

Nota sobre la conciencia y el yo en la fenomenología de Sartre

Si bien esta nota retoma el problema de la trascendencia del ego, planteado por Sartre en un trabajo de hace más de veinte años, reproducido en el número anterior de *Centro*¹ el lector advertirá que al escribirla, he pensado más en la presentación de Masotta que acompaña al ensayo de Sartre², que en Sartre mismo, o si se prefiere, que he pensado en Sartre en función de Masotta. Esto es cierto, y puede tal vez ayudar a entender el tono polémico de mi nota. A muchos les parecerá extraño abrir una discusión en torno de un ensayo filosófico de corte estrictamente técnico, publicado en 1936. Sin embargo, el carácter más o menos técnico de un trabajo filosófico hace sólo a la forma. No puede negarse que Sartre constituye para muchos intelectuales de izquierda, en Francia y en otras partes, un punto básico de referencia. Nadie podrá tampoco cuestionar que es uno de los pocos filósofos contemporáneos que ha luchado por evitar que su lucidez se agote en la mera manipulación intelectual, que ha tratado sin descanso de desnudar las raíces ideológicas de su propio pensamiento y elaborar, sobre bases marxistas, "una moral y una política absolutamente positivas". El ensayo sobre *La trascendencia del Ego* constituye un texto clave para comprenderlo. En él están bosquejados algunos de los temas nucleares de *El ser y la Nada*; se pueden hallar los hilos de la temática de muchas de sus obras literarias y Merleau-Ponty no se equivocaba (dejando de lado su interpretación), cuando se remitía a este ensayo al señalar los fundamentos filosóficos de las posiciones políticas expuestas por Sartre en el famoso artículo sobre los comunistas y la paz y en la posterior polémica con Lefort³.

Si se me formulara, en el plano político, la pregunta que hace Masotta: ¿Sartre o Merleau-Ponty?, y se me obligara a dar una respuesta,

¹ Jean-Paul Sartre, "La trascendencia del Ego. Bosquejo de una descripción fenomenológica", *Revista Centro*, 1959, N° 13, págs. 85-116. En adelante, será mencionado en notas como T. E. Las citas se hacen según la traducción castellana de Oscar Masotta.

² O[scar] M[asotta], "La fenomenología de Sartre y un trabajo de Daniel Lagache", *Revista Centro*, 1959, N° 13, págs. 71-83.

³ Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955, pág. 253.

sin duda daría la misma que Masotta: Sartre. ¿Pero cuál es el significado exacto de esta respuesta? ¿Qué relación, qué grado de coherencia existe entre la ontología de Sartre y sus posiciones políticas? Sin duda Masotta sabe muy bien —y así lo ha señalado— que estas preguntas interesan en función del problema que está detrás de ellas, no a título de reivindicación de uno u otro de los hombres en juego. Es decir, nos interesan en la medida en que envuelven un problema urgente para nosotros, que estamos estudiando filosofía y nos negamos a que todo empiece y termine en el silencio parsimonioso de los libros o en el amable tedio de un Congreso Interamericano⁴.

Me parece que Masotta ha pecado por exceso de espíritu conciliatorio. Ha creído que podía cerrar la cuestión sin pasar por el problema mismo, afirmando que en el nivel fenomenológico, Sartre y Merleau-Ponty en definitiva se complementan. Y si en este nivel la pregunta: *¿Sartre o Merleau-Ponty?* está para Masotta mal formulada, no es porque ella cierre el camino al problema, que aparece más allá de los nombres, sino porque en el nivel teórico la respuesta debe ser, de algún modo, "Sartre y Merleau-Ponty", aún a costa de los mismos protagonistas. Ahora bien, la confusión del artículo de Masotta se agrava porque el lector percibe que este propósito conciliatorio se mueve en un nivel muy superficial, y que en el fondo, además de su identificación con las posiciones políticas de Sartre, Masotta se ha decidido también por la fenomenología sartreana.

Entonces Masotta logra conciliar la ontología fenomenológica del ser y la nada y la fenomenología de la percepción sólo mediante una deformación del sentido de la obra de Merleau-Ponty que equivale a violentar sus fundamentos mismos.

El ensayo de Sartre encierra numerosas dificultades, que es posible analizar teniendo a la vista las líneas básicas de la ontología sartreana, y los problemas que surgen así son, como tales, *claros*. Pero el presentar esta descripción fenomenológica de la conciencia como conciliable con la fenomenología de Merleau-Ponty, provoca en cambio innumerables malos entendidos.

⁴ Después de lo dicho, podrá parecer contradictorio que en esta nota me ocupe casi exclusivamente del problema teórico, del Sartre filósofo y no del político. Existe una razón inmediata que es muy simple. No está en discusión la posición política sobre la cual recayó la elección de Sartre —el marxismo—, sino el modo en que Sartre integra su compromiso político en su filosofía. Y este modo depende de los fundamentos de la fenomenología y la ontología sartreanas. Si digo, como lo hace Masotta, que en términos políticos estoy de acuerdo con Sartre y no con Merleau-Ponty, puedo significar dos cosas: una, simplemente que soy marxista y otra, que soy marxista *por las mismas razones que Sartre*, o si se prefiere, que estoy de acuerdo con la interpretación sartreana del marxismo. Creo que la respuesta de Masotta implica lo segundo. Entonces, se trata de discutir, en primer lugar, hasta qué punto son aceptables los fundamentos filosóficos a los que Sartre refiere su marxismo. Quisiera que ésta fuese la primera etapa de la discusión.

La preocupación fundamental de Sartre al formular su teoría de la conciencia, es superar el fantasma del solipcismo. Una descripción fenomenológica de la conciencia debe ya proporcionar los elementos para resolver el problema de la comunicación con los otros. Y si, como resultado de la descripción, esta comunicación aparece siendo meramente *probable*, el solipcismo ha triunfado otra vez. El único modo de rechazar el solipcismo es demostrar su *imposibilidad*, es decir, que nadie duda *realmente* del otro. "...mis resistencias al solipcismo (...) prueban que yo he sabido siempre que el otro existía, que he tenido siempre una *comprehensión* total aunque implícita de su existencia, que esta *comprehensión* "preontológica" encierra una inteligencia de la naturaleza del otro y de su relación de ser con mi ser más segura y más profunda que todas las teorías que han podido construirse fuera de ella. Si la existencia del otro no es una vana conjetura... es porque hay algo así como un *cogito* que le concierne"⁵. Esta exigencia planteada en *El Ser y la Nada* era tenida ya en cuenta en la época de la redacción del ensayo sobre *La Trascendencia del Ego*. La descripción Fenomenológica de la conciencia debía dejar libre el camino para la develación del *cogito* concierne a la existencia del otro, para la explicitación ontológica de aquella comprensión implícita. Es cierto que en *El ser y la Nada* afirma Sartre que su trabajo del treinta y seis no había hecho avanzar un paso la cuestión de la existencia del otro⁶. Pero es necesario analizar con cuidado las relaciones entre la ontología fenomenológica y la descripción de la trascendencia del ego, para apreciar con exactitud esta observación de Sartre. En mi opinión sólo significa que los elementos manejados en el ensayo del 36 eran *insuficientes* para *probar* la imposibilidad del solipcismo, porque la postulación de una conciencia pre-personal no cerraba el problema: era preciso demostrar que la relación con el otro es una relación de ser y no de conocer. No hay, pues, "diferencia profunda" entre el Sartre del 36 y el de la ontología fenomenológica y el valor del ensayo sobre la trascendencia del ego está lejos de ser, como quiere Masotta, meramente histórico. Creo, por el contrario, que la concepción de la conciencia esbozada en dicho ensayo es indispensable para comprender la ontología fenomenológica, y que ésta no hace sino desarrollar la descripción iniciada en *La trascendencia del Ego*. En lo que respecta al problema de la existencia del otro, veo pues el ensayo sobre la trascendencia del ego y el capítulo de *El ser y la Nada* sobre "la existencia del otro" como dos momentos de un mismo desarrollo que culmina, para su autor, en la superación radical del solipcismo —y, a la vez,

⁵ J. P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 38ª edición, pág. 308. (En adelante, esta obra será mencionada en notas como *E. N.*).

