



Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Filosofía y Letras

SCHELLING Y SARTRE EN TORNO AL ORIGEN
DE LA CONCIENCIA

TESIS

Que para obtener el título de Licenciado en Filosofía

Presenta:

Alan Humberto Avena González

Asesor:

Dr. Jorge Armando Reyes Escobar

Ciudad Universitaria, Ciudad de México, 2019



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

<i>Agradecimientos</i>	v
<i>Obras citadas sobre el cuerpo del texto</i>	vi
INTRODUCCIÓN	1
PRIMER CAPÍTULO	7
i. El ser-en-sí	7
ii. El ser-para-sí	11
iii. El acaecimiento absoluto o el origen de la conciencia	21
iv. Génesis imposible. Totalidad malograda.	27
SEGUNDO CAPÍTULO	31
i. Gardner y los límites de la filosofía sartreana	31
ii. El ser en devenir	44
TERCER CAPÍTULO	56
i. Pensar una naturaleza	57
ii. Devenir sin conciencia	69
CUARTO CAPÍTULO	80
i. Filosofías de lo Absoluto	80
ii. Un Dios fallido	86
CONCLUSIONES	102
<i>Bibliografía</i>	106

Agradecimientos

Comienzo por agradecer a mi asesor, el Dr. Jorge Armando Reyes; de sus observaciones críticas y de su erudición fueron producto gran parte de las decisiones que dieron forma a este trabajo. De la misma manera, agradezco a los miembros de mi sínodo: la Dra. Zaida Olvera, el Dr. Pedro Enrique García, el Dr. Crescenciano Grave y, en especial, a la Dra. Marcela García, a quien no debo únicamente su disposición para discutir detalladamente, previo a su escritura, el argumento de este trabajo, sino también mi primer acercamiento con la obra de Schelling y con muchos de los temas que esta tesis me dio la oportunidad de abordar.

Doy las gracias, también, a la Dra. Miriam Jerade, por sus enseñanzas dentro del aula y por su apoyo afuera de ella, y porque en su seminario de tesis germinó la idea de este ensayo.

A los miembros del efímero club de debate: Zaid, mi primer amigo en la carrera y mi maestro de ajedrez; Hugo, diestro sofista que nunca rehúsa un debate; Adrián, que nos mantuvo a salvo aquella noche en la montaña; Sofi, quien ha sido la anfitriona más generosa; y a mi mejor amiga, Ana, cuya empatía y disciplina son el aliciente constante de mi trabajo y mi carácter.

Lo mismo agradezco a cada una de mis amistades, pero sobre todo a Fanny, Citli, Ray y Roger. A ellos debo mis primeras complicidades intelectuales y la enseñanza de que un amigo es, en realidad, la única posesión loable.

Finalmente, a mis padres, Norma González y Humberto Avena, que han depositado en mí toda su confianza y su cariño, y para con quienes el tamaño de mi deuda es inestimable. A ustedes y a mis hermanos, Airy y Emiliano, dedico este trabajo.

Obras citadas sobre el cuerpo del texto

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling

- IFN:** “Introducción a ideas para una filosofía de la naturaleza” en *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*. Traducido por Arturo Leyte, 69–117. Madrid: Alianza, 1996.
- IPS:** “Introducción al Proyecto de un sistema de filosofía” en *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*. Traducido por Arturo Leyte, 118–74. Madrid: Alianza, 1996.
- IFL:** *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Anthropos, 1989.
- EM:** *Las edades del mundo*. Traducido por Jorge Navarro Pérez. Madrid: Akal, 2002.
- GPS:** *The Grounding of Positive Philosophy*. Traducido por Bruce Matthews. Nueva York: State University of New York Press, 2007.

Jean-Paul Sartre

- DG:** *Diarios de Guerra. Noviembre de 1939 - Marzo de 1940*. Buenos Aires: Losada, 1983.
- SN:** *El Ser y la Nada. Ensayo de ontología fenomenológica*. Traducido por Juan Valmar. Madrid: Alianza, Losada, 1984.
- TE:** *La transcendence de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique*. Edición de Sylvie Le Bon. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1966.

INTRODUCCIÓN

En su artículo titulado “Sartre, Schelling, and onto-theology”, Sebastian Gardner pone de manifiesto una serie de tensiones y contradicciones inherentes a la ontología sartreana, las cuales, de no resarcirse, socavarían su proyecto filosófico al impedirle confrontar dos problemas en apariencia fundamentales: explicar el origen de la conciencia y formular una idea de totalidad. Ante esto, Gardner sugiere que las deficiencias de la filosofía sartreana «sólo pueden resolverse mediante la conversión de la metafísica de Sartre, nominalmente atea, en una onto-teología schellinguiana.»¹ Su propuesta parte de la convicción de que la filosofía de Schelling tiene dentro de sus preocupaciones centrales atender precisamente estas cuestiones que Sartre deja sin resolver. Pero insinúa, además, que la onto-teología de Schelling no violenta las tesis centrales del pensamiento de Sartre, y que aquello que necesariamente tendríamos que desechar de éste, su ateísmo, le es menos esencial de lo que comúnmente se considera. Precisamente por ello, Gardner afirma que la transformación que sugiere llevar a cabo no nos obliga a renunciar a la ontología sartreana, sino únicamente a rectificarla.

La presente tesis podría leerse como una respuesta al artículo de Gardner, no obstante, el objetivo de mi trabajo no se reduce a analizar y confrontar sus argumentos. Mi propósito es asumir los retos que Gardner plantea a la ontología sartreana y verificar, por un lado, si efectivamente las deficiencias señaladas en su ensayo le son imputables, y, por el otro, si es posible atender estas dificultades recurriendo a la onto-teología schellinguiana sin renunciar con ello a los rasgos fundamentales de la filosofía de Sartre. Mi actitud frente a lo sostenido por Gardner, debo adelantar, es ante todo crítica, pues considero que su diagnóstico parte de una serie de inexactitudes en su interpretación de la ontología de Sartre, lo que lo lleva a atribuir un origen equivocado a ambos problemas. Pero aun cuando discrepo con algunas de

¹ Sebastian Gardner, “Sartre, Schelling, and onto-theology”, *Religious Studies* 42, núm. 3 (2006): 260. La traducción es mía, lo mismo con el resto de las citas cuya fuente no esté en español.

sus observaciones, considero sumamente valiosos dos elementos de su trabajo. En primer lugar, la convicción de que el pensamiento de Sartre debe ser comprendido sistemáticamente desde su ontología y no, como es frecuente, abordando de manera aislada sus ideas políticas o morales. Por otro lado, el trabajo de Gardner forma parte de la brevísima literatura que ha conferido atención a la relación entre el pensamiento de Schelling y el de Sartre.² Mi investigación parte del reconocimiento de ambos méritos, por lo que tiene entre sus propósitos contribuir, en la medida de mis posibilidades, a realizar una lectura cuidadosa de la ontología sartreana y establecer los vínculos entre sus preocupaciones y las del pensamiento schellinguiano, las cuales, considero, guardan una relación más estrecha y productiva de lo que puede advertirse en un primer momento. Pero sobre todo, veo en el análisis crítico del trabajo de Gardner una oportunidad para desentrañar la particular naturaleza del pensamiento de ambos autores, pues mucho descubriremos al intentar averiguar si estas dos filosofías, pertenecientes a corrientes en apariencia tan distintas, pueden, en efecto, aportar algo la una a la otra.

De entrada, vincular la filosofía de Sartre con el pensamiento de lo que generalmente es recogido bajo el título de *idealismo alemán* no es en lo absoluto extravagante, por el contrario, resulta sumamente natural si atendemos al hecho de que el pensamiento de Sartre abreva directamente de las discusiones concernientes a la tradición pos-kantiana, o más precisamente, de una interpretación particular de dichas discusiones. No es este el lugar para intentar reconstruir las distintas y muy dispares tradiciones de las que se nutre el pensamiento sartreano, pero, como deja en evidencia el título mismo de *El ser y la nada*,³ una de sus fuentes indiscutibles es precisamente la obra de Hegel. Sin embargo, su cercanía con el pensamiento hegeliano debe verse sobre todo en las preguntas de las que se ocupa, la particular perspectiva con la que las aborda, e inclusive, si se quiere, el lenguaje empleado; en cambio, las coincidencias en cuanto al contenido deben ser al menos matizadas. Como he dicho ya, una de las virtudes del trabajo de Gardner (de sus obras sobre Sartre en general, y no sólo de la

² El mismo Gardner reconoce que, además de su propia obra, sólo el trabajo de Manfred Frank —a cuyos comentarios también hago referencia— ha puesto en diálogo el pensamiento de estos autores.

³ Cfr. Virginia López-Domínguez, “Hegel y Sartre a través de la mediación de Kojève”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 1 (1996): 159. López-Domínguez sostiene que, si bien el título tiene relación con la obra de Heidegger, es sobre todo una referencia a los dos componentes iniciales del sistema Lógico de Hegel.

que aquí nos ocuparemos principalmente) es su revisión del pensamiento de Sartre a la luz, no tanto de su cercanía con Hegel, sino con Fichte y, sobre todo, con Schelling. Es claro que no tendría ningún sentido tratar de enumerar ahora las semejanzas entre el pensamiento de Schelling y el de Sartre, pues eso es algo que sólo estaremos en posición de juzgar hacia el final de este trabajo. No obstante, como tendré oportunidad de mostrar, es justamente en las obras en las que el pensamiento de Schelling se distancia más claramente del de Hegel en donde podemos encontrar mayores cercanías con la filosofía sartreana. Es común reconocer en textos como *Las edades del mundo*, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*, así como en las exposiciones de su filosofía positiva, algunas de las ideas que han hecho merecedor a Schelling de un lugar entre los precursores del existencialismo.⁴ Precisamente en estas últimas —que contienen su crítica más acida a la filosofía Hegel— será en donde hallaremos intuiciones que anticipan planteamientos medulares del pensamiento de Sartre, más allá de lo que puede recogerse bajo el título de *existencialismo*.

Tanto en el caso de Schelling como en el de Sartre, hablar de sus filosofías como dos grandes bloques desarrollados a lo largo de sus carreras de manera continua, sin rupturas ni contradicciones, sería, cuando menos, ingenuo. Los intérpretes de ambos autores suelen fragmentar sus pensamientos en distintas etapas según evolucionan sus preocupaciones y los conceptos con los que construyen sus respectivas propuestas —tómese como ejemplo el periodo fichteano en Schelling o el marxista en Sartre. Y, aun cuando no es mi intención reconstruir estas discusiones ni contribuir a ellas, es necesario que demarque claramente aquello a lo que me he referido en los párrafos anteriores simplemente con los nombres de filosofía sartreana o schellinguiana. Es claro que tratar exhaustivamente la totalidad de las obras producidas por ambos autores sería una tarea sumamente complicada, especialmente si tenemos en mente las dimensiones y la complejidad de ambos corpus. Por ello, en el caso de Sartre, me limitaré al estudio del conjunto de obras que conforman su filosofía temprana, la cual tendría su mejor y más sistemática exposición en *El ser y la nada* (1943). De este periodo haré uso también de dos textos previos que pueden ofrecer elementos adicionales o exposiciones más elocuentes de lo dicho en *El ser y la nada: La trascendencia del ego* (1936) y

⁴ Cfr. Katia Hay, “Existentialism”, en *The Oxford Handbook of German Philosophy in the Nineteenth Century*, 2015, 317–38.

sus *Diarios de guerra* (1939-1940). Dejaré pendiente, por lo tanto, el examen de sus obras posteriores y los progresos o rupturas que se habrían introducido en ellas. Esta limitación no es en lo absoluto irrelevante, pues muchas de las indagaciones que en su periodo temprano permanecen inconclusas o resueltas de manera insatisfactoria serán atendidas con nuevas estrategias en los textos que le suceden. Al propio Gardner podría acusársele de no haber agotado las posibilidades del pensamiento sartreano antes de recurrir a la conversión que nos propone. Por mi parte, si he de justificar el valor de este trabajo a pesar de su falta de exhaustividad, puedo sugerir que será provechoso en la medida en que las conclusiones aquí obtenidas sirvan de horizonte para una futura revisión de los méritos de obras como *Crítica de la razón dialéctica* o *El idiota de la familia*. En lo concerniente al pensamiento de Schelling, como ya he adelantado, me ocuparé sobre todo de las exposiciones tempranas de su filosofía de la naturaleza, particularmente de la introducción que acompaña a *Ideas para una filosofía de la naturaleza*, así como el *Primer bosquejo de un sistema de la filosofía de la naturaleza*⁵. Para el examen de su filosofía positiva me valdré sobre todo de sus lecciones de Berlín, las cuales han sido traducidas al inglés con el título *The Grounding of Positive Philosophy*. Debido a mis diferencias con la interpretación de Gardner, las obras de Schelling que en su trabajo desempeñan un rol central —*Las edades del mundo* e *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*— ocuparán únicamente un lugar secundario en el mío.

La estructura de este trabajo se ceñirá al siguiente orden de exposición. El primer capítulo está dedicado por completo al análisis de los rasgos fundamentales de la ontología de Sartre. Para ello, prestaré principal atención a la descripción de las dos regiones que componen la realidad según Sartre, la del en-sí y la del para-sí. Tras describir ambos modos de ser, pasaré a analizar la relación que guardan entre ellos y la manera en que este vínculo hace patente la necesidad de interrogar por el origen de la conciencia. El capítulo concluye con el examen de los argumentos ofrecidos por Sartre para rechazar dicha pregunta y las razones por las cuales considera imposible concebir una totalidad conformada por las dos regiones ontológicas distinguidas en su obra. El segundo capítulo estará dividido en dos apartados. En el primero de ellos expongo los motivos por los cuales Gardner rechaza los

⁵ Utilizo aquí el título con el que la obra ha sido traducida al inglés (*First Outline of a System of the Philosophy of Nature*), ya que únicamente la introducción a este texto ha sido traducida al español.

argumentos ofrecidos por Sartre para rehusar la pregunta por el origen de la conciencia y la existencia de una totalidad. La segunda mitad del capítulo está dedicada al examen crítico de las observaciones de Gardner y a ofrecer una reinterpretación de los problemas señalados en su ensayo. En dicha sección pretendo demostrar que un análisis cuidadoso de la ontología de Sartre nos lleva a rechazar tanto el origen de los problemas identificados por Gardner como sus consecuencias. En el tercer capítulo del trabajo realizaré una breve exposición de la filosofía de la naturaleza de Schelling, la cual, según intentaré probar, es el ámbito de su filosofía que puede ofrecer intuiciones fructíferas ante las carencias de la ontología de Sartre. La segunda parte del mismo estará dedicado a reflexionar de qué manera los rasgos de una filosofía de la naturaleza podrían integrarse al esquema metafísico sartreano. Por último, dedicaré un cuarto capítulo a indagar el significado que tiene para la filosofía post-kantiana la noción de Absoluto y la posición particular adoptada por Schelling en su filosofía positiva frente a este concepto. Esto nos pondrá en posición de volver sobre la cuestión de si es posible o no constituir una idea de totalidad en la metafísica de Sartre y cuáles son las implicaciones y las motivaciones que subyacen a su posición frente a este tema.

Al analizar críticamente un ensayo en el que se muestran las deficiencias de la metafísica sartreana no pretendo resguardarla en una posición privilegiada que en principio no posee. Muy por el contrario, considero que conducirla hasta sus límites permitirá escudriñar algunas de sus virtudes muchas veces ignoradas, además de ofrecer un pretexto adecuado para una revisión de su filosofía que otorgue el peso merecido a su dimensión ontológica. Esto contribuiría, en el mejor de los casos, a una revaloración de su pensamiento, pues expondría su pertinencia para afrontar problemas actualmente relevantes. Por otro lado, al denunciar el presunto olvido en el que se encuentra un autor, se corre siempre el riesgo de generalizar lo que no ocurre sino entre las publicaciones en una determinada lengua o tradición y en un transcurso de tiempo quizá poco significativo. Lo que podríamos afirmar, en todo caso, sin temor a generalizar de esta manera, es que las disciplinas en las que cada uno de estos autores tiene mayor repercusión hoy en día no son, en principio, las mismas. Mientras que el pensamiento de Schelling ha ganado relevancia en los campos de la estética, la metafísica o la filosofía de la naturaleza, la filosofía de Sartre, por su parte, se mantiene vigente —aunque no precisamente victoriosa— sobre todo en el terreno ético, político y literario. A causa de esta curiosa divergencia es que considero interesante y provechoso el

entrecruzamiento de ambos autores. La revitalizada metafísica schellinguiana podría ayudarnos a encontrar lo que hay de oportuno en la ontología sartreana; a su vez, la aproximación de las ideas de Schelling a la filosofía de Sartre, siempre sugerente en el terreno práctico, nos obligará a medir las consecuencias materiales de un pensamiento aparentemente abstracto e intangible. Por último, debo advertir que, aunque no es difícil verse tentado a enlistar los paralelos, muchas veces sorprendentes, entre los argumentos de un autor — similares, en ocasiones, hasta en las frases empleadas— y los del otro, he procurado que las semejanzas que describo tiendan a establecer lazos significativos entre ambos pensamientos y no se limiten a retratar coincidencias aisladas.

PRIMER CAPÍTULO

Σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος

Píndaro

A grandes rasgos, la ontología de *El ser y la nada* se ocupa de la descripción exhaustiva de dos géneros de existentes radicalmente distintos y el vínculo que éstos guardan entre sí. Dichos modos de ser son precisamente los indicados en el título la obra —el ser y la Nada— y, aunque Sartre se refiere a ellos con diversos epítetos, los reconoceremos sobre todo con los nombres de *en-sí* y *para-sí*. Si deseamos vislumbrar las características fundamentales de la ontología sartreana, será necesario que comencemos por examinar los rasgos que determinan a estos modos de ser y que descubramos qué regiones del mundo son designadas por ellos.

i. El ser-en-sí

En la primera sentencia de su obra, Sartre parece suscribir con entusiasmo una de las principales tesis de lo que llama *el pensamiento moderno*: la reducción de lo existente «a la serie de las apariciones que lo manifiestan.» (SN15) Esta decisión tendría como mérito la supresión de un conjunto de dualidades metafísicas (ser-aparecer, acto-potencia, interior-exterior), o más bien, su reducción a una única dualidad de orden distinto: la de lo finito y lo infinito. Toda manifestación de una entidad es finita en la medida en que no la agota. Pero, a su vez, toda aparición exige ser trascendida hacia la serie infinita de manifestaciones posibles de la cual ella es sólo un elemento. En la totalidad de dicha serie —dado que no podríamos agotarla nunca y que es independiente de nuestra voluntad— reside la realidad e independencia del objeto con respecto a aquél que lo experimenta. Algo es real en la medida en que su ser se distingue del ser de quien lo percibe, «la realidad de esta taza consiste en que está ahí y en que ella *no es yo*.» (SN17) Tenemos entonces una manera de concebir lo real que demanda alteridad e independencia del objeto con respecto a la conciencia; sin embargo, Sartre exige también que la manifestación no oculte su ser *detrás* de sí, a la manera en que el fenómeno kantiano remite al noúmeno que no puede aparecer jamás, pero que fundamenta de su

existencia. El ser del fenómeno debe ser, pues, transfenoménico, indicando con ello que «aunque coextensivo al fenómeno, debe escapar a la condición fenoménica —que consiste en que algo no existe sino en cuanto se revela.» (SN20) Lo anterior deja claro que la totalidad de la serie de manifestaciones de una cosa no puede reducirse a un mero ideal ni debe entenderse tampoco como el producto de una actividad sintética que llevaría a cabo el sujeto que percibe. En la autonomía de dicha totalidad con respecto a la conciencia se juega la realidad del objeto. Con ello evitamos que el ser del fenómeno sea algo que permanezca velado tras lo que aparece, pero no debe creerse tampoco que es él mismo una aparición ni una cualidad oculta del objeto, el ser «es simplemente la condición de todo develamiento.» (SN19)

Debe advertirse que lo que hemos descrito hasta ahora no ha sido sino una noción concreta de realidad que permanece todavía como una cuestión de derecho: si algo es, ha de poder ser trascendido hacia una totalidad de la cual cada una de sus apariciones particulares es indicadora. Pero no hemos corroborado aún que la realidad de los fenómenos esté dada de hecho: nuestro conocimiento de los objetos no puede por sí mismo dar razón de su ser. (SN19) Sería posible disputar todavía si, en efecto, aquello que nos aparece remite a un ser distinto al de la conciencia o si nuestra experiencia no es más que la autoexploración inmanente de nuestra subjetividad; o lo que es lo mismo, no hemos garantizado todavía la realidad del mundo que se nos aparece. Precisamente por ello, Sartre dedica la quinta sección de la introducción a la realización de una prueba mediante la cual pretende mostrar la necesidad con la que el fenómeno implica ese ser transfenoménico del que hemos hablado. A este argumento es a lo que Sartre denomina *prueba ontológica*. El punto de partida es una de las premisas fundamentales de la fenomenología husserliana (heredada, a su vez, de la filosofía de Franz Brentano), la cual declara que la estructura constitutiva de la conciencia es intencional, es decir, que toda conciencia es conciencia de algo. Sartre interpreta esta tesis — influenciado por la lectura de Emmanuel Lévinas⁶— como un postulado ontológico: lo que esta característica indica es que «la conciencia nace apuntando a un ser que no es ella misma.» (SN30) Esto no debe interpretarse, bajo ninguna circunstancia, como si el objeto percibido fuera producto de la conciencia que lo percibe. Si así fuera, no seríamos capaces de distinguir al objeto del ser de la conciencia, a menos que el primero se caracterizara precisamente por

⁶ Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (Nueva York: Routledge, 2000), 359.

no ser. Quedaríamos atrapados en el plano subjetivo sin posibilidad de conferirle al objeto realidad alguna. Ahora bien, si admitimos que la conciencia reclama por naturaleza la existencia de un ser que no es ella misma ¿qué nos obliga a reconocer que su exigencia es satisfecha? El hecho de que «para la conciencia no hay ser fuera de esa obligación precisa de ser intuición revelante de algo; es decir, de un ser trascendente.» (SN31) Es preciso que reconozcamos, pues, que el fenómeno tiene un ser en sí, independiente de la conciencia y al menos tan real como el de ésta, pues de lo contrario la conciencia misma no sería. Mediante esta prueba, Sartre habría derivado la realidad del ser transfenoménico del fenómeno, al que en adelante nos referiremos como ser-en-sí o simplemente como ser. No obstante, con ello no se ha demostrado que el modo de ser de las cosas y el ser de la conciencia sean disímiles, sino simplemente que son independientes el uno del otro. Pero lo que nos interesa señalar es precisamente el hecho de que el ser-en-sí y la conciencia pertenecen a categorías ontológicas diferentes e irreductibles y que, además, el modo de ser de uno y de otro son absolutamente contrapuestos. Para conseguir dicho propósito tendremos profundizar en nuestra caracterización el ser-en-sí, para luego hacer lo mismo con el ser de la conciencia.

