cuenta que el acto intencional está presidido en gran medida por el Yo trascendental cuyo tiempo y vida internos interfieren en el acto intencional favoreciendo la conjunción entre nóesis y nóema. Una tal conjunción es interpretada por el existencialismo como el resultado de una absorción, como el reconocimiento de una descompensación de fuerzas, como la aniquilación del ser en sí por una conciencia digestiva; por eso al referirse a este libre acto intencional recurre a ejemplos como éste:

«En el plano irreflejo no hay Yo. Cuando corro a coger el tranvía, cuando miro la hora, cuando me absorbo en la contemplación de un retrato, no hay Yo: hay conciencia del tranvía que tengo que coger, etc. Y hay conciencia no posicional de la conciencia. De hecho, en estos casos estoy sumergido en el mundo de los objetos; son ellos los que constituyen la unidad de mis vivencias»²².

Sin embargo parece que cada individuo tiene una forma peculiar de significar los fenómenos que le son dados ante su conciencia y esta significación ya se produce en el plano irreflejo. Tal y como Sartre considera la unidad de la conciencia, a cargo principalmente de los objetos a los que ésta se refiere, podríamos cuestionarnos hasta qué punto existe una diferencia real en la forma de vivenciar los acontecimientos entre un sujeto y otro.

No se puede pasar por alto que uno siempre tiene la capacidad de poder distanciarse en cierta medida de la estela del pasado del que un día fue dueño y atenderla con cierta perspectiva. Pero para poder hacerlo hay que poder reconocer a un Yo portador de cualidades, de deseos, de desengaños etc., que ha ido creciendo y se deja entrever entre la corriente de mis experiencias pasadas. «Hay además un mirar hacia mis vivencias en las que no las considero como tales, sino como manifestaciones de algo trascendente, de mi individuo y de sus propiedades: en mis recuerdos se me manifiesta mi memoria, en mis actos de percepción externa la agudeza de mis sentidos (naturalmente no entendidos aquí como órganos sensoriales), en mi querer y obrar mis energías, etc. Y en estas propiedades se me manifiesta mi individuo hecho así. A este mirar podemos designarlo como autopercepción interna»²³.

Sartre es concluyente al asegurar que la concepción fenomenológica de la conciencia no necesita un Yo totalizante, más bien es la conciencia la que da lugar a ese Yo. Pero el caso es que tampoco Husserl considera en ningún momento un Yo a priori totalizante, no proclama nunca un Yo unificador; más bien se inclina por la plena aceptación de la pluralidad inmanente. Con este planteamiento no hay duda de que al sujeto sí se le confiere una peculiaridad vivencial que le es propia, individual.

Husserl no cree que la intencionalidad agote la esencia de la conciencia.

La intencionalidad exige un portador que es la experiencia vivida, lo que llama a partir de 1907, con su obra *Crisis de las ciencias europeas*, «el mundo de la vida»²⁴.

21 Ibid., p. 38.

22 Ibid., p. 48.

23 Edith Stein, *Sobre el problema de la empatía*. Traducción de Jose Luis Caballero Bono. Madrid, Trotta, 2004, p. 47.

24 Edmund Husserl, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: una introducción a la fenomenología*. Traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas. Barcelona, Crítica, 1990.

3. De la conciencia del objeto al objeto de la conciencia

Hemos expuesto hasta aquí cómo Sartre, en su estudio de la conciencia, crea una dualidad de conciencias en la que una de ellas no precisa de la otra para existir. Esta independencia es otorgada por la capacidad del objeto de unificar cada uno de los instantes de la conciencia irrefleja. Pero entonces, ¿qué pasa con el objeto? ¿Cómo queda configurado?

Sartre se acoge a una interpretación idealista de Husserl para defender su proyecto ontológico. Así, en su descripción del ser del *percipi*, y como proclamación para escapar del idealismo subraya que las cosas no pueden ser reducidas a la totalidad de las apariencias, pues las apariencias reclaman un ser que no es apariencia.

Mientras el idealismo sostiene que el ser es el ser conocido y no hay otro ser que el que se conoce y mide por el conocimiento que se tiene de él, lo cual es tanto como decir que el pensamiento no lo captamos jamás sino como la significación de sus propios productos, la fenomenología encuentra, según Sartre, un ser que escapa al conocimiento y que lo funda; un pensamiento que no se da como representación, sino que es captado en tanto que es y este modo de captación no es un fenómeno de conocimiento sino la estructura del ser.

Según Sartre, la fenomenología ha arrancado al fenómeno su ser para dárselo a la conciencia pero su interés está ahora en saber si podemos restituirlo, si podemos volver a dárselo al fenómeno.