⁶ J. P. Sartre, *E. N.*, pág. 291.

de las desagradables consecuencias del solipcismo en distintos planos, particularmente en el político. Trataré en primer lugar, de comprender los fundamentos de este desarrollo. Luego, será oportuno preguntar si efectivamente Sartre ha superado el solipcismo.

Los elementos que el ensayo del 36 aporta para la solución del problema de la comunicación con el otro, son fundamentalmente dos: (1) el ego es un ser-en-el-mundo; no tengo privilegios sobre mi ego, que me es igualmente accesible a mí y a los otros; 2) correlativamente, la conciencia pierde toda estructura egológica, hay conciencia trascendental, pero no hay *ego* trascendental. Recorramos primero, sobre el texto mismo del ensayo, algunas de las notas esenciales que pueden predicarse de esta conciencia trascendental en su forma de ser originaria, es decir, como conciencia irreflexiva.

Es *impersonal* o *pre-personal*. En la medida en que Sartre rechaza de la conciencia el ego trascendental, la conciencia aparece como anterior al 'yo'. En términos rigurosos, pues, no puedo decir *mi* conciencia. Si digo 'mi' conciencia, esto indica que ha tenido lugar un acto intencional por el cual una conciencia reflexionante ha intencionado a una conciencia reflexionada y ha aparecido el ego. La conciencia en su modo de ser originario, como conciencia irreflexiva, es anterior a este desdoblamiento de la reflexión. Eso no significa que en este nivel no haya cogito. Lo hay, en la medida en que la conciencia es conciencia de sí. Pero siendo la conciencia pre-personal, no es un cogito que afirme nada sobre 'mi', sino que sólo afirma en la forma verbal impersonal: "El cogito afirma demasiado. El contenido cierto del seudo 'cogito' no es *yo tengo conciencia de esta silla, sino hay conciencia de esta silla*"⁷.

La conciencia que de sí misma es la conciencia irreflexiva, no implica objetivación de la conciencia por sí misma; la conciencia al ser conciencia de sí, no es objeto de sí misma: es conciencia *no posicional* de sí. La conciencia no por ser *de sí* es reflexiva; la conciencia se posee a sí misma en el modo no posicional. Y sólo toma conciencia de sí "*en tanto es conciencia de un objeto trascendente*". Todo es entonces claro y lúcido en la conciencia: el objeto está frente a ella con su opacidad característica, pero ella es pura y simplemente conciencia de ser conciencia de ese objeto, tal es la ley de su existencia"⁸. Todo esto es, como veremos, bastante embarazoso. Pero Sartre no podía evitarlo, en la medida en que estaba decidido a eliminar al ego de su conciencia trascendental. Esto le obligaba a eliminar el 'yo' del cogito, pero no podía eliminar el cogito mismo sin que la noción de conciencia perdiera toda significación para su planteo. No cabía otra posibilidad: la conciencia debía ser irreflexiva

⁷ J. P. Sartre, *T. E.*, loc. cit., pág. 94.

⁸ *Ibid.*, pág. 89.

pero a la vez conciencia *de sí*; debía poseerse a sí misma pero sin *posicionarse*, sin objetivarse; debía ser un existente absoluto pero no absolutamente indeterminado; absoluto sí, en la medida en que no era un *para* una conciencia, pero no un puro vacío reflejante del mundo, sino conciencia-de-ser-conciencia-del-objeto. Si preguntamos *quién* tiene conciencia de un objeto, la respuesta ha de ser: nadie, simplemente *la conciencia*. Hasta aquí se puede comprender que haya desaparecido el problema del solipscismo, en la medida en que no cabe, en este nivel, distinguir entre *yo* y *otro*. No hay problema de la relación con el otro, porque no hay ya *nada* que relacionar.

¿Pero cómo se explica la *unidad* de esta conciencia? La respuesta de Sartre no es clara ni homogénea. Por un lado, *el mundo* aparece como determinando la unidad de la conciencia. Recuérdese que la conciencia es conciencia de sí misma en tanto es conciencia de un objeto trascendente. La conciencia se define por la intencionalidad. El objeto intencionado *es* la unidad de la conciencia activa que lo intenciona. Ahora bien, ¿cómo puede concebirse el correlato intencional que define la unidad de esta conciencia pre-personal y absoluta? No puede tratarse de una perspectiva objetiva parcial o concreta, porque las perspectivas parciales sobre el mundo sólo pueden entenderse como dadas a partir de *una persona concreta*; debe tratarse entonces *del Mundo en general*, único correlato posible de una conciencia trascendental anónima y pre-personal. Esta es en realidad la respuesta de Sartre: "Si buscásemos un análogo para la conciencia irreflexiva de aquello que es el ego para la conciencia de segundo grado [reflexiva] entendemos que habría que pensar en el *Mundo*, concebido como la totalidad sintética infinita de todas las cosas"⁹.

Por otro lado, Sartre advierte que es necesario explicar también la *unidad temporal* de la conciencia, y que esta unidad en la duración funda la unidad determinada por el mundo como correlato. Retoma la concepción husserliana expuesta en la *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*: "Es la conciencia la que se unifica a sí misma y concretamente por un juego de intencionalidades "transversales" que son retenciones concretas y reales de las conciencias pasadas"¹⁰. Esta respuesta de Sartre es muy oscura para quien tenga presente la expulsión que él ha hecho del Ego trascendental, porque si se refiere a la conciencia irreflexiva, o sea a la conciencia que es *de sí* en el modo *no posicional*, no puede entenderse cómo una conciencia actual puede intencionar "transversalmente" a una conciencia pasada sin al mismo tiempo intencionarla como tal conciencia pasada en relación con una con-

⁹ *Ibid.*, pág. 102.