Como veremos, poco es lo que puede decirse sobre lo que el en-sí es, y mucho, en cambio, sobre lo que no es. La mayor parte de las características que Sartre describe sobre el ser-en-sí son más bien negativas, es decir, hacen referencia a las estructuras de las que carece y que en cambio la conciencia posee. No debe sorprendernos que no haya mucho que decir sobre él, ya que, como hemos visto, el ser mismo no es un fenómeno, tampoco una cualidad de los entes, sino que el ser es simplemente la condición para toda revelación. ¿Qué nos permite, pues, hablar del ser de los fenómenos? Aunque el ser del fenómeno no se entrega nunca a la conciencia, Sartre reconoce que hay un fenómeno de ser, el cual es «el sentido del ser del existente.» (SN32) El sentido revelado en el fenómeno de ser es genérico y vale para el ser de todo fenómeno. Sartre dice recurrir a dicho fenómeno de ser —del cual tenemos cierta precomprensión a la manera heideggeriana— para enumerar las características del en-sí que señalaremos, pero nos advierte que esta descripción será únicamente provisional y que habrá de modificarse para explicar su relación con el ser de la conciencia. (SN32-3) Lo que haré a continuación será resumir las cualidades positivas e incondicionales del en-sí, aquellas que no requieren que hagamos referencia a la conciencia para describirlas.

En primer lugar, Sartre rechaza que el ser pueda ser creado. No podría ser el producto de una subjetividad, así sea divina, que lo haya hecho emerger *ex nihilo*. Un acto de creación semejante requeriría que algo objetivo existiera de antemano fuera de dicha subjetividad, de tal manera que ésta pudiera representárselo y surgiera entonces en ella la voluntad de crear algo fuera de sí. (SN33) En este argumento está claramente en juego la concepción sartreana de voluntad, según la cual es impensable un Dios voluntarioso. Tal como lo señala en sus *Diarios de guerra*, la voluntad sólo es posible en la medida en que algo se interpone entre la conciencia y sus fines. Un ser al que le basta concebir para crear no encuentra resistencia alguna a través de la cual podría proyectar su voluntad. En un Dios «sus creaciones no se distinguen de sus afectos. Está cautivo de sí mismo y no puede querer nada. La omnipotencia divina equivale a una total servidumbre subjetiva.» (DG45) En resumen, para ser puesto por una conciencia —ya sea divina o finita—, el ser requeriría que ya existiese algo fuera de ella y que, por lo tanto, que de antemano hubiese ser. Pero aun si el ser fuese creado, no sería explicable a partir de su creación ni mantendría dependencia alguna con su creador porque entonces se desvanecería en él. Sin embargo, no debe pensarse tampoco que el ser sea producto de sí mismo, pues para ello requeriría ser anterior a su propio ser y encontrarse además a cierta distancia con respecto a sí. Esta incapacidad de encontrar el fundamento del ser en otro ser o en él mismo es a lo que Sartre llama contingencia. Y, dado que no es tampoco el resultado de una potencia, una posibilidad o de una ley necesaria, el en-sí permanece «increado, sin razón de ser, sin relación alguna con otro ser, el ser-en-sí está de más por toda la eternidad.» (SN36)

Ahora debemos señalar la característica más importante del ser-en-sí, de la cual nos valdremos más adelante para distinguirla del ser de la conciencia y la que será uno de los elementos más importantes a tener en cuenta cuando hayamos de sopesar los alcances de la metafísica sartreana. Esta cualidad es expresada por Sartre mediante la siguiente fórmula: «el ser es lo que es.» (SN36) Para comprender lo que quiere decir con ello será necesario que nos remitamos al comienzo de la segunda parte, aunque no quedará completamente elucidado mientras no opongamos esta imagen a la de la conciencia, la cual se caracteriza precisamente, como veremos, por no ser lo que es. El en-sí es lo que es porque se encuentra en adecuación plena consigo mismo, en una coincidencia de tal género que toda dualidad queda completamente excluida. No puede decirse siquiera que mantiene una relación de inmanencia

consigo, con ello expresaríamos que se encuentra a la mínima distancia posible con respecto a sí, pero a distancia al fin y al cabo. Introducir una escisión de cualquier género en el seno del ser sería equivocado. «El en-sí está pleno de sí mismo, y no cabe imaginar plenitud más total, adecuación más perfecta del contenido al continente: no hay el menor vacío en el ser, la menor fisura por la que pudiera deslizarse la nada.» (SN108) Esto nos obliga a reconocer que el *sí* es un título impropio para el ser, pues con él indicamos una capacidad reflexiva que sólo sería propia de una entidad que es capaz de auto-presenciarse y que está, por ende, escindido en su ser. Si Sartre mantiene no obstante el título inadecuado de en-sí es sólo por referencia a la tradición. Por esta característica diremos también que el ser es mera positividad, ya que «la coincidencia de lo idéntico es la verdadera plenitud de ser, precisamente porque esa coincidencia no se deja lugar a negatividad alguna.» (SN111) Tenemos entonces que el ser simplemente es lo que es y se agota siéndolo. Por ello —y a esto dedicaré especial atención más adelante— el ser no puede devenir otra cosa, ni contener potencialidad alguna, pues ello implicaría una capacidad para dejar de ser lo que es, lo cual está en contra de su naturaleza.

Con lo anterior podemos dar por terminada nuestra caracterización del ser-en-sí. Como he mencionado, la mayor parte de los pasajes que podemos encontrar sobre el en-sí se valen del contraste entre éste y el ser de la conciencia para caracterizarlo, y aunque por ahora he decidido deliberadamente dejar fuera dichos fragmentos, retomaré algunos de ellos más adelante cuando hayamos llegado al problema del origen del para-sí. Ya que nuestro propósito es averiguar de qué manera el ser-en-sí y el ser de la conciencia pertenecen a dos ámbitos contrapuestos de lo real y el modo en que ambos podrían ser reunidos, no obstante, para conformar una totalidad, debemos averiguar ahora cuáles son las características del ser de la conciencia.

ii. El ser-para-sí

La primera descripción de la conciencia como un existente cuyo ser sería distinto al del fenómeno podemos encontrarla en el tercer apartado de la introducción “El cogito prerreflexivo y el ser del ‘percipiere’”. Es claro que la prueba ontológica que hemos analizado anteriormente no sólo no puede ser válida para el ser de la conciencia, cuya existencia presupone, sino que es, además, innecesaria. En concordancia con prácticamente toda filosofía moderna, el pensamiento de Sartre tiene a la conciencia como punto de partida y, en

consecuencia, da por hecho su existencia. Resultaría, por lo demás, ingenuo tratar de objetar la existencia de este ente, pues bastaría traer a cuento la célebre fórmula cartesiana *cogito, ergo sum* para validarlo. No obstante, el hecho de que la conciencia exija un tipo de corroboración especial —o que no requiera ninguna— no nos obliga a admitir que estemos frente a una entidad perteneciente a un género distinto del ser-en-sí, sino que simplemente nos hace reconocer que es un objeto al cual tenemos acceso privilegiado.

Si queremos descubrir lo que hay de peculiar en el ser de la conciencia debemos retomar y ahondar en el análisis de su estructura intencional. Sartre insiste en diversos momentos en que la estructura de la conciencia no solamente refiere inevitablemente a un objeto distinto a ella, sino que además la conciencia se agota en dicho objeto al que se dirige. La conciencia es únicamente ese perpetuo movimiento trascendente hacia algo que no es ella misma. Cuando conduzco, por ejemplo, mi atención a una mesa «todas mis actividades judicativas prácticas, toda mi afectividad del momento, se trascienden, apuntan a la mesa y en ella se absorben.» (SN21) La estructura intencional de la conciencia adelantaba ya —aunque no nos detuvimos entonces a hacerlo notar— una diferencia fundamental entre el ser-en-sí y la conciencia. El primero se encuentra completamente cerrado sobre sí mismo, sin conocer alteridad alguna, mientras que la conciencia, por su parte, no solamente es capaz de ponerse en presencia de algo distinto, sino que se juega su ser en ese movimiento hacia un objeto que no es ella misma. Esto puede expresarse valiéndose de una expresión heideggeriana que Sartre reformula de la siguiente manera: «la conciencia es un ser para el cual en su ser está en cuestión su ser en tanto que este ser implica un ser diferente de él mismo.» (SN31) La conciencia es, en esa medida, insustancial, no es un objeto constituido que *luego* sería afectado por la representación de algo fuera de ella. Tampoco debe pensarse como un recipiente que los fenómenos colmarían. Como apunta Manfred Frank, la auto-transparencia de la autoconciencia, tal como Sartre la caracteriza, es vacía a la manera del *yo pienso* kantiano y no posee siquiera una *hyle* como sostendría Husserl.⁷ En su primera obra publicada, *La trascendencia del ego*, Sartre se había avocado precisamente al destierro del *yo* trascendental husserliano, al cual acusaba de aniquilar la traslucidez de la conciencia, cualidad que, como

⁷ Cfr. Manfred Frank, “Schelling and Sartre on Being and Nothingness”, en *The new Schelling*, ed. Judith Norman y Alistair Welchman, trad. Judith Norman (Nueva York: Continuum, 2004), 156.

veremos, Sartre tratará de preservar a toda costa. Hay, efectivamente, un *yo*, pero él existe como un objeto trascendente para la conciencia que sólo emerge mediante la reflexión y no como el elemento perjudicial que sería *dentro* de ella.

Veamos ahora con mayor detalle cuáles son los elementos que juegan un papel dentro de la estructura intencional del para-sí. Sartre llama *posicional* a la conciencia de algo en tanto que objeto hacia el cual se trasciende. Ella debe ser a la vez, de alguna manera, consciente de sí misma como siendo conciencia de ese objeto. De no ser así, «sería conciencia de esa mesa sin tener conciencia de serlo o, si se prefiere, una conciencia ignorante de sí misma, una conciencia inconsciente, lo que es absurdo. (SN21) Por consiguiente, toda conciencia posicional de un objeto debe ser, al mismo tiempo, conciencia de sí misma de alguna manera. Sin embargo, esto parecería implicar un nuevo problema, pues tendríamos que introducir a su vez una tercera conciencia que fuera consciente de esa conciencia de conciencia, luego una cuarta, etcétera. Pero esta dificultad es solamente aparente, ya que la estructura de la conciencia de segundo orden no es posicional, es decir, la conciencia no es consciente de sí misma como si lo fuera de un objeto, pues ello implicaría escindir a la conciencia mediante la distinción sujeto-objeto. Es además pre-reflexiva, pues no implica que me conozca a mí mismo como siendo consciente de la mesa, aunque dicho conocimiento siempre pueda hacerse presente mediante la reflexión. La conciencia de sí no introduce, pues, ninguna dualidad, debido a que es una «relación inmediata y no cognitiva de ella consigo misma.» (SN22) De ahí que Sartre prefiera llamarla conciencia (de) sí, pues el *de* apunta hacia una distancia inexistente entre la conciencia posicional de objetos y la conciencia que ella tiene de sí misma. La conciencia (de) sí no es una parte ni una cualidad de la conciencia, mucho menos una segunda entidad que habita en ella; sino que ella es «el único modo de existencia posible para una conciencia de algo.» (SN23) El *cogito* prerreflexivo —como Sartre nombra a esta conciencia de segundo orden— es, en cierto sentido, el sustento y la garantía de la conciencia, ella es conciencia de existir y, *en consecuencia*, existe. Por lo anterior es que podemos sostener que la conciencia se determina a sí misma a existir, pero no debemos entender por ello que sea fundamento de su propia existencia (pues ella, al igual que el en-sí, es contingente), sino de su modo de ser, de ahí que Sartre afirme que su existencia implica su esencia. (SN24) Aunque el análisis de esta estructura nos ha permitido vislumbrar algunas características que distinguen al modo de ser de la conciencia del ser-en-sí, queda pendiente averiguar todavía

en qué sentido se le opone. Conseguiremos nuestro propósito si logramos descifrar las razones por las cuales es posible decir de la conciencia que ella *es lo que no es* y que *no es lo que es*, en contraste con la expresión *el ser es lo que es* con la que describíamos al ser en-sí. Podemos decir que existen en *El ser y la nada* dos vías por las cuales podemos aproximarnos a esclarecer dicha fórmula. La primera de ellas es el examen de los fenómenos de mala fe. La segunda es a partir del análisis de lo que Sartre nombra *negatividades (négativités)*. Me inclinaré por esta segunda alternativa, ya que es la que nos conducirá de manera más inmediata a nuestro fin y nos excusa, además, de analizar los elementos de carácter moral⁸ que conlleva el concepto de mala fe.

Así como ocurre que en determinadas circunstancias en nuestra experiencia se devela un ser; es igualmente posible que en ella irrumpa el no-ser. Que se manifieste un no-ser, debe notarse, es distinto al simple hecho de que no aparezca nada en lo absoluto. «Existe una cantidad infinita de realidades que no son sólo objetos de juicio sino experimentadas, combatidas, temidas, etc., por el ser humano y que en su infraestructura están habitadas por la negación como por una condición necesaria de su existencia (...) una pululación de seres ultramundanos que poseen tanta realidad y eficiencia como los demás seres, pero que encierran en sí un no-ser.» (SN57) Lo que Sartre pretende defender es que las manifestaciones del no-ser son experiencias prejudicativas, es decir, no son meras negaciones relativas a una proposición, aunque el no-ser sí es, como veremos, siempre la negación de un ser. Tomemos por caso un fenómeno de destrucción. Pensemos en un navío que se ve repentinamente preso en una tempestad que lo azota hasta vencer su casco y hundirlo. Podemos decir que el barco ha sido destruido, que no existe más. Pero para que la destrucción exista, hace falta «un testigo que pueda retener de alguna manera el pasado y compararlo con el presente en la forma del *ya no*.» (SN44) Esto no quiere decir que la expresión *ya no hay un barco* deba poder ser enunciada o pensada como condición de posibilidad de nuestra experiencia de la destrucción. Las negaciones judicativas no sólo no son necesarias para poder

⁸ No quiero decir con esto que sea conveniente desvincular a la ontología sartreana de los elementos morales de su filosofía. Muy por el contrario, precisamente el concepto de mala fe le permite a Sartre exhibir determinadas estructuras ontológicas a partir del análisis de escenarios éticos. Si decidimos excluir este concepto de nuestra exposición, es únicamente para evitar adentrarnos innecesariamente en un campo al que no podríamos dedicarle el espacio que merecería.

experimentar el no-ser, sino que precisamente los fenómenos de no-ser son el fundamento de los juicios negativos. Debe observarse que para que la destrucción fuera posible hizo falta que hubiera un barco en primer lugar, es decir, que alguien proyectara sobre el mundo límites mediante los cuales los objetos emergen como entes individuales en lo que de otra manera sería una masa de existencia indistinta. Lo que queremos señalar con esto es que nuestra experiencia del no-ser sólo es posible en donde en primer lugar hubo un ser del cual es negación. Ahora bien, que el fenómeno de la destrucción requiera esta doble actividad de un sujeto para existir no quiere decir que sea una mera proyección ilusoria de la conciencia sobre el mundo. La fragilidad y la destrucción, al igual que realidades como la ausencia, la alteridad, etcétera, son eventos absolutos que únicamente puedo corroborar, pero no revertir o modificar a capricho. Lo que sí sostendremos, no obstante, es que dichas realidades llegan al ser mediante un existente que impregna al mundo con la posibilidad de un no-ser.

Para completar nuestra descripción de la noción sartreana de no-ser, nos será útil revisar otra de estas estructuras negativas con la intención de hacer más claro cómo es que el no-ser se presenta siempre como negación de un existente de cuyo ser es dependiente. Así como la destrucción sólo puede ocurrir como negación de una estructura que ha sido previamente individualizada y a la que se le ha conferido un determinado valor, lo mismo ocurre con la ausencia. Cuando sacudo el polvo del sofá no estoy llevando a cabo un acto de destrucción —las partículas en el tapizado simplemente han pasado a tener un orden distinto— de igual manera «la presencia de un simple viandante no puede fundar su ausencia cuando se aleja.» (DG193) La ausencia requiere que exista una unidad anterior, como la de una presencia significativa o la de una espera. Cuando aguardo a que el profesor llegue a la clase y sin embargo no se presenta, mi intuición de su ausencia es tan real e inmediata como lo sería la de su presencia. No sería posible describir acertadamente mi experiencia a través de las cosas que sí están presentes en el aula, pues ellas son únicamente el fondo sobre el cual experimento la ausencia. En contraste, «los juicios que puedo formular luego por entretenimiento, como “Wellington no está en este café; Paul Valéry tampoco está”, etcétera, son puras significaciones abstractas, puras aplicaciones del principio de negación sin fundamento real ni eficacia (...) en estos casos, la relación “no está” es simplemente *pensada*.» (SN46-7)

Ahora que hemos descubierto una serie de experiencias que se constituyen como negación de un ser siendo ellas mismas un no-ser, debemos aclarar todavía cómo es posible la actividad nihilizadora que las hace posibles. Es evidente que el origen de la negación no puede estar en el ser-en-sí, pues lo hemos caracterizado con un modo de ser de cuya entereza y plena positividad no podría emerger una actividad de este género. Pero tampoco podemos concebir una negatividad que se sostiene a sí misma en la existencia. Debe existir un ente capaz de abrigar el ser de las negatidades en su propio ser, un ente que no puede permanecer imperturbado mediante este acto, «el ser por el cual la Nada adviene al mundo debe ser su propia Nada.» (SN58) Lo que queremos decir con esto es que la Nada debe permear y definir la estructura ontológica de ese ente por el cual las negatidades vienen al mundo. Como podrá sospecharse, la conciencia será ese ser por el cual la Nada existe, lo cual podía entreverse cuando decíamos que el no-ser sólo se revelaba en la experiencia una vez que la conciencia lo proyectaba como una posibilidad. Sin embargo, las negatidades no son ellas mismas el origen de la actividad nihilizadora de la conciencia, sino su producto, por lo que debemos averiguar todavía cuál sería la *nihilización originaria* mediante la cual la conciencia se constituye como el fundamento de su propia nada y de las estructuras negativas que forman parte de la realidad. Queda pendiente resolver, en palabras de Sartre, «¿Qué debe ser el hombre en su ser para que por él la nada advenga al ser?» (SN60) En esta manera de formular la pregunta hay implícitos dos presupuestos que debemos traer a la luz. En ella se afirma que la Nada, en la medida en que *adviene al ser*, no está exenta de él. Por otro lado, dado que llega al ser por intermediario de la realidad humana, la Nada no puede sostenerse a sí misma en la existencia. Ambas características son el resultado de lo que Sartre llama *concepción dialéctica de la nada*, la cual convendrá examinar antes de atender finalmente la pregunta.