Reconoce, pues, que se trata de dos realidades: lo que se presenta ante mi conciencia y la cosa en sí:

«Notemos, en primer lugar, que hay un ser de la cosa percibida en tanto que percibida. Aun si quisiera reducir esta mesa a una síntesis de impresiones subjetivas, ha de advertirse por lo menos que la mesa se revela, en tanto que mesa, a través de esa síntesis, de la cual es el límite trascendente, la razón y el objetivo. La mesa está ante el conocimiento, y no podría asimilársela al conocimiento que de ella se tiene, pues si no sería conciencia, es decir, inmanencia pura, y desaparecería como mesa. Por el mismo motivo aun si una pura distinción de razón ha de separarla de la síntesis de impresiones subjetivas a través de la que se la capta, por lo menos la mesa no puede ser esa síntesis: sería reducirla a una actividad sintética de conexión. Así, pues, en cuanto lo conocido no puede reabsorberse en el conocimiento, es preciso reconocerle un ser»²⁵.

De esta manera Sartre sostiene que lo conocido no puede reabsorberse en el conocimiento, pues es preciso reconocerle un ser. Se traza una línea divisoria entre la conciencia y el fenómeno, una línea cada vez más impermeable y se sitúa en el lado del fenómeno. Pero claro, ahora el fenómeno se ha convertido en un fenómeno sui géneris, un fenómeno dotado de total independencia.

De estas afirmaciones se deduce un error y un problema. El error está en que su enfrentamiento a los planteamientos de Husserl se deriva de una interpretación incorrecta de la filosofía de éste. Sartre califica de idealista la postura de Husserl en *Ideas* a partir de una interpretación que justifica la noción de intencionalidad existencialista y, una vez concluida su tesis, intenta suprimir los aspectos idealistas de la fenomenología llamando existencialismo allí donde considera que hay idealismo.

25 J.P.Sartre, *El ser y la nada*. Trad. Juan Valmar. Losada, Buenos Aires, 1972, p. 26.

Con respecto al problema, considero que en su afán de devolver el ser al *percipi* reconociéndole así una existencia independiente de la conciencia, encierra el fenómeno en sí mismo de tal manera que lo convierte en algo opaco, poseedor de sí mismo, impenetrable, incognoscible a la manera del noumèno kantiano.

El primer paso lo da al pretender una distinción entre el ser del *percipi* y el ser del *percipere* basada en términos de pasividad y actividad respectivamente. El *percipi* es pasivo en la medida en que se apela a una modificación que no se origina en él mismo. Esto contrasta con la actividad del sujeto que percibe que aún soportando pasivamente cualquier modificación, esta pasividad es una acción, una opción que se ejerce desde la libertad, pues va precedida de una decisión cuyo único requisito es la existencia del sujeto; en este caso la existencia se sitúa más allá de toda pasividad.

«Ahora bien: el modo del *percipi* es pasivo. Así, pues, si el ser del fenómeno reside en su *percipi*, este ser es pasividad. Relatividad y pasividad, tales serían las estructuras características del *esse* en tanto que éste se redujera al *percipi*. ¿Qué es pasividad? Soy pasivo cuando recibo una modificación no originada en mí, es decir, de la cual no soy ni el fundamento ni el creador. Así, mi ser soporta una manera de ser que no tiene su fuente en él mismo. Sólo que, para soportar es menester que yo exista y, por eso, mi existencia se sitúa siempre más allá de la pasividad. «Soportar pasivamente», por ejemplo, es una conducta que yo tengo y que compromete mi libertad tanto como el «rechazar resueltamente»²⁶.

Esta afirmación sólo es posible negando, como ya se ha indicado más arriba, el sentido esencial de la intencionalidad, pues si nos atenemos a la relatividad no puede existir pasividad en el sujeto, pero no porque optar por la pasividad ya sea una manera de actuar, sino porque por el simple hecho de existir el sujeto da un sentido a todo lo que su conciencia aprehende.

De esta manera la libertad es incorporada en el fragmento de manera forzosa, pues no se soporta un fenómeno pasivamente. El fenómeno es fenómeno en cuanto es percibido por el sujeto y en esta percepción hay ya un movimiento de conciencia. Esto es inherente al hecho de existir.

Así pues, más que de libertad se tendría que hablar en términos de asunción: yo incorporo a mi conciencia un fenómeno y lo hago de una manera determinada y no de otra y no siempre puedo elegir libremente la manera de aprehender, de percibir, de vivir el fenómeno que en cada caso se muestra ante mi conciencia.

Esto es inherente a mi existencia.

No tener en cuenta esta diferencia sería confundir libertad con existencia o aproximar de manera imprudente ambos términos. Puedo apelar a cierta libertad en la medida en que tengo la posibilidad de tomar una decisión, pero no puedo considerar si soy libre o no en la manera de dar sentido a cada fenómeno, pues el yo comporta ya cierta manera de ser. Esta última afirmación no se opone a que la existencia sea previa a la esencia.