¹⁰ *Ibid.*, pág. 88.

ciencia presente. Este acto intencional de un *presente* a un pasado no explica la unidad de la conciencia, sino que la supone. La unidad de la conciencia descrita por Sartre aparece, entonces, como un difícil problema: la conciencia irreflexiva es conciencia de *sí* no posicional, la conciencia no se intenciona a sí misma como objeto. Para explicarnos la unidad de esta conciencia trascendental pre-personal, se acude primero a la noción de *Mundo* como correlato. Pero esta unidad determinada por el *Mundo* supone la unidad temporal de la conciencia, y esta unidad temporal se nos explica como resultado de "intencionalidades transversales". Cabe aquí la posibilidad de que esta intencionalidad transversal suponga ya la aparición del yo, es decir, que la conciencia intencione al yo a través de la conciencia pasada. Tal posibilidad queda expresamente excluida por el propio Sartre: lo positivo de la teoría husserliana le parece el que explique la unidad de la conciencia sin recurrir al yo. Esto es fácil de entender: Sartre no podía explicar la unidad de la conciencia, existente absoluto, haciendo intervenir al yo, *objeto* de esa conciencia absoluta. Pero la dificultad subsiste igualmente: Sartre explica la unidad temporal de la conciencia trascendental irreflexiva y pre-personal acudiendo a las "intencionalidades transversales", es decir, a un proceso por el cual la conciencia se intenciona a sí misma: ¿se puede seguir hablando entonces de conciencia irreflexiva? De haberse mantenido Sartre fiel a su punto de partida, ¿no debiera haber afirmado, junto con la espontaneidad pura de la conciencia trascendental, también su *instantaneidad pura*?

Si la unidad temporal de la conciencia trascendental de Sartre está sumida en la obscuridad, no lo está menos su *individualidad*. Sartre la afirma sin vacilación. La conciencia trascendental irreflexiva es pre-personal, pero no por ello carece de individuación. Sartre habla de *conciencias*. Dice: "La individualidad de la conciencia proviene, evidentemente, de la naturaleza de la conciencia. La conciencia no puede estar limitada (como la sustancia de Spinoza) más que por ella misma. Ella constituye, pues, una totalidad sintética e individual enteramente aislada de las otras totalidades del mismo tipo, y el Yo no puede ser, evidentemente, más que una *expresión* (y no una condición) de esa incomunicabilidad y de esa interioridad de las conciencias"¹¹. Comienza entonces a aparecer con cierta claridad el precio que Sartre debe pagar por su expulsión del ego de la conciencia trascendental. Es difícil comprender que haya un principio de individuación que no sea, justamente, el 'yo' del cogito. Pero Sartre ha afirmado decididamente la impersonalidad del cogito. El afirmar la individualidad de la conciencia, y el hablar de *conciencias* carece entonces de toda justificación. Sartre tiene razón cuando men-

¹¹ *Ibid.*, pág. 88.

ciona a Spinoza al señalar que la conciencia sólo puede estar limitada por sí misma. Pero la sustancia de Spinoza es infinita y eterna, con lo cual Spinoza se revela más coherente que Sartre. Este en cambio, al afirmar la 'interioridad absoluta' y la 'incomunicabilidad' de las conciencias, "enteramente aisladas de las totalidades del mismo tipo" se acerca más bien al pluralismo leibniziano, con la diferencia que, por supuesto, niega toda sustancialidad a la conciencia así descrita: ella es el existente absoluto "a fuerza de inexistencia"¹². Sartre se separa así también de Leibniz pero no por ello salva su coherencia. No basta afirmar de la conciencia ciertas notas esenciales. Es preciso preguntarse si son conciliables entre sí. ¿Cómo puede entenderse la individualidad de una conciencia trascendental que se define como conciencia pre-personal de sí misma?

Creo que en el fondo todas estas dificultades derivan de que Sartre no ha opuesto a Husserl una nueva teoría de la conciencia ni se halla —como cree Masotta—, "en las antípodas de Husserl" por afirmar la trascendencia del ego. Ha provocado, más bien, un desgarramiento en el seno mismo de la fenomenología de Husserl, desgarramiento que sólo puede hacerse desafiando las contradicciones. Sartre ha querido abandonar el Ego trascendental de Husserl reteniendo la conciencia trascendental. Este es el malentendido básico. Entonces, o bien esta conciencia es un absoluto *impensable* y entonces mal puede hacerse una fenomenología de ella, o bien sólo se la puede pensar en términos de unidad e individualidad, términos que —quíéralo Sartre o no— implican un ego, trascendental o empírico.

El planteo sartreano, que no parece aceptable, puede en cambio *explicarse* en función del problema que Sartre buscaba resolver, tal como fue señalado antes: la existencia del otro.— Para resolver el problema del solipscismo necesitaba en primer lugar eliminar el ego de la conciencia trascendental, sin lo cual ésta sólo podría ser concebida como una mónada absolutamente completa, cuya comunicación con otras conciencias resultaba inexplicable o al menos una mera posibilidad, ajena a su propia naturaleza. Pero en cambio no podía perder ni la *unidad* ni la *individualidad* de la conciencia trascendental husserliana, porque si no la cuestión de la existencia del otro desaparecía por simple aniquilación del problema: si no puedo hablar de una pluralidad de conciencias no cabe problema alguno de comunicación. Mi opinión es que Sartre no ha querido ver que en un planteo *trascendental* que excluye el ego, la pluralidad de las conciencias es una hipótesis metafísica totalmente gratuita. En este nivel especulativo, da lo mismo aproximarse a Spinoza o a Leibniz: ambas posibles aproximaciones quedan en el plano de lo

¹² *Ibid.*, pág. 89.

incontrolable. Sartre objetaría sin duda que lo que acabo de decir demuestra mi absoluta incompreensión de su planteo: que él hable de conciencia *transcendental* irreflexiva y pre-personal no lo aparta de los *hechos*. El cogito impersonal, al nivel de la conciencia irreflexiva, no es una hipótesis metafísica ni una explicación con sentido *crítico* kantiano: es simplemente un *hecho necesario*, impuesto por la reflexión fenomenológica. Y si Sartre consigue señalar cómo *el otro* aparece en la determinación del *ser mismo* de este cogito pre-personal, sin necesidad del 'yo', entonces su descripción habría resultado verificada. Esto es, precisamente, lo que intenta en *El Ser y la Nada*, sobre la base de la noción de conciencia irreflexiva elaborada en el ensayo del treinta y seis. Sin embargo, esta hipotética respuesta de Sartre se deriva del mismo malentendido inicial, y aquí también es preciso retomar a Husserl en contra del desgarramiento a que Sartre lo ha sometido. "El cogito de Desartes y de Husserl —dice Sartre— es una constatación de hecho"¹³. Esta afirmación podría aceptarse provisionalmente, para no complicar demasiado el análisis; en realidad es sumamente discutible. No puede darse por evidente que el sentido del cogito cartesiano exija entenderlo como un *hecho*. Gueroult, uno de los más autorizados coméntadores de Descartes, sostiene lo contrario¹⁴. En cuanto a Husserl, el cogito fenomenológico se halla al nivel de las intuiciones esenciales que nada tienen que ver con las verdades de hecho; esto es así, al menos en el Husserl que cita Sartre en su ensayo sobre la trascendencia del ego, que no es el Husserl de los inéditos. De cualquier manera, aún cuando se aceptara la afirmación de Sartre, sigue habiendo una diferencia esencial entre la conciencia de Descartes y la de Husserl por un lado, y la de Sartre por otro: aquéllas incluyen el ego, ésta lo excluye. Si es difícil entender el cogito como un *hecho* universal y esencial del Yo trascendental, es literalmente imposible concebir un *hecho* protagonizado por una conciencia pre-personal trascendental, es decir, ni empírica ni personal. Sin duda Sartre no opina lo mismo. Señalé ya que el único correlato concebible de esta conciencia sartreana, que excluye el yo y por lo tanto todo perspectivismo a partir de una *persona* concreta, es el *Mundo* mismo. Sartre piensa que es posible experimentar *el Mundo mismo*, como totalidad, sólo que "la aparición del mundo en el horizonte de las cosas es bastante rara". Por supuesto que esta experiencia, de producirse, no sería *mía*; sino que resultaría de la intencionalidad originada en la conciencia irreflexiva que está en cada uno de nosotros. Personalmente, confieso que no puedo concebir las nociones de *hecho* y *experiencia* sin entenderlas

¹³ *Ibid.*, pág. 89.