Como señala Virginia López-Domínguez, la idea sartreana de la nada guarda una estrecha relación con la concepción hegeliana de la misma, no porque se le asemeje, sino porque ha sido edificada en contraste con ésta. A diferencia de Hegel, para quien la nada y el ser son capaces de relacionarse de alguna manera, e inclusive llegan a confundirse, Sartre defiende una caracterización de ambos conceptos según la cual se encuentran perfectamente diferenciados y no es posible reconciliarlos mediante síntesis alguna.⁹ De esta manera,

⁹ Cfr. López-Domínguez, “Hegel y Sartre a través de la mediación de Kojève”, 159, 160.

mientras que para el primero, el ser y el no-ser son «dos componentes complementarios de lo real, al modo de la sombra y la luz», (SN48) Sartre rechaza la contemporaneidad de ambos conceptos. Dicha simultaneidad requeriría que los dos emergiesen a la par y que fuesen además igualmente positivos o negativos, de manera que les fuera posible oponerse. No obstante, «el no-ser no es el contrario del ser: es su contradictorio. Esto implica una posterioridad lógica de la nada respecto del ser, ya que el ser es puesto y negado luego.» (SN50) Esto excluye también la posibilidad de que el no-ser sea una especie de vacío cósmico del cual el ser emergería. El no-ser requiere al ser no solamente como aquello que ha de negar para existir, sino que es también lo que le provee de efectividad. El ser, en cambio, es completamente independiente de la Nada. (SN52) Gardner ve en esta distancia entre la concepción sartreana de la nada con respecto a la de Hegel una clara semejanza con la crítica hecha por Schelling al supuesto hegeliano de que existe una simetría lógica entre el ser y la nada, lo cual le permitiría precisamente echar a andar su *Lógica*.¹⁰

Tras estas consideraciones estamos más cerca de comprender en qué sentido la conciencia es su propia nada, pero debemos añadir todavía un elemento más a nuestra caracterización de la misma. Como decía al comenzar el capítulo, *para-sí* es uno de los títulos que Sartre le confiere a la conciencia y con el que más constantemente se refiere a ella a lo largo de *El ser y la nada*. Con este nombre desea subrayar el hecho de que la conciencia, en contraste con el en-sí —que existe en una adecuación plena consigo mismo— la conciencia carece de semejante adecuación. Que la naturaleza de la conciencia sea para-sí equivale a afirmar que tiene la capacidad de volverse sobre sí y ponerse ante sí, cualidad que implica un distanciamiento con respecto a su ser. «La presencia del ser ante sí mismo implica un despegue del ser con respecto a sí (...) supone que en el seno del ser se ha deslizado una fisura impalpable.» (SN111) Pero hemos afirmado también que no es posible introducir sin más una escisión en la estructura de la conciencia, pues ello implicaría opacar su espontaneidad y sustancializarla, equivaldría a poner en ella algo de lo cual no sería conciencia. El para-sí exige, pues, una fisura que se exprese como nihilización de lo idéntico, pero que a su vez no le impida conservar su entera transparencia. «El ser de la conciencia en tanto que conciencia consiste en existir *a distancia de sí* como presencia a sí, y esa distancia nula que el ser lleva en

¹⁰ Cfr. Gardner, “Sartre, Schelling, and onto-theology”, 256.

su ser es la Nada.» (SN112) La Nada emerge entonces a la par que la realidad humana, pero no como si ésta le confiriese ser a algo fuera de ella: la conciencia es su propia Nada en tanto que su existencia como ser-para-sí depende del acto nihilizador mediante el cual logra constituirse como presencia ante sí. Es precisamente esta Nada que atraviesa la conciencia lo que impide que el para-sí coincida con su ser a la manera del en-sí; es ella también el fundamento de la libertad humana, en cuya descripción no podremos ahondar aquí.

Algo que debemos advertir ahora, con tal de iluminar aún más las características del modo de ser de la conciencia, es que el para-sí no es *sí*. El *para* es ciertamente indicación de un movimiento hacia el *sí*, pero dicho movimiento es siempre una tendencia, un proyecto que no ha de realizar nunca. El *sí* es precisamente aquello de lo que la conciencia carece y que, de obtenerlo, la haría perderse a sí misma como conciencia para volverse en-sí. Pero ese *sí* no permanece como una mera carencia irreal, el *sí* del para-sí tiene realidad, pero de un carácter ambivalente, al igual que la realidad de los valores, la cual oscila entre la mera idealidad y la realidad concreta. Al igual que el valor «parece imposible de captar si se lo toma como ser, se corre el riesgo de desconocer totalmente su irrealidad y hacer de él, como los sociólogos, una exigencia de hecho como entre otros hechos (...) Pero a la inversa, si no se tienen ojos sino para la idealidad de los valores, se les quitará el ser; y, faltos de ser, se desmoronan.» (SN126) Y si el *sí* comporta la forma de ser de los valores, es precisamente porque él es valor supremo del para-sí, el objeto que determina en todo momento ese *trascenderse hacia* que es la conciencia. Y, mediante ese movimiento hacia aquello de lo que carece, el para-sí se determina a existir como conciencia. Por ello, Sartre afirma que el para-sí es en su ser fracaso, pues es responsable de sí mismo en la medida en que él niega el sí del que carece; en otras palabras, es fracaso «porque no es fundamento *sino* de sí-mismo en tanto que nada.» (SN122) La carencia gracias a la cual la conciencia es conciencia no es una propiedad del para-sí entre otras, sino que ésta se define precisamente como *no siendo* aquello de lo que carece. La naturaleza de esta carencia quedará todavía más clara cuando pasemos a describir la relación específica que guardan la conciencia con el ser-en-sí, pero con lo que hemos analizado hasta ahora podemos ya dar cuenta de la naturaleza voluntariosa de la conciencia, cosa que le habíamos negado al en-sí. Cuando hablábamos de la concepción sartreana de la voluntad, decíamos que ésta requería de un obstáculo entre el sujeto volente y aquello que desea poseer: la conciencia tiene voluntad porque entre la nada que ella es y el ser hacia el cual se trasciende

(su *sz*) se interpone precisamente el mundo. «La carencia bajo su aspecto positivo es *deseo*. O si se prefiere voluntad.» (DG237)

Dada nuestra caracterización de la conciencia como un no-ser, podríamos preguntarnos ¿cómo es que, sin embargo, existe? Esto equivale a interrogar por el fundamento del ser del para-sí. Hemos dicho ya que la conciencia es su fundamento en tanto que Nada, o lo que es lo mismo, que es responsable de su modo de ser, mas no de su ser. Pero sosteníamos también que el no-ser, aún en su carácter de contradictorio del ser, tiene que ser: «el para-sí es nihilización; pero a título de nihilización, *es*.» (SN642) Por un lado nos encontramos ante la necesidad de conferirle realidad a la conciencia, pero por otro, a conservar su modo de ser que consiste precisamente en no-ser. Como señala con cierta ironía Vincent Descombes «si fuera cierta la afirmación de que “la nada no es”, el título del libro de Sartre sería absurdo. Si la nada no es absolutamente nada, su nulidad nada añade al ser.»¹¹ Lo que Sartre nos dice al respecto es que, si bien la Nada no es, «la Nada “*es sida*”; la Nada no se nihiliza, la Nada es “nihilizada”». (SN58) Es decir, es, pero toma su ser prestado y en ese sentido es transitivo. Esto se anunciaba cuando decíamos que la conciencia era un ente cuyo ser está en cuestión porque depende de un ser que no es ella misma. Para volver inteligible esta descripción de la conciencia como un no-ser que sin embargo es, Manfred Frank sugiere recurrir precisamente a Schelling. En su ensayo “Schelling and Sartre on being and nothingness”, Frank trae a cuento un fragmento de la *Presentación del empirismo filosófico*, lectura en la que Schelling se vale de los términos griegos $\mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$ y $\omicron\kappa\ \acute{\omicron}\nu$ para distinguir entre dos maneras de no ser. El primero de los términos niega de un ser un *estado* o una *posición* particular. Cuando afirmamos que algo no es un ser en este sentido «sólo significa que no es un ser en un sentido más elevado y preminente; no significa que algo no sea en lo absoluto un ser.»¹² En cambio, al utilizar el término $\omicron\kappa\ \acute{\omicron}\nu$ no se niega únicamente un estado actual del ente, sino su existencia en general e incluso su posibilidad. Habiendo distinguido entre estos dos sentidos, podemos decir que a la conciencia le corresponde precisamente el primero. ¿Qué es, específicamente, aquello que el para-sí no es? un ser-en-sí: «el sujeto es nada

¹¹ Vincent Descombes, *Lo mismo y lo otro*, trad. Elena Benarroch (Madrid: Cátedra, 1988), 74.

¹² Schelling, *Presentación del empirismo filosófico*, apud Frank, “Schelling and Sartre on Being and Nothingness”, 160.

comparado con el en-sí; pero no es tan una nada que no *sea* en un sentido particular.»¹³ Pero la ayuda que Schelling puede proveernos no se limita a esta aclaración conceptual, sino que, valiéndose él mismo de ella, realiza afirmaciones increíblemente similares a las de Sartre con respecto al sujeto. En una obra posterior nos dice: «un sujeto no puede al mismo tiempo *ser* un ser, en la medida en que es puesto como teniendo una deficiencia, pero carece únicamente de una *especie* particular de ser, no del ser en general, pues ¿cómo podría algo que es un completo no-ser ser a su vez sujeto? (...) con una especie, el ser es sólo *en sí* y con el otro es *fuera* de sí.»¹⁴ Esto nos ha permitido esclarecer la naturaleza del ser de la conciencia a la vez que establecer algunos vínculos entre el pensamiento de Sartre y el de Schelling en los cuales profundizaremos más adelante.

Finalmente estamos en posición de comprender a qué nos referíamos cuando sosteníamos que la conciencia *es lo que no es y no es lo que es*: ella sólo es su ser a título de derecho, como lo que sería si lograra hacerse con aquello de lo que carece; carencia que, paradójicamente, la mantiene en su modo de ser como conciencia. No será sino hasta el último capítulo de este trabajo en donde podremos examinar con mayor detalle el significado y las consecuencias de esta forma particular de concebir a la conciencia. Lo que, no obstante, valdría la pena subrayar desde ahora, es el hecho de que, precisamente como resultado de esta caracterización insustancial de la conciencia, queda completamente excluida la posibilidad de entender la propuesta sartreana como dualista. Como señala Hazel E. Barnes, no debemos cometer el error de hipostasiar al para-sí y concebirlo como una entidad concreta que piensa o es consciente. Su modo de existencia es el de la actividad, y en esa medida es un *hacer* y no un *ser*.¹⁵ Podrá señalarse el hecho de que concebir de esta manera a la conciencia, nos obliga a preguntar ¿quién o qué realiza la actividad que la conciencia es? para poder responder a esta pregunta necesitamos esclarecer finalmente la relación que guardan el ser-en-sí y el para-sí, lo que nos permitirá, además, juzgar los alcances de la filosofía de Sartre cuando se trata de conciliar a ambos modos de ser bajo una idea de totalidad. A esta pregunta nos dedicaremos a continuación y, a su vez, trataremos de descubrir el carácter y, si las hay, las motivaciones

¹³ Schelling, SW II/I, *apud Ibid.*, 160.

¹⁴ *Ibid.*, 162.

¹⁵ Cfr. Hazel E. Barnes, "Sartre's ontology: The revealing and making of being", en *The Cambridge Companion to Sartre*, ed. Christina Howells (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 17.

de la nihilización originaria por medio de la cual la conciencia adviene a la existencia. Es necesario que nos volvamos completamente sobre esta cuestión, pues sólo así conseguiremos juzgar si la respuesta que Sartre nos ofrece es o no satisfactoria. Además, dicho problema nos permitirá esclarecer finalmente la relación que guardan el

iii. El acaecimiento absoluto o el origen de la conciencia

Ha llegado el momento de establecer el vínculo entre las dos regiones de ser que hemos descrito en los apartados anteriores, las cuales examinábamos deliberadamente como dos ámbitos sin relación con la intención de destacar la irreductibilidad de cada género de ser. Ahora es necesario que los pongamos en relación con el propósito de comprender cuál es el vínculo específico que guarda el uno con el otro y averiguar cómo podrían ser reunidos bajo un sentido más general de ser. Dada la caracterización que habíamos hecho del ser-en-sí, la totalidad de lo real, previo a la aparición de la conciencia, no podría estar constituida más que por una *masa* de ser plena y enteramente positiva, pues es el único modo de ser que le corresponde. No cabe en él alteridad, oposición ni negatividad alguna. El evento mediante el cual la conciencia se constituye como presencia ante sí debe llevar a cabo una transformación radical en el mundo, de tal manera que la nada pase a formar parte de lo real, al igual que las estructuras que de ella emanan. Si hemos dicho que la nada ocurre siempre como la negación del ser, aquello que se nihiliza para constituirle no puede ser, evidentemente, otra cosa que el ser-en-sí. Más específicamente, Sartre describe la aparición de la conciencia como el resultado de una descompresión que ocurre en el seno del ser, mediante la cual anula su identidad originaria y entonces deviene para-sí. «Este acto perpetuo por el cual el en-sí se degrada en presencia a sí es lo que llamaremos acto ontológico.» (SN113) Lo que no debe pensarse —y ello se advierte en el título de *acto perpetuo*— es que dicha nihilización ocurre una vez y para siempre, sino que ha de comprenderse como una actividad constante cuya realización *es* el para-sí. Ahora podríamos responder a la pregunta ¿qué es el en-sí en relación al para-sí? Aquello que éste nihiliza para constituirse como conciencia. Pero si preguntáramos, a la inversa, ¿qué es la conciencia para el en-sí? Sólo podríamos responder por ahora que es una transformación radical que *le sucede*, pero no estamos en posición de explicar cuál es la causa de dicha metamorfosis ni cómo es posible que acontezca. Antes de indagar si podemos complacernos con lo que Sartre tiene que decir al respecto, es necesario que expongamos otra

dimensión de la emergencia del para-sí de la que no hemos hablado hasta ahora: el surgimiento de la conciencia es el surgimiento del mundo.

Efectivamente, previo a la aparición del para-sí, la totalidad de lo real que conforma el ser-en-sí no puede ser llamado mundo. Ni siquiera podríamos llamarla, como veremos, una totalidad en sentido estricto. «Desde la irrupción del para-sí en el en-sí, el en-sí se *humaniza* y se *mundaniza*.» (DG219) Lo que está implicado en ello es que la emergencia de la conciencia efectúa una transformación radical en el seno del ser: «ese trastorno es el mundo.» (SN639) Podríamos definirlo como la totalidad sintética de aquello ante lo cual la conciencia se constituye como *presencia a*. Aclarémoslo. Habíamos dicho anteriormente que para que existiera un objeto, y tomábamos por caso un barco, era necesario que la conciencia perfilara límites sobre lo que de otra manera sería una *masa* indiferenciada de ser¹⁶; pero más fundamentalmente, es necesario que el para-sí se constituya como *no siendo* aquello que experimenta. «La cosa es, antes de toda comparación, antes de toda construcción, lo que está presente a la conciencia como *no siendo* conciencia.» (SN204) Ahora bien, para Sartre, la totalidad es una relación entre los términos de una multiplicidad, es decir, requiere que en principio que existan individualidades para poder entonces establecer entre ellas el vínculo que las constituye como totalidad. Pero no debe pensarse por ello que la totalidad que constituye al mundo es el resultado de una actividad que la conciencia realizaría con posterioridad a la experimentación de los objetos particulares, pues con ello condenaríamos al mundo a no ser más que la colección, cada vez más grande, de los elementos que la conciencia ha conseguido conocer hasta un determinado momento. La presentificación de la conciencia ante cada uno de los *estos* particulares ocurre siempre sobre un fondo de totalidad sobre el cual cada uno de ellos se destaca y en el cual siempre estará en riesgo de desvanecerse nuevamente. De ahí «el carácter ambiguo del *mundo*, que se devela a la vez como totalidad sintética y como colección puramente aditiva de todos los “estos”.» (SN213) Para ilustrar de manera distinta la relación específica que la conciencia guarda con el mundo podemos recurrir a la peculiar noción de *contacto* que Sartre utiliza en sus *Diarios de Guerra*. Veamos: «Cuando

¹⁶ Al respecto podemos encontrar el siguiente pasaje en sus Diarios: «Antes de la libertad, el mundo es una plenitud que es lo que es, una comida espesa. Después de la libertad, hay cosas diferenciadas, porque la libertad ha introducido la negación. Y la negación sólo puede introducirse en el mundo a través de la libertad porque la libertad está enteramente transitada por la Nada» (DG139)

digo de la mesa que *toca* la pared, no quiero dar a entender que está *al lado* de la pared, ni siquiera lo más cerca posible de ella, ni siquiera separada por una distancia infinitesimal. Entiendo por *contacto* una relación íntima de ser entre dos objetos (...) Quiero mantener la separación total de las dos individualidades. El contacto no es fusión.» (DG185) Esto recuerda a la relación que describíamos en el segundo apartado entre el *cogito* prerreflexivo y la conciencia posicional. Efectivamente, ellas se encontraban reunidas de manera indisoluble pero salvaguardando, no obstante, su individualidad, estaban, decíamos, separadas por una Nada. En un sentido semejante, pero no completamente idéntico, podemos afirmar que la conciencia se encuentra en contacto con el mundo. La diferencia radica en que el para-sí no es un *algo* sustancial a la manera de la mesa o la pared. La razón por la que no puede haber distancia entre el para-sí y el mundo es porque la conciencia es la negación de la distancia. La Nada que lo separa de la totalidad es ella misma. (DG186) La conciencia hace que *haya* un mundo para luego determinarse a no serlo. De esta manera se condena a no ser sino nada, pues «no hay, fuera del en-sí, *nada*, sino un reflejo de esa nada (...) el para-sí no es sino el vacío sobre el que se destaca el en-sí.» (SN206-7)

El hecho de que la aparición de la conciencia anuncie tal metamorfosis en el seno del ser deja entrever que con ella se introducen toda una serie de nuevas estructuras que pasan a conformar el conjunto de lo real. Tal es el caso de la libertad, los valores, la temporalidad, la negatidades que antes describíamos, etcétera, todos ellos fundamentales para la comprensión del sistema sartreano y a los que dedicara exámenes detallados en esta misma obra pero que, no obstante, queda fuera de nuestras pretensiones exponer. Lo que no debe perderse de vista en ningún momento —aunque todo ello nos lo anunciaba nuestra caracterización del en-sí— es que estos elementos no pueden anteceder a la conciencia: no le preceden la libertad, ni la moral, ni el tiempo. Esto quiere decir que no podemos buscar en ellos la respuesta a la pregunta que tratábamos de responder. El acaecimiento del para-sí no es el resultado de un acto de libertad, ni de la realización de un bien o de un desarrollo inevitable del en-sí que requiriese del transcurso del tiempo. Cuando plateamos la pregunta por el origen de la conciencia, planteamos la pregunta por el origen del mundo y sus elementos, y no podemos recurrir a ellos para explicarla.

Pero entonces ¿qué posible *motivación* podría haber en el en-sí que propiciara semejante descompresión? ¿No habíamos dicho precisamente que él era plena positividad y

que no cabía en su ser la menor fisura por la cual pudiera penetrar la Nada? Sartre había advertido anteriormente que toda posibilidad o potencialidad hace su aparición en el mundo mediante la conciencia —a la manera en que lo hace la Nada— por lo que no podríamos sostener que en el ser residía la conciencia como una potencia: «el en-sí es en acto.» (SN131) La razón por la cual el ser no tiene posibles es porque éstos se expresan como opción sobre el ser; son propios de un ente que es lo que es a la manera de una opción, es decir, del para-sí. La potencia es capacidad para ser aquello que todavía no se es, implica que existe un estado o un objeto del cual se carece y hacia el cual podemos proyectarnos como posibilidad. Aunque Sartre reconoce que existen también posibilidades de otro género, tal como las nubes *tienen* la posibilidad de llover, estos casos son análogos a las negatidades sólo existen en la medida en que la conciencia las proyecta en el mundo. «Esas nubes no pueden mudarse en lluvia si yo no las trasciendo hacia la lluvia.» (SN131) Pero, tal como sucedía con la distancia o la destrucción, no debemos reducir las posibilidades a ser puras meras entidades subjetivas, pues son componentes reales e irreductibles de lo existente. Como podemos observar, ninguna de estas dos estructuras puede ser el fundamento del movimiento por el cual el ser-en-sí se *corrompe* para devenir para-sí. El ser no puede ser su propia posibilidad porque, como vimos, ello implicaría que carece de algo, lo cual no sucede. Tampoco puede explicarse como el resultado de la actividad de la conciencia, pues ello significaría que el para-sí emerge como el resultado de la actividad del para-sí, lo cual es absurdo. Nos encontramos, pues, ante un problema para el cual no se vislumbra solución alguna. En efecto, el en-sí parece estar condenado a la inmovilidad eterna a la manera en la que lo está la naturaleza bajo la descripción de los megáricos, para quienes no hay potencia sino en la medida en que se actúa. Hemos visto que Sartre describe al ser como sólo siendo capaz de perpetuarse en su plenitud, sin potencias o capacidades, por lo que valdría decir de él lo que Aristóteles afirma sobre la tesis megárica:

Si lo que está privado de potencia es incapaz, lo que no se ha generado será incapaz de generarse, y errará quien afirme que existe o existirá lo que es incapaz de generarse (esto, en efecto, significa “incapaz”). Estas teorías suprimen, por consiguiente, el movimiento y la generación. Y es que el que está de pie estará

siempre de pie, y que está sentado, sentado, puesto que es imposible que se ponga de pie el que es incapaz de ponerse de pie.¹⁷

La solución que Sartre nos ofrece parte de una de las cualidades del en-sí que señalábamos en el primer apartado: su contingencia. Decíamos que el ser es contingente porque su existencia no puede derivarse de otro existente ni de una ley necesaria. La contingencia del en-sí nos obliga a reconocer que el ser existe sin que algo externo a él lo fundamente. Esto es a lo que Sartre denomina *gratuidad*. (DG118) También afirmamos que no puede ser causa de sí porque ello conllevaría anterioridad y un distanciamiento con respecto a sí mismo. Esta condición *padecida* por el en-sí es la razón por la cual el ser lleva a cabo un movimiento mediante el cual pretende reasumirse y convertirse en causa de sí. «El ser es y no puede sino ser. Pero la posibilidad propia del ser es la que se revela en el acto sacrificial que lo nihiliza: el para-sí es el en-sí que se pierde como en-sí para fundarse como conciencia.»¹⁸ (SN115) El acaecimiento absoluto o el origen de la conciencia es entonces el resultado del esfuerzo llevado a cabo por el en-sí para deshacerse de su contingencia. Pero en dicha tentativa —como es evidente según la descripción del para-sí— el ser no consigue sino ser su propio fundamento en tanto que Nada.