Por consiguiente, la consideración de Sartre pasa irremediabilmente por negar el sentido esencial de intencionalidad. Lo percibido no es pura pasividad en el momento en el que puede modificar mi forma de ver el mundo, mi trayectoria; pues la intencionalidad comporta un mecanismo de afectación mutua entre el fenómeno y lo percibido. La vivencia es intencional, esto significa que a la vivencia le es intrínseco qué mienta y cómo lo mienta. Esto lo sabemos atendiendo a la conciencia.

26 Ibid., p. 26.

Fuera de la conciencia está el objeto mentado (salvo en vivencias referidas a mis propias vivencias). La síntesis intencional y su rendimiento son inseparables esencialmente.

Sartre, al despojar al sujeto de un yo unificador, entiende la intencionalidad en términos de pasividad y relatividad, el objeto es relativo al ser que lo percibe. Pero el término «relativo» es débil, crea cierta incoherencia, no soporta bien la teoría de la intencionalidad que expresa la fenomenología²⁷.

No es una cuestión de que un objeto sea o no relativo a mi conciencia. Se trata de que algo cobra significado para mí en la medida en que interfiere en mi conciencia; en la medida en que mi conciencia es conciencia gracias al objeto significado al que se dirige. El sentido no tiene un fundamento sobre el que se manifiesta. El sentido y su objeto se ha fundido en uno, son el mismo, son inseparables hasta el punto que no hay distinción posible entre ellos, forman un todo.

En su obsesión por alejarse de un idealismo que considera amenazante, Sartre proclama un sujeto olvidadizo y dueño de una libertad que ya fue cuestionada por Merleau-Ponty²⁸.

Desde luego que es un síntoma incuestionable de salud ser partidarios de la libertad y asumirla con todas sus consecuencias, pero evitando la desintegración del sujeto en infinitos instantes inmediatos, incluso en nombre de un existencialismo que se erige en la inmediatez del instante y emprende su viaje demasiado ligero de equipaje.

En tal desintegración del sujeto se desvanecería también la responsabilidad y la legitimidad del Yo que decide y que proyecta su ser (su acción) hacia un futuro que no tiene por qué ser inmediato, que le trasciende y que, al trascenderle, contribuye a construir mundo: un mundo que no obedece a la sucesión de elementos azarosos y espontáneos encerrados en el en-sí y justificados con el tratamiento de una libertad autista, condenada a sí misma.

La construcción de un mundo dentro de unos parámetros determinados, precisamente, por una intención racional y radicalmente responsable es, no sólo compatible, sino sólo posible desde la más absoluta libertad.

Husserl, como Sócrates, recupera la memoria de una racionalidad olvidada por las ciencias de aquel momento. Pero hoy, más que nunca, hay una necesidad incuestionable de recordar, no sólo la individualidad del ser y los sistemas operativos de la conciencia humana, sino también al individuo como creador del mundo de la vida y de la historia, y esto sólo es posible tomando plena conciencia de uno mismo como sujeto portador de un Yo que lo identifica.

Bibliografía

Edmund Husserl, *Investigaciones Lógicas*. Traducción de Manuel G. Morente y José Gaos. Madrid, Revista de Occidente, 1929 y 1982.

Edmund Husserl, *Ideas*. Traducción de José Gaos. México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas*. Traducción de José Gaos y Miguel García Baró. México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

27 Sobre la peculiar mención de intencionalidad que hace Sartre, ver los siguientes trabajos: V. de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie. Autour de «L'intentionnalité» et de «La transcendance de l'Ego»*, Bruselas, Ousia, 2000. Fernando Montero, «Intencionalidad y libertad», en A. González (ed.), *Sartre: Antropología y compromiso*, Barcelona, PPU, 1988, págs. 87-109. Eduardo Bello, «La intencionalidad en Husserl y Sartre», *Anales de la Universidad de Murcia*, vol. XXXIX (1982) págs. 1-22.

28 M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, Parte III, cap. III. Cfr. C. Paulette, Paris, L'Harmattan, 2001.

- Edmund Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Traducción de Agustín Serrano de Haro. Madrid, Trotta, 2002.
- Edmund Husserl, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: una introducción a la fenomenología*. Traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas. Barcelona, Crítica, 1990.
- Jean-Paul Sartre, *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*. Edition de Vincent de Coorebyter. Paris, J. Vrin, 2003; [trad. esp. del primero: *La trascendencia del Ego*. Traducción de Miguel García Baró. Madrid, Síntesis, 2003].
- Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943; [trad. esp.: *El ser y la nada*. Traducción de Juan Valmar. Losada, Buenos Aires, 1972].