¹⁴ Cf. M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, t. I, pág. 54: "...la realidad que envuelve [el cogito] no es la de mi yo personal concreto, sino la del yo pensante en general como condición universal de todo conocimiento posible".

como hecho comprobado *por mí* y como *mi* experiencia, o al menos como hecho que *un hombre concreto* puede comprobar y experiencia posible *para un hombre concreto*, o si se prefiere, para una conciencia *empírica*. Emplear las nociones de hecho y experiencia como lo hace Sartre (y también Heidegger; el mismo Sartre nos remite al *Ser y Tiempo* al hablar de la experiencia del Mundo) es vaciarlas de toda significación y dejar abierta la puerta a las mayores confusiones. Aquí es pues necesario, contra el desgarramiento provocado por Heidegger y Sartre en la fenomenología, reivindicar al Husserl de las *Ideas*, y recordar el primer capítulo de esta obra: "Hechos y esencias".

Nuevas dificultades aparecen cuando tratamos de comprender la noción de 'yo'. "No aparece [el yo] más que en ocasión de un acto reflexivo. En este caso, la estructura compleja de la conciencia es la siguiente: hay un acto irreflexivo de reflexión, sin Yo, que se dirige sobre una conciencia reflexionada. Esta se convierte en objeto de la conciencia reflexionante, sin dejar en cambio de afirmar su objeto propio (una silla, una verdad matemática, etc.) Al mismo tiempo aparece un objeto nuevo, ocasión de una afirmación de la conciencia reflexiva y que no está, por consecuencia, ni en el mismo plano de la conciencia irreflexiva (porque ésta es un absoluto que no tiene necesidad de la conciencia reflexiva para existir), ni en el mismo plano que el objeto de la conciencia irreflexiva (silla, etc.). Este objeto trascendente del acto reflexivo es el Yo"¹⁵.

Cabe aquí preguntar: ¿cómo puede concebirse este 'objeto nuevo' que es el Yo? En realidad, la redacción del fragmento citado no es muy feliz, y conviene confrontarlo con otros párrafos del ensayo del treinta y seis. El Yo no es la conciencia reflexionada que la conciencia irreflexiva intenciona. La conciencia intenciona acciones, estados o cualidades. El Yo es "la unidad ideal (noemática) e indirecta de la serie infinita de nuestras conciencias reflexionadas"¹⁶. Es "unidad de unidades trascendentes y trascendente él mismo". De aquí que la evidencia que le concierne sea siempre inadecuada: el yo es *opaco*.

Analícemos más de cerca esta descripción, a partir de un ejemplo —tal como lo hace el mismo Sartre. Hace varios días yo le estaba leyendo a Masotta las primeras páginas de este artículo. *Ahora*, (mi)¹⁷ conciencia

¹⁵ J. P. Sartre, *T. E.*, *loc. cit.*, págs. 93-94.

¹⁶ *Ibid.*, pág. 96. Se ha deslizado un error en la traducción, que dice 'nuestras conciencias reflexivas'. El texto francés no dice *réflexives* sino *réfléchies*, o sea 'reflexionadas'.

¹⁷ Como lo señala Sartre en *L'Être et le Néant*, cuando él habla de la conciencia irreflexiva y dice "mi conciencia" este *mi* es sólo una necesidad de la gramática. Tal como él lo hace, pongo los pronombres entre paréntesis. (Esta 'necesidad', ¿será puramente gramatical?).

intenciona la conciencia que (yo) era entonces, a través del recuerdo. Evoco incluso en mi imaginación los distintos elementos que integraban entonces el campo de (mi) conciencia irreflexiva: leía el trabajo, atendía al mismo tiempo a la reacción que la lectura provocaba en Masotta. Éste era el centro del campo, rodeado por un horizonte que integraban la biblioteca, el escritorio, la lámpara encendida, etcétera. Ahora puedo decir: yo leía entonces, *el mismo* que ahora recuerdo aquella situación. A todo este proceso le corresponde un 'cogito' —digamos— que puedo expresar de esta manera: 'Yo leía'. El esquema de Sartre señalaría lo siguiente: (mi) conciencia actual, ella misma irreflexiva —sin yo— intenciona en el recuerdo a otra conciencia *que era en sí misma irreflexiva* y encuentra el yo. El yo no es la acción que desarrollaba entonces, leyendo el artículo. Es la unidad noemática que integra esa acción, junto con todas las demás acciones, estados y cualidades que unen ese punto del tiempo con éste de *ahora* y que incluso recupera en sí todos los momentos anteriores y se proyecta prospectivamente hacia el futuro. ¿Cómo puede entenderse la relación entre esta conciencia irreflexiva, trascendental y absoluta y aquélla otra que (yo) era? El esquema de Sartre me obliga a poner los *yoes* y los *míes* entre paréntesis, porque la conciencia que intenciona a la conciencia reflexionada a través del recuerdo es ella misma irreflexiva, sin yo. Pero ¿tiene entonces sentido la descripción? Preguntemos ingenuamente: ¿Quién dice 'yo leía'? ¿Quién se reconoce en aquélla otra acción? Si el proceso consiste en una conciencia irreflexiva presente que intenciona a una conciencia irreflexiva pasada, ambas sin yo, ¿cómo aparece éste? La conciencia irreflexiva, en la medida en que es *una* sin auxilio del yo, se posee a sí misma a través del recuerdo. ¿Es posible entonces entender que *se reconozca* como *la misma* conciencia, si ya se poseía como la misma en la medida en que esta conciencia irreflexiva actual de aquélla pasada es conciencia-de-ser-conciencia de la conciencia irreflexiva pasada? Sartre tal vez diría que la posesión que la conciencia tiene de sí es no posicional, es una relación *de ser* y no de *conocer* y que precisamente en la relación de conocer, cuando la conciencia se pone a sí misma reflexivamente, entonces aparece el yo. Pero ¿por qué en este proceso *de conocimiento*, al ponerse a sí misma como objeto, la conciencia arroja al mundo a este objeto intencional que es ella misma? ¿Por qué el yo (unidad noemática de esta intencionalidad de la conciencia irreflexiva) es un objeto del mundo, sin privilegios sobre los demás objetos del mundo? Esto sólo podría comprenderse *si ya la conciencia irreflexiva misma es un ser-en-el-mundo*. Pero si la conciencia, como dice Sartre, es "interioridad absoluta" y si es posible hablar de su "incomunicabilidad", no se comprende el pasaje, no se comprende que *se arroje fuera de sí* cuando se pone a sí misma

como objeto¹⁸. Masotta me dirá que por supuesto la conciencia es para Sartre, efectivamente, conciencia en el mundo. Pero yo decididamente no entiendo si se me dice, junto con ésto, que la conciencia es trascendental, es *constituyente*, —incluso del yo psíquico— y es “fuente absoluta de existencia”. O si se prefiere, sólo podría comprenderlo sobre la base de decisiones ontológicas previas y enteramente incontrolables.