Esto nos permite completar la caracterización que hacíamos antes del para-sí como un ser cuya estructura fundamental es la de la carencia. Cuando decíamos que el ser de la conciencia se define por aquello de lo que carece, el ser del cual está desprovisto es precisamente su en-sí. El en-sí es aquello de lo que el para-sí huye para constituirse como conciencia a la vez que aquello hacia lo cual se dirige en su huida. Esto queda perfectamente ilustrado mediante la imagen del perseguidor-perseguido a la que recurre Sartre: «El para-sí intenta escapar a su existencia de hecho, es decir, a su ser ahí, como en-sí del cual no es en modo alguno el fundamento, y que esa huida se produce hacia un porvenir imposible y siempre perseguido en que el para-sí sería en-sí-para-sí, es decir, un en-sí que fuera por sí mismo su propio fundamento (...) El para-sí es un perseguidor-perseguido.» (SN387) No debe pensarse por ello que la conciencia sea un estadio por el que ha de atravesar el en-sí en

¹⁷ Aristóteles, *Metafísica*, trad. Tomás Calvo Martínez (Madrid: Gredos, 2011), 303, 304. (1047a11-17)

¹⁸ Compárese este pasaje con el siguiente de Schelling: «quién podría decir, por ejemplo, que el puro *sujeto* del ser no es él mismo un ser, sin admitir en cambio que precisamente esta es la primera posibilidad del ser, a saber, ser un sujeto.» citado en Frank, “Schelling and Sartre on Being and Nothingness”, 162.

la realización de su proyecto, que culminaría al convertirse en causa de sí. El para-sí «no es un progreso ascendente hacia la dignidad de *causa sui*, sino un flujo de superficie cuyo origen es, al contrario, la imposibilidad de serlo.» (SN641) Otra equivocación que evitaremos cometer es la de ver en estas descripciones una mera caracterización psicológica de la conciencia. Aunque Sartre describe algunos fenómenos prácticos en los que estas estructuras se ponen en juego —tal como lo son el ideal del amor o el deseo de posesión o de conocimiento—¹⁹ éstas son sólo proyectos de la realidad humana que, aunque fundamentales, no son determinantes, y siempre pueden transformarse en proyectos distintos.²⁰

¿Podemos contentarnos con esta manera de dar cuenta del origen de la conciencia? Es evidente que no. Esta explicación arrastra consigo una serie de obstáculos y contradicciones imposibles de solucionar. Sartre ha realizado una descripción parmenídea del en-sí de tal género que aun si concediéramos que es posible atribuir el proyecto de ser *causa sui*, no nos explicaríamos cómo podría llevarlo a cabo desde la inmovilidad absoluta en la que se encuentra. De cualquier manera, la atribución de dicho proyecto al en-sí es una idea desagradable para la ontología de Sartre, quien, en palabras de Descombes, se ve obligado a considerar «una única posibilidad filosófica (que precisamente quiere evitar), la de un panteísmo metafísico que describiría el nacimiento de la humanidad en el planeta terrestre como el medio que utilizaría el Universo deseoso de percibirse a sí mismo, ofreciéndose, con la especie humana, el espejo (*speculum*) de su reflexión.»²¹ Además, conceder tal cosa es consentir una contradicción flagrante en el modo de ser del en-sí y el propio Sartre lo reconoce. «Para ser proyecto de fundarse *a sí mismo*, sería menester que el en-sí fuera originariamente presencia ante sí, es decir, que fuera ya conciencia.» (SN641-2) Tal parece ser que nos encontramos frente a una dificultad que dejaría en aporía a la ontología sartreana; pero que no logremos derivar la conciencia del en-sí sólo puede ser un problema si suponemos

¹⁹ Efectivamente, para Sartre el amor es «el esfuerzo de la realidad humana para ser el fundamento de sí en otro.»; mientras que «el objeto poseído, símbolo en-sí del para-sí, es para el para-sí, simbólicamente el mundo.»; la voluntad de conocer, por su parte, es el deseo de poseer el mundo como totalidad metafísica. (DG255)

²⁰ Cfr. Daniel L. Tate, “‘Unappropriable’ Freedom: Sartre, Sartre and the Question of Authenticity — a Response to Karsten Harries”, *Sartre Studies International* 10, núm. 1 (2015): 41.

²¹ Descombes, *Lo mismo y lo otro*, 78.

que la ontología tiene entre de sus tareas explicar dicho acontecimiento, lo cual Sartre no parece admitir.

iv. Génesis imposible. Totalidad malograda.

Como he mencionado, Sartre es consciente de los inconvenientes a los que se enfrenta su sistema al tratar de responder a la pregunta por el origen de la conciencia, pero no se detiene a reconocerlo ni a reflexionar sobre ello sino hasta la conclusión de *El ser y la nada*. Para comprender el aparente menosprecio de Sartre a lo que parece ser una cuestión crucial, debemos acudir a la distinción que establece entre ontología y metafísica. La metafísica, nos dice, es a la ontología lo que la historia a la sociología. «Llamamos metafísico, en efecto, el estudio de los procesos individuales que ha dado nacimiento a *este* mundo como totalidad concreta y singular.» (SN640) La ontología se limitaría entonces a dar cuenta del mundo tal como se encuentra constituido, sin preguntarse por las causas que lo han llevado a conformarse de tal manera, ni si su descripción representa un estado de cosas que ha de transformarse ulteriormente. Lo que es un hecho incontrovertible para la ontología sartreana es que la conciencia es proyecto perpetuo de fundarse a sí mismo, pero «nada permite afirmar, desde el plano ontológico, que la significación de la nihilización del en-sí en para-sí sería, desde el origen y en el seno mismo den en-sí, el proyecto de ser causa de sí.» (SN641) Por lo que los pasajes que hemos analizado en el apartado anterior no deben tomarse como un intento de resolver el problema del origen de la conciencia, sino que tenían como propósito la descripción de la relación específica de la conciencia con el en-sí. Otra característica de la metafísica es que se ocupa de los porqués, por lo que sería de su competencia y no de la ontología responder a la pregunta «¿por qué el para-sí surge a partir del ser?» (SN640)

Ahora bien, que Sartre decida acotar las ambiciones de su obra al campo de la ontología no implica que una investigación de carácter metafísico carezca de legitimidad. «El para-sí, en efecto, es tal que tiene el derecho de volverse sobre su propio origen. El ser por el cual el porqué llega al ser tiene derecho a plantearse su propio porqué». (SN640) No obstante, es evidente que las preguntas metafísicas desempeñan, según Sartre, un papel secundario en la indagación filosófica. En los *Diarios de guerra* señalaba: «Las angustias ante la Nada del Mundo, ante los orígenes de lo existente son derivadas y secundarias. Son problemas que aparecen iluminados por la libertad. El mundo en sí mismo *es* y no puede no ser. Su carácter

de *hecho* no permite deducirlo, ni suponerle un *antes*. Sólo la incidencia de la libertad sobre las cosas plantea el origen del mundo.» (DG140) De acuerdo con lo anterior, la pregunta por el origen del mundo —que es, como hemos visto, la pregunta por el origen del para-sí— tendría una relevancia menor según la situación existencial que motiva a la indagación filosófica. Nos interesamos primero por la naturaleza de nuestro ser y sólo luego interrogarnos por su origen. Pero por otro lado, los resultados de toda investigación metafísica están destinados a permanecer como meras hipótesis: «no podemos lograr ni una verificación ni una refutación ulterior de las misma. Lo que constituirá su *validez* será sólo el que nos den la posibilidad de unificar los datos de la ontología.» (SN642) La metafísica se encuentra además con otro problema. Aunque Sartre le ha conferido la tarea, en analogía con la historia, de describir los procesos mediante los cuales la realidad es tal como es, su narración no puede, más que metafóricamente, ser temporal, pues hemos señalado que el tiempo no aparece sino hasta que la conciencia ha emergido. Esto nos obliga a preguntarnos qué sentido tiene defender el derecho a indagar el origen del para-sí cuando se nos despoja de las herramientas necesarias para llevar la tarea a cabo. No obstante, Sartre no podría desechar sin más la pregunta por el acaecimiento de la conciencia. Aun admitiendo que los pasajes que analizábamos anteriormente sobre el acaecimiento absoluto no tenían la intención de describir un evento ocurrido en un momento determinado, sino que Sartre se veía orillado a utilizar un lenguaje temporal,²² la descripción misma del para-sí nos obliga a reconocer que la conciencia advino al ser en algún *momento*. Efectivamente, en la medida en que afirma que

²² Este lenguaje temporal utilizado por Sartre para referirse a la emergencia del para-sí tiene además, como hace notar Gardner, claras connotaciones teológicas. En diversos pasajes Sartre habla del para-sí como un defecto o una enfermedad del ser, incluso llega a referirse a su surgimiento como una caída. (642) Lo cual nos invita a pensar en la conciencia como una condena a la que fuera sometida el ser. Pero como el propio Gardner advierte, esto no quiere decir que Sartre esté suscribiendo tácitamente las ideas de la tradición bíblica; por el contrario, su intención es valerse de estas figuras para traducirlas a un lenguaje fenomenológico sin perder de vista la tradición con la que discute. Gardner, “Sartre, Schelling, and onto-theology”, 254. Otras observaciones sobre las referencias bíblicas y teológicas en *El ser y la nada* pueden encontrarse en Karsten Harries, “Sartre and the Spirit of Revenge”, *Sartre Studies International* 10, núm. 1 (2004): 25–38. Harris, haciendo una lectura casi literal de estos pasajes, sí ve en ellos la asimilación de ciertos valores cristianos en la filosofía de Sartre.

la Nada se constituye siempre como negación de un ser, no le queda más que conceder que la conciencia acontece con posterioridad.

Existe además un segundo problema al que se enfrenta la ontología de *El ser y la nada*. Si tenemos, por un lado, a la conciencia como un ser que es su propia Nada, y por el otro al en-sí en cuyo modo de ser no hay nada de negativo ¿cómo podremos reunir ambas regiones bajo un título más general de ser? ¿Qué hay de común entre el ser y la Nada? Lo que buscamos es, efectivamente, una imagen de lo real como totalidad. Para diferenciar esta totalidad que perseguimos ahora de aquella a la que nos referíamos cuando hablábamos del mundo, Sartre se vale de la distinción entre los términos griegos τὸ πᾶν y τὸ ὅλον. τὸ πᾶν hace referencia a la «realidad cósmica», es decir, se correspondería con el conjunto de lo en-sí. Por su parte τὸ ὅλον sería una totalidad constituida por dicha realidad cósmica más la nada sobre la que se destaca, que es, por supuesto, el para-sí. (SN642) Si tratamos de afirmar que, en efecto, este segundo género de totalidad es concebible, no encontraremos con una serie de obstáculos. Recordemos que a la conciencia le habíamos atribuido un ser que únicamente *toma prestado* y que, en consecuencia, permanecía siendo un no-ser. Aun si tratásemos de reformular las características del para-sí de tal manera que éstas no tuvieran que expresarse de manera negativa, hemos probado que su esencia es opuesta a la del en-sí y en esa medida no puede reducirse a éste, por lo que permanecerá abierta la pregunta sobre como reunir bajo una misma denominación a dos modos de ser absolutamente heterogéneos.

Si deseamos averiguar si, efectivamente, el en-sí y la conciencia pueden reunirse bajo un mismo término y constituir un todo, sería sensato decidir primeramente a qué especie de vínculo nos es dado llamar *totalidad*. El propósito de dicho criterio sería evitar una reunión trivial de los términos en cuestión, por ejemplo, llamar totalidad a lo que no es sino una síntesis meramente aditiva y contingente. Por ello, Sartre reclama que, para que haya una totalidad real, «es preciso que la diversidad de sus estructuras sea mantenida en una síntesis unitaria, de suerte que cada una de ellas, considerada aparte, no sea sino una abstracción.» (SN643) Decir que algo es una abstracción es afirmar que no tiene una existencia independiente del objeto concreto del que se extrae. Esto es lo que ocurre con el ser de la conciencia, el cual es precisamente una abstracción, ya que su existencia es dependiente del en-sí —si bien es posible pensarlo prescindiendo del ser-en-sí (tal como hemos hecho en un principio), únicamente se sostiene en el ser gracias a éste. lo mismo ocurre con los fenómenos,

pues sólo existen en la medida en que la conciencia se relaciona con el mundo. Sin embargo, el ser de los fenómenos, el en-sí, no depende de la conciencia en ningún sentido y puede pensarse fuera de su relación con ella. La reunión del en-sí y el para-sí, en esa medida, no satisface lo que el concepto de totalidad exige. La única manera en la que la síntesis entre el en-sí y el para-sí podría constituir una totalidad es mediante la reasunción del uno por el otro como siendo su propio fundamento; es decir, el ὅλον que perseguimos sería lo obtenido mediante la culminación del proyecto del *ens causa sui*. Pero si hemos aseverado que esta tarea es por definición irrealizable, además de que contravendría la independencia del en-sí con respecto a la conciencia: la única manera de llevarlo a cabo es convirtiendo al para-sí en fundamento del en-sí. Lo único que nos queda es recurrir a la idea de lo que Sartre llama una *totalidad desintegrada*: «Todo ocurre, pues, como si el en-sí y el para-sí se presentaran en estado de *desintegración* con respecto a una síntesis ideal. No porque la integración haya *tenido lugar* alguna vez, sino precisamente al contrario, porque es una integración siempre insinuada y siempre imposible.» (SN644) Pero al igual que la pregunta por el origen del para-sí, Sartre relega el problema de la totalidad al ámbito de la metafísica, a ella le correspondería preservar la dualidad como lo primordial o sustituirla por la primacía del fenómeno entendido como una totalidad desintegrada constituida por la relación entre el en-sí y el para-sí. (SN645) La designación de esta tarea como propia de la metafísica no parece guardar relación alguna con la definición que nos había ofrecido anteriormente sobre el quehacer metafísico.

Con lo anterior podemos dar por terminada nuestra exposición de la ontología sartreana, sus aparentes aporías y las estrategias mediante las cuales Sartre intenta resarcirlas. Ahora debemos examinar si podemos o no conformarnos con las respuestas que se nos han ofrecido.

SEGUNDO CAPÍTULO

La première et la plus belle qualité de la nature est le mouvement qui
l'agite sans cesse, mais ce mouvement n'est qu'une suite perpétuelle
de crimes, ce n'est que par des crimes qu'elle le conserve.

Marqués de Sade

Como ya he adelantado en la introducción, Gardner considera que la ontología de *El ser y la nada* se enfrenta específicamente con dos dificultades: es incapaz de explicar el origen de la conciencia y de concebir al ser como totalidad. Según veíamos antes, estas preguntas no permanecen desatendidas en la obra de Sartre, por el contrario, ambas cuestiones constituyen reflexiones centrales hacia el final de *El ser y la nada*. No obstante, como podrá sospecharse, las estrategias a las que recurre Sartre para atender ambos problemas resultan insatisfactorias para Gardner. Su incapacidad para dar respuesta a estos inconvenientes, señala, acarrea graves consecuencias para su propuesta filosófica y, de no solucionarse, tendríamos que admitir su fracaso en el intento de confeccionar una ontología coherente y relevante frente a los problemas de la tradición. El propósito de este capítulo será examinar críticamente la interpretación de Gardner y descubrir si, en efecto, el origen y las consecuencias que les atribuye a estos problemas son los adecuados. Dirijamos nuestra atención, primeramente, a sus observaciones concernientes al problema del origen de la conciencia.

i. Gardner y los límites de la filosofía sartreana

Como hemos visto, Sartre intenta librarse de las complicaciones que entraña la pregunta por el origen del para-sí recurriendo a la distinción entre problemas metafísicos y ontológicos. Sin embargo, Gardner rechaza que esta sea una solución satisfactoria, en primer lugar, debido a que la distinción entre ambos términos da lugar a ambigüedades. Conferirle a la metafísica el dominio de los porqués es inútil pues, según Gardner, toda la ontología de *El ser y la nada*

tiene un carácter auto-explicativo.²³ Esta afirmación es, sin embargo, dudosa, pues, como puede observarse en la exposición de la ontología sartreana que hemos llevado a cabo, Sartre no se detiene en ningún momento a argumentar por qué la estructura de la realidad es esa y no otra, con excepción, precisamente, de cuando trata de dar cuenta de la nihilización originaria que constituye a la conciencia.²⁴ Pero este no es el único motivo por el que Gardner considera que existe vaguedad en la distinción de los términos. Como señalamos anteriormente, la ontología de Sartre vuelve inadecuado hablar de sucesos temporales o aludir a la existencia de tiempo en general previo a la aparición del para-sí. Pero al utilizar la analogía entre sociología e historia para distinguir entre ontología y metafísica, Sartre se vale precisamente de la idea de tiempo para separar ambas disciplinas. Es por ello que Gardner considera inoperante la distinción, ya que, al no poder hablar de un antes ni de un después, la metafísica sería incapaz de describir el proceso por el cual se constituiría el estado de cosas actual. Esta crítica es en efecto muy apropiada, pues de nada sirve que reconozcamos la legitimidad de las cuestiones metafísicas si a la vez censuramos los únicos medios por los que podrían indagarse. Sin embargo, el principal argumento de Gardner no es en contra de la distinción entre ontología y metafísica. Lo que a Gardner le desconcierta es el hecho de que Sartre no descarte por completo la pregunta por el origen de la conciencia. Aun cuando Sartre sostiene que la metafísica está en posición de conjeturar sobre el porqué del para-sí, en realidad ha reducido las hipótesis posibles a una sola, la cual él mismo ha planteado: que el para-sí es el resultado de una descompresión que ocurre en el seno del en-sí en un intento de reasumirse como causa de sí y sobreponerse a su contingencia original. Pero ni siquiera habiendo reducido las posibles explicaciones a una sola conseguimos solucionar este problema pues, como señalábamos en su momento, esta hipótesis entraña una contradicción desde el

²³ Cfr. Gardner, “Sartre, Schelling, and onto-theology”, 255.

²⁴ Quizá podamos entender la afirmación de Gardner de que *El Ser y la nada* tiene un carácter auto-explicativo como oponiéndose a una lectura meramente descriptiva del texto, según la cual Sartre no estaría argumentando en favor de la manera en que da cuenta de la realidad sino que se limitaría a describirla. Cfr. Sebastian Gardner, “The transcendental dimension of Sartre’s philosophy”, en *Reading Sartre: On Phenomenology and Existentialism*, ed. Jonathan Webber (London: Routledge, 2010), 51. Sin embargo, una cosa es argumentar en favor de su manera de dar cuenta de la realidad y otra muy distinta es tratar de explicar por qué la realidad es así y no de otra manera, esta última sería la tarea que Sartre le atribuye a la metafísica.

momento en que exige que el en-sí sea de antemano conciencia para poderle atribuir este proyecto.²⁵

Algo similar sucede con el segundo problema. Hemos dicho que sólo es posible concebir una totalidad constituida por la unificación del en-sí y el para-sí como una ideal culminación del proyecto irrealizable del ser causa de sí. Nos encontramos nuevamente ante un concepto antinómico, pero ¿podemos por ello descartar la idea de totalidad? Al igual que en el caso anterior, Sartre no desestima el valor de la interrogación, por el contrario, reconoce que no podemos abandonar esa idea de totalidad. «Nos encontramos ya, al especular sobre el ser como totalidad, dándole aplicación al concepto y por lo tanto presuponiendo su legitimidad: hemos lanzado la pregunta desde un punto de vista que presupone el concepto de totalidad del ser y sabemos que es necesario ocupar tal punto de vista.»²⁶ Pero cuando Sartre trata de solucionar esta cuestión recurriendo al concepto de totalidad desintegrada, no consigue, en realidad, disolver las contradicciones implicadas en la idea de totalidad. Según Gardner, «algo puede ser concebido como una totalidad desintegrada sólo si la totalidad original de la que se supone que procede en un sentido para-temporal es en principio genuinamente *concebible*.»²⁷ Aun cuando la totalidad de cuya descomposición proviene la totalidad desintegrada nunca haya existido de hecho, ésta no debería contener en su mismo concepto una contradicción como sucede con el ὄλον sartreano. Lo único que verificamos cuando nos planteamos la realidad de dicho ὄλον es que «todo ocurre como si el mundo, el hombre y el hombre-en-el-mundo no llegaran a realizar sino un Dios fallido.» (SN644)

La interpretación de Gardner sugiere que ambas aporías tienen su origen en la vacilación del pensamiento sartreano entre una posición copernicana y una no-copernicana, términos que hacen referencia al carácter trascendental de la filosofía kantiana. Si Sartre se comprometiese con una perspectiva copernicana, podría sostener que las preguntas por el origen de la conciencia o por el ser como totalidad son vacías o sinsentidos. Aunque Sartre parece tentado a excluir, como lo haría Kant, las preguntas que no pueden responderse desde los límites de la razón humana —a ello tendería, según Gardner, su caracterización de la

²⁵ Cfr. Gardner, “Sartre, Schelling, and onto-theology”, 256.