Volvamos al ejemplo. Por mi parte, sólo puedo explicarlo si afirmo que mi conciencia actual que intenciona a mi conciencia pasada se identifica con mi *yo*, es una conciencia personal. ¿Qué es lo que hace posible que *yo* me reconozca como *el mismo* que leía días atrás este artículo? La conexión que a través del recuerdo existe entre mi conciencia actual y la pasada no es una relación entre estados de una conciencia absoluta enteramente libre. En el nivel de intencionalidades vacías no cabe hablar de *yo* ni de reconocimiento, ni concebir que algo que sea el *yo* aparezca en ningún punto del proceso. Pero la conexión retrospectiva incluye una complejísima estructura de elementos. No sólo me reconozco en la intencionalidad de la conciencia que leía y observaba, sino que esta intencionalidad, analizada con cuidado envuelve en una totalidad la realidad completa que soy: el que leía era *yo* porque primariamente la relación temporal atraviesa *mi cuerpo*. Era mi voz, eran mis gestos, era incluso, si se quiere, mi estado fisiológico: en aquel momento experimentaba las particulares sensaciones de quien aún no había cenado. Por todo esto y sólo así puedo decir *yo*, puedo decirlo porque recuerdo en el recuerdo el modo particular de posesión del espacio que caracteriza mi esquema corporal. Pero también el que dice *ahora* ‘yo’ es todo esto y sólo puede hacerlo sobre esa base. En Sartre, la aparición del *yo* comporta una creación *ex nihilo*, y no hay medios de entender cómo emana un objeto-en-el-mundo del seno de una conciencia trascendental que reflexiona sobre sí. Esta objeción probablemente no molesta a Sartre; tal vez incluso la acepte: abundan en la ontología fenomenológica las creaciones *ex nihilo*. Pero si para Sartre no es un problema, quisiera creer que sí lo es para Masotta. Porque el tratamiento de la conciencia en la fenomenología sartreana arroja luz sobre la ausencia que en ella se nota de todo problema genético. Con lo cual sería posible descubrir —curiosamente— no pocos contactos con el modo en que el espiritualismo contemporáneo emplea la fenomenología¹⁹.

¹⁸ Con esta observación no planteo nada semejante a un *conocimiento interior* irreducible por su naturaleza al conocimiento de los objetos. Estoy de acuerdo en que el conocimiento del yo no es ‘íntimo’, en que todo conocimiento es un trascender de la conciencia hacia el mundo. Pero este trascender se realiza, en mi opinión, del *ser* al *ser*, desde una conciencia-en-el-mundo, y no, como piensa Sartre, de la *nada* al *ser*. Este último pasaje es para mí pura metafísica, en el mal sentido de la palabra.

¹⁹ Me refiero, por ejemplo, a Scheler, Jaspers, Bytendijk.

En mi opinión este planteo inicial hace insuperables las dificultades para explicar la relación entre la conciencia y el yo, para entender que este yo es *de* la conciencia. Si *en ningún caso* hay yo para la conciencia irreflexiva, la aparición del yo en la reflexión es la aparición de algo *irreductiblemente ajeno* a la conciencia. En este sentido Sartre tiene razón: ese yo que él describe tiene los mismos rasgos que cierto modo de aparición de los objetos del mundo. Ese modo de aparición es aquél por el cual el objeto aparece como *irreductiblemente distinto* de mí, como *una cosa allí*. Pero que el yo se dé en una evidencia inadecuada no basta para asimilarlo a los objetos del mundo, ni mis estados, acciones y cualidades tienen el mismo status que los objetos del mundo. Es verdad que es dable objetivar al yo tal como lo hace Sartre. Es verdad que me pregunto a veces: ¿“He podido yo hacer esto?” Pero esta misma extrañeza, esta *objetivación* del yo sólo se comprende sobre la base de una posesión originaria que yo soy de mí mismo, y si mi conciencia puede ver mi cuerpo, este brazo, como un *objeto extraño*, la extrañeza que esta percepción implica señala la complicidad primaria con *mi brazo*: porque esa conciencia intencional de mi brazo también lo habita, por eso me extraño de poder, al mismo tiempo, verlo *como si* se tratara de una silla. En este punto cabe responder a Sartre evocando a Merleau-Ponty: así como el cuerpo que estudia la fisiología es, si se quiere, un *cuerpo segundo*, y esta objetivación del cuerpo por la ciencia, oculta la posesión originaria de mi cuerpo que *yo soy*, así también el yo de Sartre, objetivado por una conciencia trascendental, es un yo segundo, y esta operación oculta la complicidad primaria que mi conciencia irreflexiva guarda con mi yo.

Pero el mismo Sartre estaba obligado, a pesar de su propio esquema, a acudir a esta complicidad. Señala por lo menos dos momentos en que, *de algún modo, hay yo para la conciencia irreflexiva*, lo cual no es fácil de conciliar con el contexto de la ontología sartreana. Uno de esos momentos aparece cuando Sartre demuestra la relación de ser entre mi conciencia y la conciencia del otro²⁰. El segundo momento está indicado en el mismo ensayo sobre la trascendencia del Ego. Véase el texto: “Es cierto sin embargo que el Yo aparece sobre el plano irreflexivo. Si se me pregunta “¿qué estás haciendo?”, y respondo mientras estoy ocupado: ‘Yo trato de colgar este cuadro’ o ‘Yo reparo el neumático trasero’, estas frases nos transportan sobre el plano de la reflexión; las pronuncio sin cesar de trabajar, sin cesar de apuntar únicamente las acciones en tanto que son hechas o a hacer, no en tanto que yo las hago. Pero este ‘Yo’ del cual se trata aquí... es simplemente un *concepto vacío y destinado a permanecer vacío*. Lo mismo que puedo pensar una silla en

²⁰ Cf. J. P. Sartre, *E. N.*, págs. 318 y ss.

ausencia de toda silla y por un simple concepto, lo mismo puedo pensar al yo en su ausencia... El Yo que encontramos aquí es de alguna manera el soporte de las acciones que (yo) hago o debo hacer en el mundo en tanto ellas son *cualidades del mundo* y no unidades de conciencia. Por ejemplo: la madera *debe* ser cortada en pequeños trozos para que el fuego prenda... En el presente yo corto la madera, es decir, que la acción se realiza en el mundo y el sostén objetivo y vacío de esta acción es el *yo-concepto*²¹. Aquí se evidencian claramente las progresivas dificultades que surgen en el análisis concreto cuando éste se basa en una supuesta conciencia trascendental. Sartre, que critica la multiplicación de *Yoes* derivada de la teoría del Yo trascendental²² comienza a diferenciar distintos *yoes* para salvar ciertos problemas. El yo que aparece a la conciencia reflexiva *no es* este "yo-concepto" que cumple meramente "cualidades del mundo", y el yo que el otro objetiva y por el cual se define la relación ontológica entre mi conciencia y la conciencia del otro es un yo para la conciencia irreflexiva y por tanto comporta un fenómeno distinto de la oposición del yo a la conciencia reflexiva²³. Este texto demuestra que Sartre no ha comprendido la verdadera inherencia de la conciencia en el mundo, y que cuando habla de la conciencia como *en el mundo*, no dice —como lo supone Masotta— lo mismo que Merleau-Ponty. "El yo aparece sobre el plano irreflexivo" dice Sartre en *La Trascendencia del Ego*. Pero no puede tratarse del mismo yo antes descrito, porque la descripción anterior afirmaba lo contrario. Se tratará entonces de un yo "degradado", un Yo "vacío". Sartre cree que hay puras *unidades de conciencia* y cuando afirma que el yo es un objeto del mundo, no por eso ha comprendido la verdadera inherencia mundana del yo. Su yo es un yo en el mundo sólo en la medida en que es la unidad intencional de una conciencia trascendental constituyente, ya se trate de (mi) conciencia o de la conciencia (del otro). En consecuencia, no puede por supuesto reconocer a este yo, en un yo que cumple "cualidades del mundo", en un yo cuyas acciones se cumplen como relaciones mundanas. Y sin embargo, en estas relaciones se verifica y revela *la inherencia real del yo en el mundo*, la estructura real yo-mundo de la que nos habla Merleau-Ponty. Porque el yo se cumple como proyecto de acciones que me insertan en la realidad mundana concreta. Y si ante la conciencia irreflexiva aparece un yo inscripto en estas relaciones mundanas, no habría que llamarlo "vacío", no habría que hablar de la "degradación total del yo", sino en todo caso revisar los fundamentos de la descripción que mostró a un yo como pura "unidad de conciencia".

²¹ J. P. Sartre, *T. E.*, loc. cit., pág. 109.

²² Cf. *Ibid.*, pág. 93.

²³ Cf. J. P. Sartre, *E. N.*, 318-19.

Y esta virtualidad manipuladora de los objetos del mundo, que Sartre menciona para probar que se trata de un yo vacío, es justamente la cualidad primaria de los objetos y a la vez el correlato constitutivo de mi yo: todos los objetos del mundo son, antes que objetos, significaciones que pueden insertarse en mi actividad, obstáculos, instrumentos, gratificaciones. Se comprende que el cuerpo, eje cardinal de este mundo-para-mí, sea para Sartre un simple "cumplimiento ilusorio del yo concepto"²⁴. Es preciso acudir a la descripción fenomenológica del cuerpo, esbozada por Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la Percepción*, para ver con claridad los equívocos básicos implícitos en la siguiente observación de Sartre: "Yo digo 'yo' corto la madera, y veo y siento el objeto 'cuerpo' en tren de cortar la madera"²⁵. No creo necesario insistir para que se comprenda que el cuerpo de que habla Sartre —al igual que su yo— es un cuerpo segundo, un cuerpo objetivado que oculta la posesión primaria del cuerpo por el yo encarnado.

A mi entender, la raíz de todas estas dificultades descansa —como ya lo señalé— en haber abandonado el Yo de Husserl sin hacer lo mismo con la conciencia trascendental. Ahora bien, como el propósito principal de este abandono era resolver el problema del solipcismo, cabe preguntarse si este problema ha sido, efectivamente, aclarado. El mismo Sartre confiesa que el ensayo del treinta y seis lo había dejado intacto. Por mi parte, —y sea como fuere que se interprete esta afirmación— no creo que ocurra otra cosa en *El Ser y la Nada*. La afirmación de Sartre en el trabajo sobre la trascendencia del ego, según la cual la conciencia es "impenetrable", no sólo no es corregida por la ontología fenomenológica sino que, por el contrario, ésta la confirma. En fin, nada de nuevo hay en estas observaciones, hechas con anterioridad por varios críticos de Sartre. El yo, objetivado por el otro, aparece para definir la vinculación ontológica entre mi conciencia, y la conciencia del otro; el yo es un objeto entre los objetos del mundo, accesible tanto a mi conciencia como a las otras conciencias. Pero la conciencia misma es esa "condición primera" siempre *más acá* del yo. "Una conciencia no puede concebir a otra conciencia que no sea ella misma"²⁶. "...las subjetividades permanecen fuera de todo alcance y radicalmente separadas (...) Ciertas circunstancias particulares que vienen del mundo pueden añadir la impresión de ser *nosotros*. Pero sólo podría tratarse, en todo caso, de una impresión puramente subjetiva que no me compromete más que a mí"²⁷. Sartre rechaza en *El Ser y la Nada* la ilusión que nos hace hablar de un mundo *nuestro*.

²⁴ J. P. Sartre, *T. E.*, loc. cit., pág. 109.

²⁵ *Ibid.*, pág. 109.

²⁶ *Ibid.*, pág. 111.

²⁷ J. P. Sartre, *E. N.*, pág. 498.

Porque son, precisamente, circunstancias que vienen *del mundo*, las que provocan esta lusión. Por cierto que estas imbricaciones mundanas que no cumplen con el sentido sartreano del ser-en-el-mundo, *son el fundamento de toda intersubjetividad*, son la base para una verificación del error del solipcismo. Se dirá que la noción sartreana de conciencia no encierra problema de solipcismo, puesto que se trata de una conciencia pre-personal. Es verdad. Pero con todo, la conciencia es para Sartre *individual*, y por lo tanto su respuesta al solipcismo nos deja con una pluralidad de conciencias individuales enteramente irreductibles y recíprocamente *inconcebibles*.

Interrumpo aquí estas observaciones. La complejidad de la cuestión exigiría aclarar aún otras muchas cosas²⁸. De cualquier manera, lo dicho puede bastar para que el lector perciba, a grandes rasgos, las razones de mi completo desacuerdo con la presentación de Masotta al ensayo de Sartre. Voy al núcleo del problema: Merleau-Ponty —afirma Masotta— ubica la descripción fenomenológica en el nivel de la inherencia primaria con el mundo, o al menos es un esfuerzo por alcanzar este nivel “de impregnación primera”, anterior a la actitud tética y a la diferenciación sujeto-objeto. “Una filosofía de la conciencia no postula necesariamente la negación de esa inherencia originaria de la conciencia a las cosas ni supone que quien la realiza se coloca en el nivel en que ya se ha operado la separación sujeto-objeto. La descripción de la estructura constitutiva de la conciencia no niega ni se contrapone a esa capa de existencia anónima que tan bien describe la filosofía de Merleau-Ponty, sino que al contrario resulta casi obvio que la complementa”. Y agrega Masotta poco después: “. . . el nivel de análisis en que se coloca Sartre no descide la riqueza de los datos de la reflexión de Merleau-Ponty, sino más bien precisa la *posibilidad de hecho y el origen de esos datos*”²⁹. Estas frases pueden bastar para comprender el equívoco implícito en la aproximación que Masotta intenta entre Sartre y Merleau-Ponty. Masotta adopta, sin duda, la tesis sartreana acerca de la conciencia trascendental constituyente. Ve entonces la descripción de Merleau-Ponty como fundada, respecto de la descripción fundante que hace Sartre de la conciencia trascendental. Si la conciencia trascendental de Sartre es una “condición primera” —y sólo entonces—, puede preguntarse, como lo hace Masotta: “¿Qué debe ser la conciencia, o qué es, para que exista *de hecho* ese contacto primero e irreflexivo del hombre con las cosas?” Y sin embargo este planteo desconoce enteramente el sentido mismo de la reflexión de Merleau-Ponty. Para éste *no hay conciencia constituyente en ningún sentido*. El lector atento del capítulo de *La fenomenología de la percepción* sobre “El

²⁸ Como por ejemplo, el carácter siempre incompleto de la reducción y el problema de la angustia.