²⁶ *Ibid.*, 258.

²⁷ *Ibid.*

metafísica— parece renegar de esta alternativa al considerarla idealista e incapaz de proveer sólidos fundamentos a su filosofía.²⁸ La vacilación de su ontología entre estas perspectivas únicamente lo lleva a admitir como sustanciales problemas que es incapaz de resolver de manera satisfactoria. Sin embargo, Gardner no pretende reconducir a la ontología sartreana hacia una posición coherentemente copernicana, pues considera que existe al menos una razón de peso por la cual debe preservar la imagen del para-sí como emergiendo a partir del ser-en-sí:

Es esencial para la hermenéutica motivacional de Sartre el que el individuo humano sea concebido como (en) una condición de carencia primordial, *manque* —esto es lo que vuelve al proyecto de devenir ‘en-sí-para-sí’ una necesidad más que un capricho ininteligible— y la afirmación de que el para-sí proviene del en-sí, agobiado con el imposible propósito de ser su propio fundamento, es crucial para racionalizar esta idea: sin ella, sería difícil entender por qué el para-sí debe darse a sí mismo como una carencia de ser, como dotado de una necesidad de ser, en lugar de simplemente no poseyendo ser.²⁹

No obstante, admitir sus motivaciones no hace más inteligible el concepto de totalidad fallida ofrecido por Sartre: «Una cosa es declarar que un concepto metafísico tiene un carácter regulativo, tal como hace Kant con las ideas de la razón trascendental, y otra es declarar que nuestro pensamiento es regulado por un concepto que contiene una contradicción.»³⁰ Como vemos, lo que a Gardner le parece inadmisibles es el hecho de que Sartre deje abierta la posibilidad de llevar a cabo una investigación para la cual toda respuesta posible ha de ser paradójica. Transformar su ontología en un ontoteología, sugiere Gardner, nos permitiría solucionar estas aporías sin convertir su posición en una estrictamente trascendental. Pero antes de explorar la solución que nos ofrece, es necesario que explicitemos las consecuencias de las faltas cometidas por Sartre.

Aunque podría pensarse que la incapacidad de su ontología para dar respuesta la pregunta por el origen de la conciencia y la pregunta por el ser como totalidad es motivo suficiente para poner en duda los méritos de su proyecto filosófico, para lanzar dicha

²⁸ Cfr. *Ibid.*, 256.

²⁹ *Ibid.*, 257.

³⁰ *Ibid.*, 259.

acusación sería necesario, no obstante, que hiciéramos ver la importancia que tienen ambas cuestiones para la filosofía en general; o bien, que mostráramos las consecuencias que acarrearán estos escollos para los propósitos de la propia filosofía sartreana. De otra manera, estas cuestiones serían únicamente indicación de una falta de coherencia interna en el texto, que bien podría enmendarse si refináramos la distinción sartreana entre ontología y metafísica y luego declararíamos irrelevantes o irresolubles las preguntas de esta última. Por ello, es necesario explicitar los problemas a los que nos conducen estas dos aporías y la manera en la que harían colapsar su pensamiento bajo el peso de sus contradicciones. En su ensayo, Gardner reconoce concretamente dos dificultades a las que la filosofía de Sartre se encuentra irremediablemente atada al no atender estas cuestiones. Es bien sabido que el concebir y fundamentar la libertad humana es una de las preocupaciones fundamentales de la filosofía de Sartre a lo largo de sus diversas etapas. Sin embargo, cuando en el desarrollo de *El ser y la nada* llega el momento de definir dicho concepto, Sartre no consigue ofrecer ninguna caracterización positiva de la misma sino que dedica la mayor parte de sus esfuerzos a definir lo que la libertad no es. Según Gardner, Sartre parece confiar en que precisamente el concepto de libertad será lo que obtendremos una vez culminado el desarrollo de la obra: descubriremos qué es la libertad una vez descritas las estructuras fundamentales del para-sí, pues él y la libertad son una y la misma cosa. «El modo en el que Sartre da cuenta de la *libertad* tiene la misma *forma* que la descripción que hace Schelling del absoluto. Ambos son considerados como el único punto de vista posible y la meta de la filosofía, y sostienen que son inderivables y que se encuentran fuera de toda prueba posible.»³¹ La diferencia de su posición con la de Schelling se encuentra en que Sartre no consigue ofrecer un fundamento epistemológico para la noción de libertad que desarrolla en su obra. La consecuencia de esta debilidad es que, según Gardner, deja abierta la posibilidad de que

Su sistema filosófico, aunque completamente coherente, sea, no obstante, la mera expresión de una vasta ilusión. A Sartre no le preocupa esta posibilidad, probablemente porque piensa que la oposición tradicional entre apariencia y realidad ha sido superada por la fenomenología. Pero incluso siendo correcto el hecho de que la fenomenología se haya desecho de esta distinción en lo que respecta a los objetos de la conciencia, ello no implica que la distinción pueda utilizarse con

³¹ *Ibid.*, 261.

referencia a la totalidad del reino de la conciencia como tal. (...) Es posible que la creencia sartreana en la realidad de todo aquello por encima y por debajo del ser-en-sí —todo lo comprendido por su ontología del para-sí— sea vacua, y que en realidad no haya nada sino ser-en-sí.³²

Y si este escenario subsiste como una verdadera posibilidad, es precisamente porque Sartre, habiéndole otorgado a la conciencia un lugar metafísicamente secundario, no ofrece solución alguna para explicar cómo ésta podría emerger desde el ser-en-sí. La filosofía de Schelling, por su parte, hace de la libertad un elemento constitutivo de la realidad desde su origen y, en consecuencia, cuya existencia no hace falta derivar, por lo que no habría lugar para objetar su realidad dentro del propio sistema.³³

La segunda dificultad a la que nos enfrentamos, consecuencia inmediata de la primera, es a la capacidad de edificar una moral a partir de su ontología fenomenológica. Según la interpretación de Gardner, la moral sartreana requiere, en semejanza con la moral universalista de Kant, que el individuo aprehenda su propia libertad como valor y que, en consecuencia, afirme la de los otros como la suya propia. Pero a diferencia de Kant, nos dice, Sartre no cuenta con una teoría de la racionalidad que le permita derivar leyes prácticas objetivas e impersonales. Sin embargo, dado que la naturaleza de la libertad es, esencialmente, ser reveladora de ser, Sartre «podría afirmar, entonces, que estoy obligado a valorar la libertad de los otros, debido a que mi ser, en tanto que para-sí, es esencialmente revelador de ser.»³⁴ El problema reside en que la ontología de *El ser y la nada* no nos permite dar paso de la noción de libertad individual, a la de idea de libertad *per se*, por lo que todo imperativo que pueda derivarse de la aprensión de nuestra libertad, no puede extrapolarse como una exigencia para (ni hacia) el resto de los individuos. Lo que requeriría su ontología, según el diagnóstico de Gardner, es la capacidad de reconstruir el surgimiento de la libertad individual hasta un origen pre-individual, el cual sirva como fundamento para la universalización de su valor, lo que me obligaría a reconocer la valía de los otros individuos.³⁵

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*, 262.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*, 262, 263.

Tenemos entonces dos grandes dificultades a las que la ontología de Sartre nos conduce como consecuencia de su incapacidad para dar cuenta de la manera en la que la conciencia emerge desde el ser-en-sí: por un lado, que todo el reino del para-sí podría ser únicamente una fantasía coherente, y en segundo lugar, que no cuenta con los elementos para fundamentar una moral. Como puede observarse, el primer problema señalado por Gardner tiene un carácter ontológico, mientras que en el segundo nos encontramos ya en el terreno práctico. No debe sorprendernos esta interacción tan inmediata entre ámbitos que, quizá equivocadamente, podrían considerarse de naturalezas distintas; debemos tener en mente que, si bien la filosofía de *El ser y la nada* no constituye un sistema, es sin duda alguna el producto de un proyecto sistemático, en el que cada una de las descripciones que componen la obra hacen siempre referencia al núcleo de la misma que es, precisamente, las caracterizaciones del en-sí y el para-sí. En consecuencia, si existen debilidades en la concepción de estos dos elementos y el vínculo que guardan entre sí, es de esperarse que haya consecuencias para todo lo que ahí procede.

Como he señalado en la introducción, el trabajo de Gardner no tiene como único propósito el señalar estas incorrecciones del pensamiento sartreano, sino que contiene también una propuesta definida de cómo podríamos resarcir estas dificultades. Su sugerencia es, concretamente, transformar la ontología sartreana en una onto-teología. Con este término, Gardner hace referencia a «una posición filosófica que considera a la inteligibilidad de nuestro ser y el del mundo como estando estrechamente ligados a el concepto de un ser supremo (Dios concebido como teniendo al menos algunos atributos de personalidad: mente o subjetividad, en algún sentido y en algún grado).»³⁶ Podría resultarnos, en un principio, extravagante esta propuesta, pues nos pide introducir un Dios en una filosofía

³⁶ *Ibid.*, 267, 268. Quizá sea relevante señalar que, para algunos intérpretes del pensamiento de Schelling — curiosamente fenomenólogos franceses como Oliver Boulnois y Jean-François Courtine—, la metafísica schellinguiana no solamente no cabe bajo la denominación de onto-teología (como muy equivocadamente había sentenciado Heidegger), sino que lleva a cabo una crítica a la onto-teología —cuya legítima expresión se encontraría en la filosofía de Duns Escoto— haciendo eco de los principios de la filosofía kantiana. En esta discusión, no obstante, la onto-teología no tiene el mismo significado que Gardner le otorga, sino que refiere más bien «a la búsqueda teológica del significado de Dios (entendido como el más original y real de los seres) a través de la razón, en lugar de, por ejemplo, la revelación.» Kyla Bruff, “The Implications of Schelling’s Metaphysics of Contingency for Phenomenology”, *Kabiri* 1 (2018): 140.

fundamentalmente atea, a la vez que espera conservar sus rasgos esenciales. Sin embargo, Gardner es perfectamente consciente de este inconveniente, pero no lo considera tal: la negativa de Sartre ante la posibilidad de admitir un Dios en su filosofía no se debe a que desprecie la idea de Dios por sí misma, sino a que desea desterrar toda teleología o legislación que no sea producto y responsabilidad de la realidad humana. Si esto es así, sería legítimo recurrir a la idea de un ser supremo, siempre y cuando ésta no conlleve la providencia que Sartre desea dejar atrás; esto es lo que nos ofrece, según Gardner, un onto-teología como la Schelling. Ahora bien ¿de qué manera colaboraría su concepción de Dios a sortear las dificultades que Sartre ha dejado pendientes? Pues bien, decíamos antes que ante la posibilidad de que la libertad —es decir, el reino del para-sí— no fuera más que una vasta ilusión, Schelling ofrecía una concepción del mundo en la que la libertad no es un elemento extraño a la realidad que habría que introducir *después*, sino que forma parte de la misma desde un comienzo. Este programa nos aportaría también la solución que Gardner sugiere para el segundo problema: otorgarle a libertad un origen pre-personal. Veamos con mayor detalle la manera en la que Gardner reconstruye el planteamiento de Schelling.

Su lectura se ciñe básicamente a las ideas expuestas por Schelling en *Las edades el mundo*, obra inconclusa cuya primera de muchas versiones comenzó a concebir en 1810.³⁷ En ella, Schelling sostiene que existen dos principios en el tiempo, uno expansivo, tendiente hacia el desarrollo, y un segundo, de carácter contractivo, que inhibe el despliegue del primero. «De no haber inhibición, no habría tiempo, dado que el desarrollo ocurriría en un instante ininterrumpido; de igual forma, si el principio contractivo no fuera constantemente sobrepasado por el primero, habría reposo absoluto e inmovilidad, por lo que no habría tiempo.»³⁸ Debe aclararse que estas fuerzas no constituyen dos seres distintos pues, aunque la naturaleza de uno contradiga a la del otro, con respecto a la existencia conforman un mismo ser. (EM61) Ahora bien, el producto de este conflicto original entre los principios que constituyen al ser, es precisamente la conciencia subjetiva. Hasta aquí no queda del todo claro qué papel desempeña la teología en el planteamiento de Schelling, pero esto se vuelve evidente en cuanto reconocemos que ese ser en cuyo desarrollo se gesta la conciencia es, en

³⁷ Cfr. David Pascual, "Introducción" en Wilhelm Friedrich Joseph von Schelling, *Las Edades del Mundo*, trad. Jorge Navarro Pérez (Madrid: Ediciones Akal, 2002), 8.

³⁸ Gardner, "Sartre, Schelling, and onto-theology", 252.

efecto, el ser supremo, al que también se refiere como *lo vivo primigenio*, y que no es otra cosa que Dios. Y si nos sintiéramos tentados a prescindir, sin más, del carácter teológico que Schelling le otorga a este ser, y conservar solamente el conflicto entre los principios, únicamente adquiriríamos un nuevo problema: ahora tendríamos qué explicar cuál es la motivación del desarrollo al que tiende la voluntad expansiva, o más aun, con qué derecho a de llamarse voluntad. Este problema, podrá notarse, es el mismo que intentamos sortear cuando preguntamos qué lleva al en-sí a perderse en su plenitud para degradarse en para-sí. Si Schelling es capaz de responder a estas dificultades es precisamente porque concibe — como adelantaba la definición ofrecida por Gardner de onto-teología— un Dios vivo y personal, cuyo despliegue tiene como punto de partida el deseo de conocerse.³⁹ Precisamente esta manera de concebir lo divino le permite a Schelling evadir las objeciones que Sartre había impuesto a la idea de un Dios creador. Éstas apuntaban, recordemos, a tres problemas en particular. Primero, que no es posible pensar un Dios con la voluntad de crear, pues toda voluntad implica la representación de un existente del cual se está distanciando de alguna manera. Segundo, que aún si Dios fuese capaz de representarse algo fuera de sí, la voluntad implica un movimiento de trascendencia hacia dicho objeto, al cual debe oponerse, a su vez, alguna resistencia, pues de otra forma no habría más que una obtención inmediata de dicho objeto. Tercero, como consecuencia de lo anterior, lo creado se disolvería en la subjetividad de su creador y no se distinguiría de él. Sin embargo, Schelling parece tener en consideración cada una de estas cuestiones y moldea el relato de *Las edades del mundo* de tal forma que le permite sortear cada uno de estas tres dificultades, o al menos deshacerse de su carácter problemático. Con respecto al primer obstáculo, Schelling replantea la cuestión en términos de autoconocimiento. El estado inicial del ser primigenio es una inconsciente meditación sobre sí mismo «un buscarse-a-sí-mismo y encontrarse-a-sí-mismo que cuanto más interior tanto más delicioso resulta, y que genera el deseo de tenerse exteriormente, el cual deseo acoge entonces a la voluntad que es el comienzo de la existencia.» (EM60) De esta manera, el objeto de su voluntad es él mismo, pero en un estado distinto: el de la existencia efectiva. Lo que esto quiere decir es que, como señala Cem Kömürçü, el Absoluto no existe aún «en la medida en que no aparece como tal. De hecho, no puede aparecer porque es *indiferente* a la existencia

³⁹ Cfr. *Ibid.*, 60.

y la apariencia.»⁴⁰ Existencia, debe subrayarse aquí, es para Schelling «peculiaridad, separación.» (EM61) Mediante esta transformación del problema, Schelling es capaz de preservar la perfección de la esencia de Dios, en la medida en que no hay ningún predicado que haga falta atribuirle⁴¹, y sin embargo ponerlo a distancia de algo hacia lo cual puede dirigir su voluntad, esto es, su propia manifestación. Si concedemos que con este replanteamiento Schelling logra evadir el primer problema y explicar el surgimiento de una voluntad que es voluntad de existencia, debemos preguntarnos ahora ¿qué género de resistencia puede oponérsele al Absoluto en su despliegue en la existencia? Como señalaba antes, en este ser operan dos principios en direcciones opuestas, uno de ellos es precisamente el ansia de revelación o el principio expansivo, el otro es una voluntad limitadora o el principio contractivo. El conflicto entre estas voluntades es la simiente de la que ha de brotar el mundo. La tercera objeción sartreana, sin embargo, no parece significar un verdadero problema para la filosofía de Schelling. Ya en su obra de 1809, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*, Schelling exhibía su convicción de que «el hombre no está fuera de Dios, sino en Dios, y que su propia actividad pertenece a la vida misma de Dios». (IFS119) Así, Schelling parece admitir satisfecho la sentencia sartreana de que Dios se encuentra cautivo de sí mismo, condenado «a una total servidumbre subjetiva», (DG45) con lo cual, lo que en principio parecía un problema no es para Schelling más que el resultado de apegarse al concepto de Absoluto.

Tras esta breve exposición de relato onto-teológico de Schelling, podrá verse con mayor claridad el camino por el que desea conducirnos el planteamiento de Gardner y las razones por las cuales considera que la filosofía de Schelling es capaz de ofrecer las respuestas de las que la ontología sartreana está desprovista. Que la narración schellinguiana nos resulte o no convincente, es una cuestión que no es necesario disputar ahora, tampoco la legitimidad de sus premisas y su desarrollo. Lo que es importante notar, en cambio, es que el hecho de que parece haber motivos suficientes por los cuales Gardner desea tomar este camino e igualmente parece acertar cuando afirma que con ello no se contravienen las razones por las

⁴⁰ Cem Kömürçü, “The Non-existence of the Absolute: Schelling’s Treatise On Human Freedom”, en *Rethinking German Idealism*, ed. S. J. McGrath y Joseph Carew (London: Palgrave Macmillan, 2016), 100.

⁴¹ Recordemos que Schelling suscribe el principio kantiano según el cual la existencia no es un predicado real. (GPF128) El apego de su filosofía a este principio será particularmente relevante hacia el final de este trabajo.

cuales Sartre reniega de la idea de un Dios. Evidentemente, aceptar la propuesta de Gardner requiere un examen más detallado de las implicaciones de la onto-teología Schellinguiana y una revisión exhaustiva de las motivaciones que subyacen al ateísmo de Sartre, las cuales no se reducen a las tres objeciones que revisábamos apenas. Más importante aún, aceptar la solución ofrecida por Gardner requiere que en principio aceptemos su interpretación del problema; sin embargo, considero que hay diversas razones por las cuales el diagnóstico que nos ofrece, tanto del origen como de las consecuencias de estas aporías, es equivocado. A continuación señalaré lo que, considero, son errores significativos en su interpretación.

Como hemos visto, Gardner sostiene que, dado que Sartre es incapaz de explicar la manera en que le para-sí surge desde el en-sí, cabe la posibilidad de que la existencia de la conciencia, así como la de todas las descripciones que tratan de esclarecer su naturaleza, sean únicamente una ilusión. Esto parece entrar en contradicción con su afirmación de que para Sartre, al igual que para Schelling, la libertad es el único punto de partida posible y la única meta de su filosofía. Pero dicha contradicción es, considero, sólo aparente; podemos solucionarla estableciendo una distinción entre lo que es más fundamental para un proyecto filosófico y lo que es más fundamental ontológicamente. La libertad humana es sin duda alguna la preocupación central de *El ser y la nada* como proyecto filosófico, es aquello cuya naturaleza, sobre todas las cosas, le interesa desentrañar y a lo que todos sus esfuerzos remiten. No obstante, eso no nos obliga a concluir que la libertad sea la piedra angular sobre la que la realidad está edificada. Según lo que hemos visto en el primer capítulo, es el ser-en-sí el que desempeña ese papel, pues la libertad humana no puede existir sin él y, en consecuencia, es ontológicamente secundaria como afirma Gardner. Pero ¿ello implica la posibilidad de que sea una mera ilusión? Este planteamiento resulta sumamente extraño pues, considero, en todo caso, el escenario escéptico tendría que plantearse en la dirección opuesta. Sostener que la existencia del para-sí es la que está en duda es tan extraño como afirmar que de haber una falla en la progresión que va de la φύσις al primer motor aristotélico lo que tendríamos que cuestionar es la existencia de la naturaleza y no la del primer motor, argumentando que éste es metafísicamente más fundamental. A pesar de ser ontológicamente derivado, el para-sí tiene primacía epistemológica: sólo somos capaces de hablar de la existencia del ser de los fenómenos porque tenemos conocimiento de la existencia de la conciencia y de al menos una de sus cualidades definitorias, que es su carácter intencional. Precisamente cuando en el

capítulo anterior introducíamos el modo de ser del para-sí, comencé por advertir que no podíamos exigirle a la conciencia una prueba como la que nos había conducido al ser de los fenómenos. Esto se debía precisamente a que la filosofía de Sartre pertenece a lo que Descombes llama *filosofías de la conciencia*, aquellas para las que, acordes con el espíritu cartesiano, «el “pienso, luego existo” es a la vez el *origen* y la *regla* de toda verdad. Es la primera verdad, es la verdad que está en el principio de todas las demás, y es en definitiva el ejemplo mismo de la verdad. El *ego*, tal como es dado en el *ego cogito, ego sum*, es lo *absoluto* respecto a lo cual todo es *relativo*: su verdad, que no depende de ninguna otra, condiciona todas las demás.»⁴² Dados los presupuestos de estas filosofías, la posibilidad misma de cuestionar la existencia del hemisferio del para-sí corrobora su existencia; y en efecto, para Sartre la conducta interrogativa es sólo propia de la conciencia (SN41), mientras que el escenario planteado por Gardner, según el cual no habría más que ser-en-sí, requiere que el ser de los fenómenos sea capaz de dudar, lo cual es insostenible.