²⁹ Oscar Masotta, op. cit., loc. cit., pág. 77.

cogito", no puede tener dudas al respecto. No cabe entonces postular una descripción privilegiada que nos proporcionaría los datos de las *condiciones* de la inherencia mundana. Esta inherencia no se aclara mediante una supuesta descripción que accedería a las estructuras de toda conciencia posible. Sólo podemos acercarnos a la comprensión mediante el esfuerzo siempre renovado de reflexionar sobre lo irreflexivo, de predicar sobre lo ante-predicativo. Masotta protesta porque si bien Merleau-Ponty "acentúa con todo derecho la encarnación del pensamiento en la palabra y de la conciencia en las cosas", no nos dice en cambio "qué entiende por pensamiento y cuál es por ejemplo la estructura del juicio". Como se podrá notar, en la base de esta observación subsiste el mismo malentendido. ¿Qué más cabe decir del pensamiento luego de haber descrito su encarnación? El pensamiento no es más que esa misma encarnación. O si se prefiere, al develar su encarnación hemos hecho patente su naturaleza primaria. Las formas más abstractas sólo se comprenden sobre este fondo. El pensamiento *no es nada* fuera de esta encarnación. La esencia de un triángulo y de la demostración geométrica que sobre él efectuamos, nos remite a esa "presunción de una síntesis consumada por la cual hemos definido la cosa", síntesis en que interviene mi cuerpo organizando el espacio³⁰. El triángulo *no es nada más que eso*. Al describir la encarnación del triángulo —si se me permite la expresión— o sea, al describir el proceso por el cual recupero este triángulo en una cierta *prise* del mundo, he alcanzado *la esencia* del triángulo. No hay más. Y si es cierto, como dice Masotta, que "una filosofía de la conciencia no postula necesariamente la negación de esa inherencia originaria de la conciencia a las cosas", una filosofía de la conciencia *trascendental* —tenga o no tenga Yo— *sí* la niega³¹.

³⁰ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, París, Gallimard, 1945, 12ª edición, págs. 441-45.

³¹ Se me ocurre que una prueba adicional de que Masotta adhiere a la tesis sartreana de una conciencia *trascendental*, es una observación que hace al comentar el trabajo de Lagache. Pienso que todo planteo trascendentalista se traduce en la opinión de que los datos de la descripción fenomenológica tienen algo de absoluto, algo de evidencia irreductible y definitiva. En efecto: Masotta señala que Lagache, no obstante ser su descripción fenomenológica, la relativiza y le otorga un sentido meramente operatorio. Masotta lo justifica diciendo que Lagache "debe aceptar los límites, nunca demasiado alejados de lo operatorio, de la conceptualización, tales como ellos imperan cuando se habla en psicoanalista" (pág. 81). Yo creo que los conceptos de la descripción fenomenológica, si bien se elaboran a partir de una fuente de datos distinta de las fuentes de la ciencia, son tan *relativos* como los de una teoría científica. Si no hay conciencia trascendental, no hay acceso absoluto a datos también absolutos, que puedan ser recogidos por la descripción. Es decir, existe siempre, por principio, la posibilidad de que la experiencia —*incluso la científica*— obligue a una revisión y corrección de la descrip-

Porque lo 'impersonal' de que habla Sartre no puede igualarse a lo 'anónimo' de Merleau-Ponty. No sé si Masotta ha llegado a igualar ambas cosas; al menos, habla de uno y otro concepto sin señalar ninguna diferencia. Lo impersonal de la conciencia sartreana es una cualidad de la conciencia predicable de ella por su propia naturaleza; esta conciencia anónima de Sartre es una conciencia absoluta y cerrada en sí misma. Es impersonal simplemente porque no ha reflexionado sobre sí, aunque se posea a sí en el modo no posicional. 'Lo anónimo' en Merleau-Ponty señala a la conciencia enteramente volcada en el mundo, indiferenciada de sus objetos, por lo tanto, *a una conciencia que no es conciencia de sí ni siquiera en el modo no posicional*³². La conciencia que es conciencia-de-ser-conciencia, brota del fondo biológico que también integra la estructura del mundo humano: de otra manera, si la conciencia sólo pudiera concebirse como posesión no posicional de sí, como conciencia-de-ser-conciencia, se trataría entonces de una aparición mágica. En Merleau-Ponty —a diferencia de Sartre— hay un problema genético. No cabe otro modo de respetar los datos de la psicología evolutiva, la sociología, la antropología. El niño de pocos meses de edad tiene una relación primaria con el mundo, posee un campo perceptual cargado de significaciones, pero no tiene *conciencia de sí* en ningún sentido. No se siente *persona*, no puede decir *yo*, pero tampoco hay en él nada parecido a la conciencia trascendental de Sartre, que es conciencia no posicional de sí. Afirmar lo contrario, es entregarse a la pura especulación.

Masotta retoma una crítica de Simone de Beauvoir y acusa a Merleau-Ponty de no distinguir el para-sí del yo, de confundir "la conciencia, presencia inmediata a sí, y el sujeto, cuyo develamiento exige una mediación"³³. La objeción es ingenua: tanto Simone de Beauvoir como Masotta increpan a Merleau-Ponty por no estar de acuerdo con Sartre. Esto no es una objeción, es un hecho. Merleau-Ponty confunde la conciencia y el yo —desde el punto de vista de Sartre—, simplemente porque *no acepta la diferencia que entre ambos establece Sartre*. No hay traslucidez ni en el yo *ni en la conciencia*. "No hay pensamiento que abarque todo

ción fenomenológica. Ésta es también —como diría un psicólogo norteamericano—, *tentative*. Aquí hay un problema metodológico más general que será preciso, en algún momento, plantear por separado. Baste ahora decir que la diferencia entre ciencia y fenomenología no se aclara por el lado de la *validez* de los datos aportados por una y otra. En ambos casos, la validez de los datos —como los elaborados por todo conocimiento— es meramente *probable*.

³² "...la percepción originaria es una experiencia no tética, preobjetiva y *preconciente*". M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, pág. 279. El subrayado es mío.

³³ Oscar Masotta, op. cit., loc. cit., pág. 75.

nuestro pensamiento" ³⁴. No hay conciencia que se posea enteramente a sí misma, justo porque es una *conciencia en el mundo*. El hecho mismo de que Sartre describa su conciencia como clara y lúcida, indica que no habla de una conciencia en el mundo.

"Si el cuerpo está en situación, si no hay incluso más que una posibilidad de situaciones, entonces el sujeto sólo realiza su ipseidad siendo efectivamente cuerpo y entrando por este cuerpo en el mundo. Si al reflexionar sobre la esencia de la subjetividad, la encuentro ligada a la del cuerpo y a la del mundo, entonces mi existencia como subjetividad se hace una con mi existencia como cuerpo y con la existencia del mundo y finalmente, el sujeto que yo soy, concretamente tomado, es inseparable de este cuerpo que está aquí y de este mundo que está aquí" ³⁵. *No hay nivel descriptivo fenomenológico anterior a éste.*

Ya señalé un poco de paso cómo el planteo sartreano deformaba la significación real del cuerpo en la aparición del mundo-para-mí. Estas palabras de Merleau-Ponty parecen dirigidas directamente al autor del ensayo del treinta y seis: "Si el movimiento es generador del espacio, queda excluido que la motricidad del cuerpo sólo sea un 'instrumento' de la conciencia constituyente. Si hay una conciencia constituyente, el movimiento corporal sólo es movimiento en tanto ella lo piensa como tal; el poder constructivo sólo encuentra en él lo que la conciencia ha puesto y el cuerpo no es respecto de ella ni siquiera un instrumento: es un objeto entre los objetos" ³⁶. El modo en que Sartre trata al cuerpo, es una contraprueba de que concibe a la conciencia como trascendental y constituyente.

Si la relación existencial primaria con el mundo es la inherencia que funda toda reflexión, ella es también el fundamento del mismo Cogito. En el Cogito no hay un reconocimiento traslúcido de la conciencia por sí misma, como quiere Sartre, y este reconocimiento no podría excluir lo personal sin perder todo sentido como tal reconocimiento. *El Cogito no puede decirse sin yo*, por que el yo es el fundamento del Cogito. Es la existencia —mi existencia— la que funda la conciencia que expresa el Cogito: "No es el Yo pienso el que contiene eminentemente al Yo soy, mi existencia no es referida a la conciencia que yo tengo de ella; inversamente, el Yo pienso es reintegrado al movimiento de trascendencia del Yo soy, y la conciencia a la existencia" ³⁷.

³⁴ M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, pág. IX.

³⁵ *Ibid.*, pág. 467.

³⁶ *Ibid.*, pág. 444.

³⁷ *Ibid.*, pág. 439.

Me parece que el planteo sartreano falsea incluso el sentido de la relación entre el yo y la *experiencia*. ¿Qué significa, como dice Masotta, que "el yo no se encuentra aislado de la experiencia, sino sumido en ella"?³⁸ El yo sartreano no es en realidad la fuente de su propia experiencia; la relación que guarda con sus estados y cualidades es "una espontaneidad ininteligible"³⁹. En el fondo se trata de una *apariencia de espontaneidad*; la relación del yo con sus estados, acciones y cualidades es fantasmal, es "una procesión mágica", la espontaneidad del yo es "bastarda y degradada"⁴⁰ y él es, en el fondo, pura pasividad. La conciencia trascendental es la verdadera fuente de estos estados, acciones y cualidades. Sólo que —otra vez— es difícil entender que esta conciencia pueda insertarse empíricamente en el mundo.

Correspondería ahora señalar la relación entre esta descripción fenomenológica que Sartre hace de la conciencia, y la interpretación sartreana del marxismo.

Como lo señalé al principio, no era mi propósito intentarlo aquí. En primer lugar, ésta no es para mí una cuestión clara y pienso en cambio que una previa discusión en torno de la ontología sartreana tal vez permita iluminar ciertos aspectos del asunto. Las sugerencias de Masotta sobre el particular me parecen confusas. Es verdad que Masotta no pretendió tampoco, por su parte, encarar de lleno este problema. Sin embargo no evitó ciertas alusiones, lo cual, justamente, me parece objetable porque no añadió ninguna aclaración. La reivindicación de Sartre —más o menos explícita— contenida en sus referencias a la polémica con Merleau-Ponty, se apoya en vaguedades que sugieren el acercamiento de Merleau-Ponty a los círculos católicos por una parte, y la aproximación decidida de Sartre al marxismo, por otra. Pero estos son los hechos cuya significación se trata de comprender. Las pocas conclusiones que por mi parte he podido obtener, me sugieren una interpretación muy distinta de la que se adivina en el trabajo de Masotta. No veo con claridad de qué modo una teoría de la conciencia como la sartreana puede conciliarse con el marxismo, que nos habla de una conciencia afectada por las condiciones materiales. Y si bien estoy completamente en desacuerdo con las conclusiones políticas de *Las aventuras de la dialéctica*, las objeciones que Merleau-Ponty formula a Sartre no me parecen —como se desprende de esta nota— enteramente desencaminadas. Si creo —y esto es una hipótesis más que una afirmación— que las posiciones políticas de Sartre no son claramente coherentes con su filosofía, pienso que

³⁸ Oscar Masotta, op. cit., loc. cit., pág. 72.

³⁹ J. P. Sartre, T. E., loc. cit., pág. 105.

⁴⁰ *Ibid.*, pág. 105.

lo mismo ocurre, en sentido opuesto, con Merleau-Ponty. En el último capítulo de *Las aventuras de la dialéctica* habla, no tanto el autor de la *Fenomenología de la Percepción*, cuanto el anticomunista que hay ahora en Merleau-Ponty. Afirmar que de la *Fenomenología de la Percepción* se desprende el anticomunismo, me parece tan erróneo como sostener que la ontología fenomenológica de Sartre lleva *necesariamente* al marxismo. De todos modos, esto es para mí una cuestión abierta.

Buenos Aires, octubre de 1959.

SOBRE LA NOTA DE ERNESTO VERÓN

Creo, por supuesto, que la crítica peligrosamente conjunta que Eliseo Verón hace del trabajo de Sartre del 36 y de mi presentación de ese trabajo, no hace más que llevar a sus últimas consecuencias una interpretación de la filosofía de Sartre que estaba ya esbozada en los trabajos de Merleau-Ponty. Pienso que esa interpretación está lejos de dar cuenta de las dificultades filosóficas del pensamiento de Sartre o de ofrecernos una línea de comprensión que pueda recuperar los puntos de tensión que hacen a la coherencia interna de ese pensamiento. Verón describe a Sartre en actitud de construir un aparato conceptual del cual se serviría para resolver problemas que por una parte deja de lado y que por otra considera, pero en este caso queriendo hacer pasar por "descripción fenomenológica" lo que en verdad no sería más que construcción explicativa y, aún, hipótesis metafísica. Yo creo que, como Merleau-Ponty, Verón se apresura. Ante todo se hace preciso contestar a su método de análisis con los mismos procedimientos que él emplea para interrogar el pensamiento sartreano. Es decir, que trataremos de mostrar en qué Verón construye o inventa sobre la filosofía sartreana ahí donde no la comprende, no quiere comprenderla, o la desconoce. Simultáneamente trataremos de dejar recalcados los puntos donde coincidimos con Verón, y si no se tra-

para de discutir sobre la relación entre la fenomenología y la ontología sartreanas, me atrevería a afirmar que coincidimos en casi todo. Queda todavía por legitimar nuestro derecho a polemizar en un nivel tan "alto" de comprensión filosófica. En nuestra contestación trataremos de dar cuenta de esa necesidad de legitimación que el lector tendría derecho de postular. Mientras tanto, la claridad, la suspicacia, la atención analítica y la inteligencia que se desprenden de lo que Verón acaba de escribir sobre la fenomenología del Ego de Sartre, nos van allanando el camino. Trataremos, con los medios a nuestro alcance, de aportar claridad a estos problemas que, también para nosotros, permanecen y permanecerán abiertos.

Oscar Masotta

Buenos Aires, 20 de octubre.