Ahora me gustaría dirigir la atención a la segunda dificultad señalada por Gardner, que corresponde a las consecuencias morales de la incapacidad de concebir la libertad *per se*. Aunque comparto la idea de que existen paralelismos importantes entre los fundamentos de la moral kantiana y la de Sartre, considero que Gardner intenta llevar la analogía demasiado lejos, lo cual lo conduce a ofrecernos una reconstrucción imprecisa de lo dicho por Sartre en *El ser y la nada*. Como hemos visto, Gardner considera que la moral sartreana requeriría conferirle a la libertad un valor intrínseco, tras lo cual el sujeto adquiriría la responsabilidad de estimar su propia existencia tanto como la de los demás, en la medida en que los reconoce como libres.⁴³ Esto lo lleva a elegir de una manera un tanto arbitraria al hecho de que la conciencia sea reveladora de ser como la cualidad determinante de la libertad, y como aquella que le conferiría dicho valor intrínseco. Aun cuando, en efecto, ser revelador de ser es una cualidad esencial del modo de ser del para-sí, es en cierto sentido una cualidad secundaria, derivada de una más fundamental todavía, que es que el para-sí es lo que no es, y no es lo que

⁴² Descombes, *Lo mismo y lo otro*, 42.

⁴³ Puede notarse la semejanza entre esta manera de derivar los deberes hacia con los demás, y la manera en la que Kant llega a la segunda fórmula del imperativo categórico después de conferirle a la racionalidad un valor intrínseco. Cfr. Immanuel Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, trad. Roberto R. Aramayo, 2da ed. (Madrid: Alianza, 2012), 146.

es. En general, considero que su error consiste en creer que la moral sartreana comenzaría por *dignificar* al para-sí, independientemente de cuál creamos que sea la cualidad por la que adquiriría un valor absoluto. Para Sartre, como señalábamos antes, el para-sí es la fuente del valor, pero no es él mismo ese valor, por el contrario, recordemos, el valor es precisamente ese *sí* del que carece. (SN126) La deficiencia en el argumento de Gardner reside en que toma como premisa lo que en el texto es únicamente una pregunta: «¿Es posible, en particular, que la libertad se tome a sí misma como valor en tanto que fuente de todo valor o deberá definirse necesariamente con relación a una valor trascendente que la infesta?» (SN648) De hecho, este pasaje es extraído del último apartado del libro, “Perspectivas morales”, que ocupa tan solo un par de párrafos plagados de preguntas sin resolver, y en el que Sartre deja claro que su obra es deudora en el plano moral, el cual se propone atender en una obra posterior que, como es bien sabido, jamás escribió. Es claro que el hecho de que Sartre tenga plena conciencia de que los problemas morales permanecen pendientes no resta legitimidad a la pregunta de si su ontología es o no capaz de fundamentar una filosofía moral. Y aunque no exista una moral sartreana propiamente dicha, menos aún contenida en *El ser y la nada*, se pueden encontrar en el texto los lineamientos que prefiguran las expectativas de Sartre con respecto a una moral existencialista. Sin embargo, no existen elementos suficientes en dicha obra para establecer un vínculo, como desea hacer Gardner, entre la pregunta por el origen de la conciencia o el del ser como totalidad y la supuesta fundamentación de una moral sartreana, pues no contamos con una serie de principios o valores que deseemos sustentar en primer lugar.⁴⁴

Hay una última y más importante cuestión con respecto a la interpretación de Gardner de la que me gustaría distanciarme: su propuesta de convertir la ontología de Sartre en una onto-teología. En primer lugar porque, aunque considero que Gardner tiene razón al afirmar que el principal motivo por el que Sartre rechaza la idea de un Dios es el hecho de que ve implicada en ello una legislación divina, me parece que existen también razones de carácter epistemológico que se corresponden además con una cierta actitud moral. Independientemente de si la idea de un ser supremo logra enmendar los errores de su pensamiento, sería equivocado postular la existencia de una entidad, sea ésta del género que

⁴⁴ No es esta, por supuesto, la actitud que lleva a Schelling a defender la existencia de un ser supremo, a lo que, por lo demás, sería inadecuado tratar de encontrarle una única causa. Más adelante volveré sobre este punto para tratar de elucidar la actitud de Schelling con respecto al conocimiento de lo divino.

sea, sólo porque resulta beneficiosa para su sistema. Para corroborar la viabilidad de su propuesta, no basta con probar que el ateísmo de Sartre es inesencial, sino que tendríamos que remitirnos a los argumentos por medio de los cuales Schelling postula la existencia de un Dios, y verificar si, en efecto, no hay entre ellos alguna premisa incompatible con la epistemología sartreana. Sin embargo, considero innecesario transcurrir ese camino, pues no es esa mi principal motivación para rechazar la propuesta de Gardner. Como hemos visto, su principal intención es la resarcir, recurriendo a la existencia de una divinidad, las consecuencias que tiene para *El ser y la nada* la incapacidad de mostrar cómo es que la Nada emerge del en-sí. Pero ya he expuesto en los párrafos previos por qué considero que no pueden ser esas las consecuencias de esta deficiencia en la ontología de Sartre. Y, si tengo razón y el diagnóstico de Gardner es equivocado, no podemos aceptar tampoco su solución propuesta, al menos no hasta que hayamos averiguado cuál es el verdadero problema al que nos conducen estos escollos en la ontología de Sartre. En el siguiente apartado trataré de mostrar que el no poder dar cuenta del origen de la conciencia es únicamente un síntoma más de una avería más fundamental en la ontología de *El ser y la nada*, la cual podremos remediar recurriendo a una dimensión distinta y aparentemente menos problemática del pensamiento de Schelling: su filosofía de la naturaleza.

ii. El ser en devenir

Thierry Delooz, en su ensayo “De la méontologie chez Sartre”, se avoca de manera detallada a analizar los problemas que trae consigo la caracterización hecha por Sartre del ser-en-sí y de la relación que con éste guarda la conciencia. A pesar de que el texto de Delooz no trata expresamente el problema del origen del para-sí, considero que sus reflexiones nos servirán como punto de partida para identificar una serie tensiones en la ontología de Sartre que son la verdadera razón por la cual no consigue dar cuenta de este fenómeno. En primer lugar, y como se adelanta en el título de su ensayo, Delooz sugiere que al proyecto de *El ser y la nada* sería más adecuado caracterizarlo como una me-ontología,⁴⁵ más que una ontología, es decir, como una obra avocada al estudio del no-ser, en la medida en que el para-sí, que es el tema

⁴⁵ Del griego μή ὄν (no ser), por contraste con lo ontología que tiene por objeto al τὸ ὄν (el ser o lo que es).

capital del texto, es precisamente la contraparte del ser.⁴⁶ Pero, aun cuando la esencia del para-sí es opuesta a la del ser, como ya hemos subrayado en varias ocasiones, el para-sí no carece de relación con el en-sí, sino que es de éste de quien toma prestado su ser y es además aquello que nihiliza y hacia lo cual se trasciende perpetuamente sin alcanzarlo nunca. Por ello, en la medida en que el ser en-sí no es completamente ajeno a la conciencia, el tema de *El ser y la nada* no debería ser por entero me-ontológico; no obstante, si nos preguntamos ¿qué hay de ontología en *El ser y la nada*? Delooz advierte que:

Sostener que “el acto ontológico” consiste en lo que podríamos llamar la no-consistencia de un en-sí que, en suma, se ha degradado de la plena identidad del en-sí hacia la presencia vacía del para-sí, vuelve imposible toda ontología. En efecto, por un lado, la verdadera ontología debería ser aquella del ser no degradado que es el en-sí, no obstante, el en-sí no es más que una tautología estéril, al punto que ninguna ontología es posible del ser que es en-sí.⁴⁷

El resultado es, pues, que Sartre se ve obligado a sustituir la investigación ontológica propiamente dicha por una mera descripción fenomenológica de lo que aparece a la conciencia. Debe notarse que la preocupación de Delooz, no es, como era la de Merleau-Ponty, la incapacidad de comunicación entre estas dos regiones ontológicas pues, a diferencia de éste, Delooz advierte perfectamente que Sartre plantea en todo momento una ontología fenomenológica de la libertad en situación, es decir, que concibe a la conciencia siempre en el mundo y siendo imposible fuera de él.⁴⁸ La preocupación de su ensayo es, más bien, el hecho de que Sartre haga de la ontología una tarea irrealizable. No se trata de que la me-ontología (si hemos de llamar a sí a la descripción de las estructuras ontológicas de la conciencia) sea una labor innecesaria, o que tenga un valor negativo, sino que la investigación contraria, la que nos conduciría a las estructuras fundamentales del ser, es igualmente imprescindible. Delooz es consciente de que el en-sí es el elemento con el que Sartre pretende confrontar a las filosofías de la conciencia que han desestimado la contraparte empírica sin la que no es posible pensar al sujeto. Pero el problema reside en el hecho de que haya erigido una muralla infranqueable entre la investigación que nos conduciría a las estructuras del ser y

⁴⁶ Thierry Delooz, “De la «méontologie» chez Sartre”, *Les études philosophiques*, núm. 3 (1983): 317.

⁴⁷ *Ibid.*, 320.

⁴⁸ Cfr. *Ibid.*, 321.

la que describe las de la conciencia, sin establecer siquiera una relación dialéctica entre ellas.⁴⁹ Ahora bien, todavía podríamos preguntarnos ¿por qué necesitamos también la ciencia opuesta, la que describiría al en-sí? Recurriendo a Foucault, Delooz defiende la necesidad de pensar lo contenido en el en-sí, a lo que llama lo impensado (*l'impensé*), tarea que queda comprendida en la siguiente pregunta: «¿Qué es, pues, ese ser que brilla y, por así decirlo, parpadea en la apertura del *Cogito* pero que nunca se entrega soberanamente en él y por él?»⁵⁰ Esta cuestión, nos dice, Sartre no podría rechazarla sin más, en la medida en que reconoce que el para-sí está de alguna forma *encantado* por el ser. No obstante, el argumento de Foucault para preocuparnos por lo en-sí no es desarrollado lo suficiente por Delooz ni parece del todo convincente, sobre todo si tenemos en mente que —como intentaré mostrar después— el error de Sartre no consiste en rechazar la importancia de conocer el campo de lo en-sí, sino que fracasa en esa tarea.

Pero el argumento central del ensayo llega mucho más lejos. En el quinto apartado, Delooz intenta poner en duda que la escisión tajante entre la esencia del en-sí y la del para-sí sea en primer lugar pensable. Recordemos que Sartre había descrito a la conciencia como aquel ser que «es lo que no es y no es lo que es», en contraposición con el en-sí que simplemente «es lo que es» Ahora bien, «uno puede mostrar que, desde la perspectiva de una ontología general del ser-en-devenir, *todo* ser es aquello que él no es y no es aquello que es — sin por ello dejar de lado la especificidad de la “realidad humana”.»⁵¹ Esta afirmación es muy cercana a la crítica a la descripción parmenídea del en-sí sartreano hecha por Descombes en la obra a la que ya nos hemos referido antes, en la cual nos dice:

Si el ser en sí se presenta ante nosotros por vía negativa, es necesario que comporte una cierta negatividad. Además, un ser que no mantiene ninguna relación con cosa alguna no puede ser considerado idéntico, sobre todo si es incapaz de distinguirse de lo que no es. Finalmente, y por la misma razón, no podría tener de sí “ni nombre, ni discurso, ni ciencia, ni sensación, ni opinión”, como escribe Platón del uno que

⁴⁹ Cfr. *Ibid.*, 320.

⁵⁰ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, apud *Ibid.*, 322.

⁵¹ *Ibid.*, 323.

no es sino uno: al no tener relación, ciertamente no puede aparecer y ser conocido (entrar en la relación del conocimiento.)⁵²

En resumen, si el ser ha de ser conocido, no puede permanecer como una totalidad indiferenciada incapaz de establecer alguna relación de alteridad, pues ciertamente el conocimiento es una relación entre el sujeto y lo que conoce. También Delooz recurre a Platón para analizar este problema, específicamente, trae a cuento la manera en la que en *El sofista* presenta al no-ser, no como el opuesto o la degradación del ser, sino como un ser-otro gracias al cual el ser deja de ser una atribución tautológica —definición en la que Sartre se encuentra atrapado, de tal manera que sólo es capaz de afirmar que el ser es.⁵³ Lo que es llamativo es que ninguno de los dos autores discuta la manera en la que Sartre se confronta directamente con el problema del conocimiento, tema que forma parte del programa de *El ser y la nada*. Sus reflexiones al respecto se encuentran en un apartado titulado precisamente “El conocimiento como tipo de relación entre el para-sí y el en-sí”, el cual será indispensable que analicemos ahora.

Para Sartre, el conocimiento no se produce sino de una única manera: mediante la intuición. Cualquier estrategia inferencial o discursiva no es más que el medio por el cual pretendemos alcanzar la intuición de la cosa. Ahora bien, la intuición es comúnmente descrita como la presencia de la cosa a la conciencia. Aquí es en donde nuestros autores objetarían que precisamente esa capacidad de ponerse en presencia a... requiere de cierta negatividad en la forma de ser del en-sí. Pero Sartre no está en desacuerdo, por el contrario, admite que «la presencia implica una negación radical como presencia a aquello que no se es. Es presente a mí aquello que yo no soy. (...) Pero, como la negación viene al mundo por el para-sí y la cosa es lo que es, en la indiferencia absoluta de la identidad, la cosa no puede ponerse como no siendo el para-sí. La negación viene del propio para-sí.» (SN204) Lo que debemos concluir de esto es que no es la cosa la que está presente a la conciencia; sino la conciencia la que está presente a la cosa en la medida en que se constituye como no siéndola. Decíamos anteriormente que, previo a la aparición de la conciencia, el en-sí permanece como una totalidad indiferenciada en la que no existen *cosas* que puedan ser conocidas. Es necesaria la

⁵² Descombes, *Lo mismo y lo otro*, 77.

⁵³ Delooz, “De la «méontologie» chez Sartre”, 324.

actividad negativa del para-sí para que emerjan en el ser objetos particulares, cuya reunión ideal constituye al mundo. Lo que esto significa es que, en el acto de conocer, la conciencia no se dirige a una entidad previamente constituida de la que pasaría a tener una intuición, sino que el conocimiento es un acto realizador y en esa medida un modo de ser. De ahí la imposibilidad de «tener experiencia alguna del objeto como distinto de mí antes de constituirlo como objeto: al contrario, lo que hace posible toda experiencia es un surgimiento *a priori* del objeto para el sujeto.» (SN206) Aunque Sartre reconoce que la negación mediante la cual el para-sí constituye al objeto conocido es una negación interna, es decir, una negación que altera la esencia del ente que niega —por oposición a una negación meramente externa y arbitraria del tipo «la taza no es un vaso»— el miembro de la negación que se ve trastornado por este acto es únicamente el para-sí y no el ser-en-sí. Dado que la relación de conocimiento es unilateral, en la medida en que sólo uno de los seres de la relación conoce, es el cognoscente el que se constituye como no siendo el en-sí y su ser se define precisamente por no serlo, sin ser necesario que lo conocido se vea alterado. Cuando anteriormente hablábamos del conocimiento como un acto realizador, aquello que se *realiza* es precisamente el ser, con ello nos referimos a que, al conocer, la conciencia hace que *haya* ser: lo hace destacarse sobre esa nada que es precisamente ella misma. Sin embargo «el fenómeno original de conocimiento *no agrega* nada al ser y nada crea (...) “que haya” ser no es una determinación interna del ser — que es lo que es—, sino de la negatividad.» (SN209) De esta manera, Sartre conseguiría hacer del en-sí objeto de conocimiento sin necesidad de afectarlo de negatividad y diferencia como exigían las críticas que hemos analizado.

Las prestidigitaciones mediante las cuales Sartre logra escapar de estas dificultades evidencian una característica crucial del problema que se le ha interpuesto: la manera en la que Platón introduce la negación en el ser es meramente en un sentido lógico y, en consecuencia, puede combatirse en el mismo nivel discursivo. Si lo que deseamos es mostrar que la descripción tautológica del en-sí es imposible, no lo conseguiremos mientras no hagamos ver que nuestra experiencia del mundo exige que introduzcamos la negatividad en nuestra caracterización del ser. El análisis de Deloof aventaja a la crítica de Descombes precisamente porque intenta dar ese salto, para lo cual recurre a Aristóteles. A diferencia de la investigación platónica, la de Aristóteles tiene como punto de partida la necesidad de explicar el ser en movimiento tal como se presenta en la experiencia, en esa medida, el

problema del ser-otro que analizábamos antes toma ahora la forma del devenir-otro. Explicar el fenómeno del cambio requiere que concibamos al ser como transido de movimiento desde un comienzo. Evidentemente, para Aristóteles resultaría inconcebible ese actualismo absoluto en el que, según Sartre, se encuentra el en-sí. Ya habíamos recurrido anteriormente a él para señalar cómo es que la ausencia de capacidades o potencias en el ser lo condenaría a una eterna inmovilidad; en ese sentido, decíamos, el en-sí sartreano se asemeja a la naturaleza descrita por los megáricos. Para Aristóteles, si deseamos que el ser en movimiento sea un fenómeno analizable, debemos conceder que él está atravesado por el movimiento de lado a lado, «el ser-en-movimiento “no *va* sin una cierta alteridad” que es precisamente *la alteración*, de instante en instante, de ser en tanto que él no es *sino* en movimiento.»⁵⁴

Antes de conceder que Sartre se encuentra obligado a reconocer una actividad de este género en el ser, me gustaría analizar la manera en la que da cuenta del fenómeno del devenir en *El ser y la nada* y verificar si efectivamente es éste el problema que hará caer a la plena positividad del en-sí a la que hemos estado asediando todo este tiempo. Los únicos pasajes dedicados al análisis del movimiento y el devenir se encuentran precisamente en el mismo capítulo en el que Sartre examina el fenómeno del conocimiento, el cual lleva por título “La trascendencia”. Esto es digno de notarse porque, por una parte, hace ver la cercanía —que aquí se volverá explícita— entre el problema del devenir y el del conocimiento, que podrían parecer hasta cierto punto lejanos. Por otro lado, es en este breve capítulo, que no ocupa más de cincuenta páginas, en donde Sartre se propone desarrollar su posición con respecto a la relación entre la conciencia y el ser de los fenómenos, la cual sería, según había prometido en la introducción, una explicación allende el idealismo y el realismo. (SN36) El apartado específico al que ahora dedicaré atención es el de “El tiempo del mundo”. Si bien Sartre había atendido el problema del tiempo en un capítulo previo, lo había hecho específicamente en relación con el ser de la conciencia; quedaba pendiente explicar la naturaleza del cambio y la temporalidad en los objetos externos a ella. Como es de esperarse, Sartre comienza el apartado explicando que la temporalidad no le pertenece al campo de lo en-sí, sino que el tiempo — en la medida en que, como había defendido antes, implica no-ser— es propio de un ente que se encuentra a distancia de sí y que se constituye precisamente como temporalidad, el cual es,

⁵⁴ *Ibid.*, 325.

por supuesto, el para-sí. (SN233) No obstante, páginas adelante hace un afirmación en sentido contrario: «del ser viene algo: lo que, a falta de nombre más adecuado, llamaremos aboliciones y apariciones» ¿y qué son estas aboliciones y apariciones? «Surgimientos y aniquilaciones de diversos *estos*», (SN236) pero advierte, «estas apariciones y aboliciones deben ser objeto de una elucidación puramente metafísica y no ontológica, pues no se podría concebir la necesidad de ellas ni a partir de las estructuras del ser del para-sí ni a partir de las del en-sí: su existencia es la de un hecho contingente y metafísico. No sabemos lo que viene del ser en el fenómeno de la aparición». (SN236) Lo que sí podemos afirmar, es que las aboliciones no pueden ser una *disminución* en el ser, así como tampoco las apariciones podrían ser una *aventura* del en-sí. En esa medida, ambos fenómenos le son completamente exteriores y sólo pueden develarse para una conciencia: sólo para ella la abolición puede ser el término de un estado previamente existente y la aparición la manifestación de una novedad, sobre todo si consideramos que ambos eventos requieren de la comprensión de una sucesión antes-después que, de atribuírsela al en-sí, quebrantaría su identidad. «Sólo en la unidad de un mundo y sobre el fondo de un mundo puede aparecer un *esto que no era.*» (SN236) Sin embargo, lo anterior no quiere decir que las apariciones y aboliciones sean producciones del para-sí, sino únicamente su cualificación y su realización; su fundamento, aunque permanezca inexplicable, está en el en-sí.

Puede notarse que, efectivamente, es en estos fragmentos en donde existe una mayor tensión entre la caracterización estática del en-sí y la necesidad de explicar nuestra experiencia del mundo. En esta ocasión, Sartre no puede simplemente relegar el devenir a ser un fenómeno que emerge con la conciencia y es producido por ella, se ve obligado a reconocer, por primera vez en el transcurso del texto, que hay algo que proviene del ser. No deja de ser sorprendente el hecho de que, párrafos más adelante, cuando atienda finalmente el tema del movimiento, nos diga:

El movimiento no puede derivarse ontológicamente de la naturaleza del para-sí ni de su relación fundamental con el en-sí, ni de lo que podemos descubrir originariamente en el fenómeno del Ser. Sería concebible un mundo sin movimiento. Por cierto, no podría contemplarse la posibilidad de un mundo sin cambio, salvo a título de posibilidad puramente formal, pero el cambio no es el movimiento. (...) tiene, pues el valor exacto de un hecho; participa enteramente de la contingencia del ser y debe ser aceptado como un dato. (SN238)

Luego de lo cual su análisis se dedique a realizar una elucidación fenomenológica del movimiento en relación con el modo de ser del *esto*, del mundo y la conciencia, sin preguntarse nunca por el fundamento de dicho evento. Aunque es perfectamente comprensible la separación que establece entre cambio y movimiento en el párrafo citado, no es evidente la razón por la que —mientras el movimiento no es una cualidad necesaria ni del en-sí ni del para-sí— niega la posibilidad de un mundo sin cambio. Lo que queda claro es que, si el cambio es un fenómeno necesario, esa única capacidad que hasta ahora le ha reconocido al ser, la de originar apariciones y aboliciones, es una de las estructuras fundamentales del ser-en-sí, estructura que, todo parece indicar, no es compatible con la idea que nos habíamos formado hasta ahora de este modo de ser.

El problema reside en que Sartre pretende archivar la elucidación de esta *productividad* dentro de la serie de tareas que le corresponden a la metafísica —aun cuando en este punto de la obra no haya aclarado todavía la distancia entre ésta y la ontología—, por lo que no le presta mayor importancia. No obstante, considero que aquí se encuentra un punto de inflexión en nuestra revisión de la ontología sartreana. A diferencia de las complicaciones a las que se veía conducida su filosofía cuando planteábamos la pregunta por el origen de la conciencia, la necesidad de dar cuenta del ser-en-devenir no puede ser simplemente relegada a ser una investigación de carácter especulativo que podría permanecer mientras tanto saldada por una explicación que entrañara una contradicción. El fenómeno del cambio, así como el del movimiento, que no podría explicarse sin el primero, son eventos indiscutibles e inseparables de nuestra experiencia del mundo. Que Sartre rechace la posibilidad de atender este problema es debido a que, como señala Delooz, ha establecido una dicotomía entre el discurso sobre el ser y el discurso sobre la conciencia, dando total preferencia a este último. El problema reside en que de esta manera condena a su ontología a no ser más que una antropología.

La acusación de que el pensamiento de Sartre no trasciende hacia una ontología, sino que permanece como una antropología, podemos encontrarla también en el ensayo de López-Domínguez al que ya me he referido anteriormente. Específicamente, hace eco de las observaciones de José Arias Muñoz, quien señala que Sartre «como fenomenólogo que es, prácticamente no puede decir nada del ser sin contrastarlo con su fenómeno, con lo cual su

pretendida ontología deriva a la postre en una antropología.»⁵⁵ Pero debe observarse una sutil aunque sumamente relevante diferencia entre sus observaciones y las de Delooz. La propuesta de este último no le exige al discurso ontológico prescindir de los fenómenos o que abandone la pretensión de validar en ellos sus hallazgos; por el contrario, subraya constantemente como una de las virtudes del pensamiento aristotélico la ambigüedad de los confines entre la física y la metafísica; y si puede describir, sin violentar, su filosofía como una ontología fenomenológica, es precisamente porque «la *Física* de Aristóteles es ya una ontología.» O, invirtiendo la fórmula, uno podría decir que la ontología (...) de Aristóteles es todavía una física.»⁵⁶ Y, efectivamente, es por este medio más que por cualquier otro que logramos exhibir la necesidad en la que se encuentra la filosofía sartreana de ampliar su discurso si realmente pretende constituirse como una ontología. Pero antes de averiguar de qué manera podrían resarcirse estas dificultades y el papel que podría desempeñar Schelling en esa labor, me gustaría ahondar en la naturaleza del problema que hemos logrado identificar.

Hemos dicho que, si bien Sartre reconoce, al momento de dar cuenta del fenómeno del devenir, que efectivamente hay algo que viene del ser, no podemos explicar la naturaleza de dicho cambio. Afirmábamos también que a diferencia del problema del origen de la conciencia o de las dificultades lógicas que planteaba la posibilidad del conocimiento a su caracterización del en-sí, los llamados surgimientos y aboliciones descubrirían una estructura que inevitablemente atribuimos al ser-en-sí como consecuencia de nuestra experiencia efectiva del mundo. En esa medida, Sartre no podría rechazar, sin condenar su proyecto a no ser jamás una ontología, la explicación de dicha estructura esencial del ser. Ahora bien, si deseamos encontrar, partiendo del paradigma metafísico de *El ser y la nada*, una solución a este problema, nos tropezaremos inmediatamente con la contradicción que entraña la descripción estática y plenamente positiva del en-sí y la capacidad que deseamos atribuirle. Pero debemos considerar que, llegados a este punto, Sartre no advierte amenaza alguna contra su caracterización del ser-en-sí, considera que las apariciones y aboliciones que son el fundamento del devenir le son completamente exteriores y no perturban en lo más mínimo

⁵⁵ José Adolfo Arias Muñoz, *Sartre y la dialéctica de la cosificación*, apud López-Domínguez, “Hegel y Sartre a través de la mediación de Kojève”, 161.

⁵⁶ Delooz, “De la «méontologie» chez Sartre”, 324. La cita entre comillas inglesas corresponde a Pierre Aubenque, *Le problème de l’Être chez Aristote*.

la absoluta identidad del ser. Pero ¿podemos convencernos nuevamente con este argumento? Recordemos que anteriormente, cuando tratábamos de explicar la individuación de los objetos, la posibilidad de que éstos fueran destruidos, las potencias, etc. Dábamos cuenta de dichos acontecimientos como siendo enteramente el producto de la actividad nihilizadora de la conciencia y, en esa medida, no ponían en cuestión la plenitud del hemisferio opuesto, el ámbito de lo en-sí. Debemos preguntarnos entonces ¿qué hay de particular en el fenómeno del devenir que no puede explicarse meramente como el resultado de la actividad del para-sí? A pesar de que Sartre no parece ofrecer respuesta alguna, me gustaría sugerir la siguiente interpretación.

Tomemos sin más la caracterización que Sartre ha hecho de las regiones que conforman la realidad y tratemos de dar cuenta de una experiencia cualquiera del mundo: imaginemos a un hombre recostado frente a un estanque en el que el agua se mece; en un coleccionista de postales que observa disgustado el deterioro en sus piezas; en una laboratorista cuya muestra reacciona de forma inesperada. Ahora consideremos que en cada situación, el movimiento del estanque, el desgaste del papel, los indicadores del laboratorio, no son sino consecuencia de la actividad de la conciencia de cada individuo en el escenario específico en que se encuentra —escenario que también, por supuesto, es obra de la conciencia. Si aceptáramos esta manera de relatar la constitución de nuestras vivencias, nos encontraremos con el problema de la arbitrariedad de la experiencia, el cual podríamos recoger en la siguiente pregunta ¿Por qué mi experiencia del mundo es tal y como es y no de otra manera enteramente distinta? O en cada caso ¿Por qué el agua se agita en lugar de permanecer inmóvil? ¿Por qué las postales no permanecen inalteradas? O ¿por qué el resultado del experimento ha sido este, aun cuando anticipaba uno distinto? Si Sartre no admitiera que la actividad específica que produce estos eventos es *puesta* por el en-sí, no le quedaría más que reconocer que el mundo y las apariciones que lo constituyen son el resultado de una composición arbitraria del para-sí. En nada se distinguiría una alucinación azarosa de nuestro conocimiento de las cosas.⁵⁷ Pero si efectivamente es esta la razón por la que Sartre

⁵⁷ Según la interpretación que hace Joseph Catalano de la ontología de *El ser y la nada* (que no tiene en lo absoluto la intención de responder a esta objeción), que el mundo sea como es, es consecuencia de que nuestro cuerpo sea de la forma que es; en esa medida, nuestra experiencia del mismo no sería arbitraria, sino que derivaría directamente de la constitución del cuerpo. Sin embargo, si intentáramos resolver el problema de la arbitrariedad

admite finalmente que hay algo que es puesto por el en-sí, debemos retroceder aún más y preguntarnos si no se corría este riesgo desde el momento en que dábamos cuenta de la constitución de los objetos como siendo efectuado en su totalidad por el para-sí. Es evidente que podríamos plantear la misma objeción ¿por qué al entrar en mi habitación encuentro en ella específicamente esta serie de objetos? Una vez más, traigamos a cuento esa imagen del ser, previo a la aparición del para-sí, como una totalidad monolítica e indistinta que sólo gracias al surgimiento de la conciencia se devela como un mundo, como una totalidad ideal de los *estos* que el para-sí ha producido al cincelar dicho bloque de ser mediante su actividad negativa. Este relato, que no habíamos cuestionado hasta ahora, condena al mundo constituido por la conciencia a no ser sino una invención caprichosa de su incesante productividad. Podría sostenerse, por supuesto, que esa posibilidad existe, que el mundo podría no ser más que una alucinación o un relato enteramente subjetivo en el que no colabora nada fuera del sujeto que conoce (si todavía pudiéramos llamar a esto conocimiento). No obstante, de admitir este escenario, habríamos arrebatado al en-sí todo su sentido. Recordemos que habíamos dado con él precisamente al exigir que los fenómenos no se agotaran en el conocimiento que tenemos de los mismos: un objeto sólo es real si su aparición puede ser trascendida hacia la serie ideal e infinita de la totalidad de apariciones cuya *razón* no es producto de la conciencia que lo conoce. (SN19-20) Como señala Steven Crowell, una de las contribuciones más valiosas de la filosofía sartreana es precisamente su combate a las posiciones idealistas en las que las filosofías cartesianas —a las cuales pertenece la propia fenomenología— están en constante riesgo de incurrir.⁵⁸ Y en efecto, la caracterización que Sartre nos ha ofrecido de la conciencia extirpa de raíz el escenario idealista: no podríamos admitir la posibilidad de que el mundo no sea más que una producción subjetiva sin perder,

de la experiencia recurriendo a este esquema, lo único que conseguiríamos sería transformarlo en el problema de la arbitrariedad en la constitución del cuerpo humano: tendríamos que explicar la manera en la que un en-sí inmóvil ha podido producir un cuerpo en primer lugar y luego explicar cómo es que los cuerpos del resto de los individuos han sido producidos con idéntica estructura, de tal forma que conforman un mundo en común. Emilio Carlo Corriero, “The Ungrounded Nature of Being: Grounding a Dynamic Ontology from Nature-Philosophy to Positive Philosophy”, *Kabiri* 1 (2018): 19.

⁵⁸ Cfr. Steven Crowell, “Sartre’s Existentialism and the Nature of Consciousness”, en *The Cambridge Companion to Existentialism*, ed. Steven Crowell (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 200.

en consecuencia, la esencia del para-sí. La conciencia, recordemos, se encuentra por naturaleza arrojada hacia el ser de los fenómenos y su propia existencia se juega en esa trascendencia hacia algo que no es ella misma. En resumen, si no queremos retroceder hacia ese idealismo ingenuo del que el ser de los fenómenos nos había hecho escapar —y perder con ello las cualidades medulares de la filosofía sartreana— es necesario que cuestionemos esa total exterioridad y pasividad en la que Sartre se empeña en mantener al en-sí con respecto a los fenómenos de los que es fundamento.

Si hemos pasado de la pregunta por el origen de la conciencia a la pregunta por la posibilidad del devenir, no es que hayamos descalificado la relevancia o legitimidad de la primera, lo que he intentado demostrar es que, si queremos explicar cómo es posible que el en-sí produzca una conciencia, debemos previamente averiguar la manera en que es capaz de producir algo en primer lugar. Con las observaciones críticas de Deloof no hemos solucionado ni sustituido los problemas que habíamos planteado al comienzo del capítulo, sino que hemos, por así decirlo, retrocedido hasta identificar sus causas en un inconveniente más fundamental aun de la ontología de Sartre. Lo que hemos descubierto como el verdadero obstáculo es la caracterización del ámbito de lo en-sí, cuya inmovilidad e incapacidad debemos rectificar si queremos evitar las aporías a las que nos conduce. No obstante, debemos proceder con precaución, pues al conferirle al ser de los fenómenos la productividad que antes le negábamos, corremos el riesgo de reducir todo lo existente al modo de ser de la conciencia, lo cual, además de parecer absurdo, haría colapsar el paradigma dual de *El ser y la nada*. ¿Cuál es, entonces, el tipo de productividad que nos es dada conferir al en-sí y que sin embargo nos permite distinguirlo de la conciencia? Con esta pregunta hemos llegado finalmente al terreno en el que será sumamente fructífero recurrir al pensamiento de Schelling.

TERCER CAPÍTULO

Πάντα πλήρη θεών και δαιμόνων

Tales de Mileto

La sugerencia de acudir al pensamiento de Schelling para encontrar en él la solución al problema del origen de la conciencia resulta natural si concedemos a Gardner que «la pregunta que domina la filosofía de Schelling, a través de sus distintas etapas de desarrollo, es la *derivación del mundo a partir del absoluto*.»⁵⁹ Efectivamente, si establecemos una correspondencia entre el en-sí sartreano y lo que en la filosofía de Schelling se concibe como lo absoluto, podríamos reconocer en sus obras el esfuerzo constante por explicar precisamente el tránsito entre una plenitud de ser originaria y el mundo entendido como totalidad constituida de elementos finitos —lo que en Sartre, como hemos visto, emerge a la par que la conciencia. Sin embargo, los alcances de la analogía entre el en-sí y el absoluto no es algo que estemos en posición de elucidar todavía, pues para ello es necesario exponer primeramente qué función desempeña este concepto en el pensamiento de Schelling para luego vincularlo con los elementos de la filosofía de Sartre. Por otro lado, continuar por este camino implicaría apegarnos a una interpretación del problema que, como he intentado demostrar, no es la más adecuada. Lo que me interesa hacer a continuación es, más bien, buscar en los fundamentos de la filosofía de naturaleza schellinguiana una solución al estatismo del en-sí que, según he tratado de mostrar, es la verdadera razón por la que el problema del origen de la conciencia permanece como una pregunta ininteligible para ontología de Sartre, además de implicar una serie de problemas igualmente relevantes, como la imposibilidad de explicar cómo es posible un mundo dinámico independiente de la actividad de la conciencia. Comenzaré entonces por exponer las preocupaciones que dan origen al proyecto de la filosofía de la naturaleza, lo cual nos permitirá establecer una relación

⁵⁹ Gardner, “Sartre, Schelling, and onto-theology”, 262.

directa entre las aporías de la ontología sartreana y los problemas filosóficos de los que Schelling intenta desembarazarse mediante esta nueva ciencia.

i. Pensar una naturaleza

La filosofía de la naturaleza tiene su origen en el pensamiento de Schelling en la última década del siglo XVIII, específicamente en 1797, con la publicación de *Ideas para una filosofía de la naturaleza*. Sus primeras obras sobre la materia, escritas entre 1797 y 1806, fueron sumamente influyentes en su época y motivaron el pensamiento de autores como Hegel, Schopenhauer, Novalis, etc.⁶⁰ Aunque comúnmente se relaciona a la filosofía de la naturaleza con un periodo específico del pensamiento de Schelling,⁶¹ algunos autores como Hamilton Grant y Carlo Corriero han intentado hacer ver que no sólo no es una preocupación restringida a una etapa de su pensamiento, sino que incluso puede verse en ella el hilo conductor de toda su filosofía.⁶² Podría parecer que esta sugerencia de unificar a la filosofía de Schelling bajo las preocupaciones de la filosofía de la naturaleza entra en conflicto con la visión de Gardner, que sugiere que el verdadero núcleo de su pensamiento es más bien el intento de derivar el mundo desde lo absoluto. No obstante, estas dos perspectivas pueden concordar perfectamente, de hecho, advertiremos que son inseparables una vez que hayamos mostrado que, desde cierta perspectiva, el objeto de la filosofía de la naturaleza es precisamente lo absoluto. Lo que es innegable es que, independientemente de la unidad que pueda encontrarse entre los distintos momentos del pensamiento de Schelling, su obra no puede comprenderse como un sistema unitario y estático. La razón para ello no es una cuestión de inconclusión o inconsistencia, sino que la posibilidad de aprehender el objeto de la filosofía en un sistema único y cerrado entra en contradicción con una de las convicciones fundamentales que subyace a su pensamiento. Como señala Sean McGrath, si bien el

⁶⁰ Alison Stone, "Philosophy of Nature", en *The Oxford Handbook of German Philosophy in the Nineteenth Century*, ed. Michael N. Forster y Kristin Gjesdal (Oxford: Oxford University Press, 2015), 1–2.

⁶¹ Arturo Leyte, por ejemplo, considera que la filosofía de la naturaleza constituye un periodo comprendido en las obras que van precisamente de 1797 a 1806. Cfr. Arturo Leyte, "Introducción" en Wilhelm Friedrich Joseph von Schelling, *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, trad. Arturo Leyte (Madrid: Alianza Editorial, 1996), 30.

⁶² Cfr. Iain Hamilton Grant, *Philosophies of Nature after Schelling* (Londres: Continuum, 2006), 2–5, y Corriero, "The Ungrounded Nature of Being: Grounding a Dynamic Ontology from Nature-Philosophy to Positive Philosophy".

pensamiento de Schelling, en semejanza con el de Hegel, es sistemático, a diferencia de éste, no pretende construir un sistema: «Schelling no confía en la posibilidad de construir un único sistema que se adecúe a la realidad. Todo sistema es parcial y en esa medida inadecuado con respecto al todo. Si bien Schelling es siempre sistemático en lo que hace, no da la espalda a la razón al rechazar un sistema cerrado.»⁶³ Más adelante profundizaré en la naturaleza concreta de esta actitud schellinguiana —a la que McGrath celebra como la auténticamente científica— y el significado que tiene para su filosofía. Lo que no debe perderse de vista desde ahora es el movimiento constante en el que se encuentra, como consecuencia, el pensamiento de Schelling, evidente sobre todo en sus metamorfosis discursivas, sin que veamos en ello el abandono de las preocupaciones que ocupan cada una de sus obras.

Alison Stone distingue dos motivaciones principales que llevaron a Schelling a desarrollar una nueva aproximación filosófica al campo de la naturaleza. Por un lado, la insatisfacción con la manera dominante de dar cuenta de la naturaleza por parte de la ciencia de su época, la cual pretendía explicar los fenómenos naturales como una interacción mecánica entre sus partes. Existe también una motivación filosófica: el desencanto ante los dualismos que la filosofía crítica de Kant había dejado sin resolver, principalmente el abismo entre la concepción de los seres humanos como agentes libres por un lado, y una naturaleza supeditada a leyes causales por el otro. Esta escisión entre el reino de la libertad y el de la naturaleza implica que nuestros cuerpos, en la medida en que forman parte de la naturaleza, están determinados causalmente al igual que el resto de las entidades físicas. Frente a esto, Schelling defiende que «nuestra libre agencia en mitad de la naturaleza sólo es posible si la naturaleza presenta *de antemano* una forma de libertad que prefigura la agencia humana. En ese caso, nuestra pertenencia a la naturaleza no sólo no amenaza, sino que precisamente habilita nuestra libre agencia.»⁶⁴ Y aunque en cierto sentido esta segunda motivación surge como respuesta a las aporías del pensamiento kantiano, hereda del mismo la idea de que nuestro intelecto exige un conocimiento ordenado y unificado sistemáticamente.⁶⁵ Pero la filosofía de la naturaleza de Schelling no es solamente la contraparte de la física mecanicista

⁶³ S. J. McGrath, “On the Difference Between Schelling and Hegel”, en *Rethinking German Idealism*, ed. S. J. McGrath y Joseph Carew (London: Palgrave Macmillan, 2016), 248.

⁶⁴ Stone, “Philosophy of Nature”, 4.

⁶⁵ *Ibid.*

y un intento de perfeccionar el proyecto kantiano, sino que es una confrontación radical con la manera en la que el pensamiento moderno había concebido a la naturaleza hasta entonces. Como señala Arturo Leyte, para las filosofías modernas que desde Descartes han tomado a la conciencia, o lo que la tradición idealista nombra “Yo”, como principio para toda ciencia y toda filosofía, «la naturaleza es sólo un resultado y algo secundario, a lo que solo le cabe una denominación negativa “No-yo”». ⁶⁶

Como mencioné antes, las ideas de Schelling que podrían recogerse bajo el título de *filosofía de la naturaleza* se encuentran diseminadas a lo largo de una serie de obras escritas a lo largo de su carrera, las cuáles no se limitan al periodo que va de 1797 a 1806. Todavía en su obra de 1844, *Presentación del proceso de la naturaleza*, desarrolla una nueva exposición de su filosofía de la naturaleza, en la cual se vale de las más recientes intuiciones de su filosofía. El análisis y la exposición de todas ellas sobrepasa, por supuesto, mis capacidades y los propósitos este capítulo, sin embargo, considero necesario presentar los rasgos esenciales de este proyecto, pues nos hemos propuesto encontrar en él un modelo que ofrezca soluciones las carencias de la ontología sartreana. Para ello, me valdré principalmente de dos textos: su *Introducción a ideas para una filosofía de la naturaleza* y su *Introducción al Proyecto de un sistema de filosofía*. Ambos textos fueron escritos de manera separada y luego añadidos a las obras que prologan, en 1797 y 1799 respectivamente.

Para comenzar, será conveniente definir cuál es la tarea que Schelling se dispone a atender con esta investigación: «derivar la posibilidad de una naturaleza, esto es, la totalidad del mundo de la experiencia, a partir de principios.» (IFN69) Esta cuestión puede expresarse también mediante la pregunta ¿cómo es posible que me represente un mundo externo a mí? Esta tarea, subraya, no es una más entre las tareas de la filosofía, sino que con ella misma se origina la filosofía, por lo que todo pensamiento que se jacte de ser tal no puede pasar por alto esta pregunta. No sólo en este texto, sino en otros posteriores, Schelling advierte que no debe verse en la filosofía de la naturaleza únicamente una rama o una etapa de la filosofía, sino que su objeto es el mismo al que se dirige la filosofía en general, aunque desde una perspectiva particular, que es la del devenir. ⁶⁷ Además, Schelling exige que la filosofía de la

⁶⁶ Arturo Leyte, “Introducción” en Schelling, *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, 27.

⁶⁷ Corriero, “The Ungrounded Nature of Being: Grounding a Dynamic Ontology from Nature-Philosophy to Positive Philosophy”, 19.

naturaleza derive todo el conocimiento de su objeto *a priori*, lo cual no quiere decir que la ciencia de la naturaleza haya de prescindir de la experiencia para producir su conocimiento. La distinción entre los juicios *a priori* y los juicios *a posteriori*, aclara, no consiste en que unos hayan sido postulados sin que mediara experiencia alguna —de hecho, rechaza que exista un conocimiento que no tenga su origen en la experiencia—, sino al género de saber que producen: «toda proposición que para nosotros sólo sea histórica, se convierte en una proposición de la experiencia, pero la misma proposición se convierte en una proposición *a priori* en cuanto de forma inmediata o mediata llegamos a conocer su interna necesidad.» (IPS126) Estos dos elementos —aproximarse a su objeto desde la perspectiva del devenir y derivar su conocimiento *a priori*— son los que hacen de la filosofía de la naturaleza una ciencia. Es el primer elemento al que deberemos prestar mayor atención, pues nos coloca desde un comienzo en la posición que, según hemos dicho en el capítulo anterior, nos convendría asumir si deseamos pensar un ser con capacidades propias y no una entidad pasiva frente a la actividad de la conciencia.

Ahora bien, el que la tarea que Schelling asigna a la filosofía pueda resumirse en la pregunta por un mundo externo a nosotros conlleva dos presupuestos que debemos explicitar. En primer lugar, si nos imponemos la labor de derivar la posibilidad de una naturaleza, es claro que presuponemos que su realidad no es evidente por sí misma. (IFN71) En segundo lugar, esta investigación establece una dualidad conformada, por un lado, por ese mundo de la experiencia cuya realidad deseamos corroborar; y por el otro, por el filósofo o el sujeto de dicha experiencia. «Desde el momento en que pregunto ¿cómo puede ocurrir que yo tenga representaciones?, me elevo a mí mismo *por encima* de la representación. Por *medio* de esta pregunta me convierto yo mismo en un ser que se siente originariamente *libre* respecto a cualquier representar y que divisa a la propia representación y a todo el conjunto de sus representaciones *por debajo* de él.» (IFN74) No obstante, debe entenderse que esta escisión entre su ser y el del resto de las cosas no es algo de lo que el ser humano sea consciente en todo momento y desde un principio, ni que esta dualidad sea algo con lo que el filósofo se *tropiece* sin más, como si lo real se encontrara desde un comienzo escindido entre el sujeto y la naturaleza. Originariamente, sujeto y objeto se encuentran reunidos de manera indistinguible en la conciencia. No obstante, desde el momento en que el filósofo pregunta cómo es capaz de representarse objetos externos a él, introduce una separación entre su ser y

el del objeto de su representación. Este distanciamiento entre el sujeto y el mundo da paso a la especulación, la cual, advierte, debe ser únicamente un medio y no el fin de la filosofía, que precisamente debe tener por meta anular la escisión a la que ha dado paso, volviendo a conciliar lo que estaba originariamente unido. (IFN72)

Como había señalado párrafos atrás, Schelling no está dispuesto a aceptar una elucidación mecánica del fenómeno de la representación. Una explicación mecanicista trata de dar cuenta de nuestras representaciones como siendo consecuencia de las interacciones de los objetos del mundo, los cuales se encuentran inmersos en relaciones de causalidad que terminan por afectar a nuestra mente de la misma manera en la que una cosa tiene un efecto sobre otra cosa. Por un lado, la relación entre el objeto y nuestra experiencia no puede ser de tal género que el primero sea causa de la segunda, pues, al hacer del objeto una causa, lo hacemos preceder a la representación y en esa medida nos ponemos a distancia de él. Pero aún más importante para Schelling es evitar hacer del ser humano un objeto más entre los objetos. Si el ser humano no fuera más que un objeto entre los objetos inmerso en una dinámica de causas y efectos, la interrogación que da origen al quehacer filosófico no podría emerger jamás. (IFN75) «Que yo sea capaz de lanzar esta pregunta es prueba suficiente de que soy, como tal, independiente de las cosas externas; pues de lo contrario ¿de qué modo habría podido preguntar cómo son posibles esas cosas mismas *para* mí, en mi representación? Así pues, lo que habría que pensar es que aquel que lanza semejante pregunta renuncia precisamente por eso a explicar sus representaciones como efectos de cosas externas.» (IFN76) Lo que las ideas resumidas hasta ahora dejan en claro es que para Schelling la filosofía es un acto de libertad, es decir, no acontece con necesidad en el espíritu humano, sino que el filósofo se determina por cuenta propia a filosofar. Y si tratamos de explicar cómo las cosas actúan en mí mediante una relación puramente mecánica, a la manera en que las cosas actúan sobre las cosas, estamos obligados admitir que, no únicamente el cuerpo se encuentra sometido a esta dinámica, sino también la conciencia misma, pues esta procesión de causas y efectos debe *elevarse* en algún momento a la conciencia si es que ha de volverse sensación. La explicación mecanicista desea atribuir a los objetos las cualidades que se hacen presentes a nosotros mediante la sensación: el calor, el aroma, la solidez de un cuerpo, etcétera, serían todas ellas propiedades internas de las cosas. Estas propiedades inherentes a los objetos llegarían a nuestras mentes mediante una sucesión puramente mecánica de causas y efectos, como si de

fichas de dominó se trataran. Sin embargo, aun suponiendo que este mecanismo fuera en primera lugar inteligible, quedaría sin resolver cómo es que las sensaciones logran afectar a aquella parte de nuestro ser que, como decíamos líneas atrás, debemos mantener exenta de las relaciones de causalidad, y a la que sin embargo la sensación debe alcanzar de alguna manera, pues es capaz de preguntar por el origen de aquello que percibe. «Por muchos elementos intermedios que introduzcáis entre la afección de vuestros nervios, vuestro cerebro, etc., y la representación de una cosa externa, no conseguiréis más que engañarnos a vosotros mismos, porque el tránsito del cuerpo al alma sólo puede acaecer, de acuerdo con vuestras propias representaciones, de modo discontinuo, únicamente en virtud de un salto que declararéis querer evitar.» (IFN83)

Aun si admitiéramos que la física mecanicista logra explicar la manera en que la naturaleza se constituye como una sucesión coherente de causas y efectos independientemente de la manera en la que nos la representamos (mérito que, como veremos, Schelling tampoco le concede), esta no es una resolución satisfactoria para la cuestión que la filosofía de la naturaleza se propone esclarecer:

La pregunta no es si acaso y cómo dicha conexión de fenómenos y la serie de causas y efectos que denominamos curso de la naturaleza, se han tornado efectivamente reales fuera de nosotros, sino cómo se han tornado efectivamente reales para nosotros, cómo ese sistema y dicha conexión de los fenómenos han encontrado su camino hasta nuestro espíritu y cómo han llegado a adquirir en nuestra representación esa necesidad con la que nos vemos absolutamente obligados a pensarlos. (IFN87)

Además de aclarar por qué la explicación mecanicista resulta insuficiente para una filosofía de la naturaleza, este pasaje nos ofrece nueva información sobre el fenómeno que deseamos explicar: el vínculo existente entre el curso de la naturaleza y nuestras representaciones debe darse con carácter de necesidad. Lo que esto quiere decir es que una sucesión de eventos determinada sólo puede ocurrir en un orden específico (el sonido de una ola al romperse siempre sucede al rompimiento mismo y nunca al revés). Y a su vez, el orden con el que se suceden nuestras representaciones de estos hechos es necesariamente el mismo con el que se suceden en la naturaleza. Con lo anterior, Schelling deja en claro que, así como no podemos reducir nuestra explicación a ser una mera secuencia de causas y efectos, sería igualmente equivocado negar que existe una relación de algún género entre los hechos y mis

representaciones pues, de ser así, dejaríamos sin aclarar cómo es posible que tengamos una relación de conocimiento con los mismos. Si lo que deseamos es evitar que nuestras representaciones no sean más que una secuencia ilusoria sin correlato en la realidad, no nos queda más que reconocer que el hecho de que los procesos de la naturaleza se sucedan de tal o de cual manera no depende de nosotros: el principio de la sucesión debe residir en las cosas mismas.

Pero si, de igual forma, sugiriéramos que la sucesión es completamente independiente de la representación que tenemos de ella, de nada servirán nuestros intentos para reunir *luego* a los fenómenos con los sucesos. Partidarios de esta posición errada serían Thomas Reid y James Beatti, para quienes, según afirma Schelling, «las cosas en sí se suceden unas a otras» (IFN88) pero son incapaces de explicar cómo se enlazan nuestras representaciones con dicha sucesión. Sostener que los eventos acontecen como consecuencia de las cosas mismas y con total independencia de nuestra facultad de representación equivale a afirmar que existen cosas en sí desprendidas de toda cualidad propia de dicha facultad, es decir, no podríamos conferirles extensión, temporalidad, posición espacial, ni siquiera podríamos sostener que están insertas en una secuencia causal. Y sin embargo, nos veríamos obligados a explicar al menos cómo es posible que seamos capaces de hablar de ellas. Todo sistema que, como el de Reid y el de Beatti, constituyan el curso de la naturaleza como algo externo y ajeno a la representación no logrará anular jamás el hiato que él mismo ha establecido. La respuesta al problema de la representación debe cuidarse entonces de dos caminos igualmente errados: por un lado, debe evitar explicar la representación como una mera sucesión de causas y efectos haciendo del sujeto un objeto; por el otro, debe evadir toda explicación que haga del curso de la naturaleza algo completamente ajeno a nuestra representación o que establezca un vínculo meramente accidental entre ellos. La única solución que nos es dado aceptar es aquella que amalgame a ambos miembros de la relación: «es únicamente porque y en la medida en que esta sucesión es *objetivamente* necesaria por lo que también es *subjetivamente* necesaria. (...) La sucesión tiene que surgir al mismo tiempo que los fenómenos y viceversa, los fenómenos tienen que surgir al mismo tiempo que la sucesión: así pues, ambos sucesión y fenómenos, se encuentran en una relación recíproca, ambos son mutuamente necesarios en relación con el otro.» (IFN87)

Como ya había adelantado, para Schelling, las explicaciones mecanicistas no sólo son incapaces de explicar cómo es posible que nos representemos una naturaleza, sino que tampoco consiguen aclarar cómo la naturaleza se constituye a sí misma, aun con independencia de nosotros. Para comprender por qué fracasa también en esta tarea, debemos dirigir nuestra atención a un concepto central de la filosofía de la naturaleza: el de organismo. A diferencia de los objetos inertes como una taza o una cafetera, cuyas partes y forma podemos establecer y variar arbitrariamente, los organismos poseen una unidad interna no dependiente de nuestra actitud frente a ellos: «cada organismo es un *todo*; su *unidad* reside en *él mismo*, no depende de nuestro libre arbitrio que lo pensemos como uno o como múltiple.» (IFN97) Dicha unidad es determinada por el organismo mismo y no por una causa externa a él, ya sea una entidad de otro género o el entendimiento de quien lo juzga. La composición del organismo no puede tampoco ser reducida a la suma de sus partes, sino que cada uno de los elementos está subordinado a la totalidad que componen; la relación que guardan entre sí es objetiva. Estas características de los seres orgánicos nos obligan a abandonar por completo una explicación mecánica de su producción, pues ello equivaldría a intentar dar cuenta de los mismos como si fueran una composición en la que la relación entre el todo y las partes fuera producto del azar. Pero la unidad que deseamos atribuirle al organismo, advierte Schelling, sólo puede ser concebida con vistas a una finalidad, no sólo de la forma, sino de la existencia misma. A su vez, toda finalidad sólo puede surgir en un entendimiento, sin embargo, si pretendiéramos explicar dicha finalidad como siendo la proyección de *nuestro* entendimiento, nos enfrentaríamos nuevamente a la pregunta ¿por qué motivo tendría que intuir la unidad de lo orgánico con la necesidad con la que lo percibo? «Lo que nos gustaría ver explicado no es que las representaciones naturales en general tengan finalidad (...) sino que dicha finalidad es algo que no les ha podido ser comunicado desde el exterior de manera originaria y *por sí mismas*.» En consecuencia, no nos queda más que admitir que «la finalidad de los productos naturales habita *en ellos mismos*, es *objetiva* y *real* y por lo tanto no pertenece a (nuestras) representaciones *arbitrarias* sino a las *necesarias*». (IFN99-100)

Hasta este punto, pareciera que el propósito de Schelling es afirmar la independencia de las entidades orgánicas y de la finalidad que determina su unidad con respecto de nuestro entendimiento y las representaciones que tenemos de ellas. Pero dentro de los argumentos que revisábamos antes, advertíamos su animadversión contra las posiciones que intentan

postular al sujeto y al objeto de sus representaciones como entidades separadas, unidas por un vínculo meramente accidental. Esto no es distinto cuando tratamos de dar cuenta de nuestro conocimiento de la naturaleza orgánica, no es posible postularla simplemente como una existencia fuera de nosotros, con una existencia *en-sí*, pues entonces cuanto tratamos de explicar cómo es que surge la necesidad con la que nos representamos dichos objetos no tendríamos más opción que afirmar dogmáticamente que entre el sujeto y su objeto existe una armonía que los vincula místicamente. Para Schelling, la única manera de solucionar esta cuestión es evitando establecer una ruptura entre las estructuras fundamentales que determinan el modo de ser de la conciencia y las del resto de los entes. No debemos perder de vista que la propia conciencia es un producto de la naturaleza y, en esa medida, deben existir ya en ella los principios que caracterizan la forma de ser de un sujeto. En otras palabras, debemos aproximarnos a la naturaleza como si ella misma fuera ya un sujeto. Para comprender el verdadero sentido de esta actitud frente a la naturaleza debemos esclarecer cuál es la estructura que Schelling atribuye tanto a la naturaleza como a la conciencia y la manera en que asimilar el modo de ser de la conciencia y el de las cosas puede contribuir a solucionar los problemas de los hemos estado hablado.

La necesidad de aproximarnos a la naturaleza como sujeto no es únicamente la conclusión a la que nos conduce la filosofía de la naturaleza, por el contrario, en su método mismo está presupuesta esta exigencia. Decíamos al comienzo que la filosofía de la naturaleza se caracteriza porque se aproxima a su objeto desde la perspectiva del devenir, esto quiere decir que no ve en ella, como la *empíria*, un producto llevado a término, sino algo que todavía debe realizarse. (IPS131) Precisamente a esto nos referimos cuando hablamos de una naturaleza que es sujeto, a ella entendida como productividad y no como producto: a la naturaleza como lo incondicionado. Ahora bien, concebir a la naturaleza como incondicionada es pensarla en su carácter ilimitado, lo cual no equivale, bajo ninguna circunstancia, a entenderla como una totalidad infinita de objetos:

Desde el momento en que sólo conocemos la totalidad del objeto como el compendio del ser, esta totalidad es para nosotros un mero mundo, esto es, un mero producto. (...) En la medida en que disponemos la totalidad de los objetos no sólo como mero producto, sino al mismo tiempo y necesariamente como productiva ésta se eleva para nosotros a la calidad de naturaleza y dicha identidad del producto y la productividad, y ninguna otra cosa, es designada incluso en el lenguaje más corriente

con el concepto de naturaleza. Nosotros nombramos a la naturaleza, en tanto que mero producto (*natura naturata*) naturaleza como objeto. (...) A la naturaleza en tanto que productividad (*natura naturans*) la llamamos naturaleza como sujeto.

(IP131)

Sin embargo, para que la totalidad de la naturaleza se torne *efectivamente real*, no sólo hace falta que concibamos a las partes en relación con el todo, sino al todo con relación a lo singular. Aunque hemos advertido la necesidad de atender el carácter dinámico de la naturaleza, tendremos ahora la necesidad de explicar cómo es posible que también se manifieste como una serie de productos particulares, o lo que Schelling llama *naturaleza empírica*. Si asumiéramos sin más que la naturaleza es una fuerza productiva que se dirige a la finalidad que se ha dado a sí misma, seríamos capaces de explicar, en primer lugar, cómo es posible que surjan productos individuales y no únicamente una transformación general en la naturaleza como totalidad; y segundo lugar, cómo es que la naturaleza aparece en la experiencia como un proceso gradual, en lugar de alcanzar inmediatamente su propósito. Por consiguiente, si queremos explicar la naturaleza empírica, es necesario que reconozcamos que existe en ella una fuerza inhibidora por medio de la cual su desarrollo se da progresivamente y no como un salto. De este principio debemos subrayar dos cosas. En primer lugar, que no puede venirle de fuera, pues de ser así, violentaríamos el principio del que hemos partido, según el cual la naturaleza es productividad incondicionada.⁶⁸ En segundo lugar, y por la misma razón, la inhibición no puede ser un obstáculo pasivo, sino que debe ser ella misma una fuerza, de tal modo que lo que opere en la naturaleza sea una dualidad de tendencias que se contraponen. En resumen, «debe haber determinación en la naturaleza, es decir, negatividad, pero dicha negatividad, contemplada desde una perspectiva más elevada, debe ser a su vez positividad.» (IP134) La relación y el mecanismo con el que operan estas dos fuerzas son análogos a los polos de un imán, los cuales son inseparables el uno del otro, aun cuando sean de naturaleza opuesta. Ahora bien, entre ambas fuerzas que operan en la naturaleza no puede reinar un equilibrio, de ser así, la productividad simplemente cesaría y daría lugar a un reposo absoluto. Sin embargo, la solución que Schelling ofrece a este problema no es otorgarle a una de las fuerzas prioridad sobre la otra, sino que, reconociendo

⁶⁸ Esta exigencia se asemeja, como podrá notarse, al requisito sartreano según el cual no puede haber nada en la conciencia que obstruya la espontaneidad absoluta que la caracteriza.

que entre ellas se aniquilan mutuamente, dicha aniquilación no sucede una vez y para siempre, sino que los productos de la naturaleza son aniquilados y reproducidos constantemente. Para ilustrar la forma en la que el conflicto entre estos dos principios da lugar a los productos individuales, Schelling se sirve de la siguiente imagen:

Imaginemos una corriente de agua que es la pura identidad; cuando se encuentra con una resistencia se forma un remolino, el cual no es nada consistente, sino algo que a cada instante desaparece y vuelve a aparecer de nuevo. Originariamente, en la naturaleza no hay nada que distinguir; todos los productos están, por así decir, todavía disueltos y son invisibles en el seno de la productividad general. Los productos sólo se van diferenciando gradualmente y van saliendo de la identidad general cuando vienen dados los puntos de inhibición. En cada uno de estos puntos se rompe la corriente (se aniquila la productividad), pero a cada momento viene una nueva ola que llena la esfera. (IPS136)

Bajo este esquema, la actividad de la naturaleza resulta de la confrontación entre las fuerzas antagónicas que la componen, y sus elementos particulares (la naturaleza empírica) son los productos de la resistencia que un principio opone al otro. El conflicto entre estas fuerzas nunca puede culminar con el triunfo de una de ellas, pues como resultado tendríamos la dispersión infinita de esta misma sin que se llegue a producir nada particular. Por otro lado, no puede ocurrir tampoco que ambos principios alcancen un estado de equilibrio absoluto, pues entonces cesaría toda actividad. Es importante remarcar el hecho de que para Schelling esta contraposición de principios que vuelve creativa a la naturaleza no es una estructura distinta a la expresada en la creatividad de los seres humanos. La capacidad productiva que vuelve posible que se desarrolle una historia es en principio del mismo orden que la que constituye a la naturaleza orgánica e inorgánica.⁶⁹ Pero esta semejanza entre el ser humano y la naturaleza es además la garantía de que la filosofía de la naturaleza puede en efecto conocer su objeto. Schelling hereda de Fichte la idea de que a todo conocimiento debe subyacer el autoconocimiento. Sólo en la medida en que el sujeto se conoce a sí mismo puede dársele el estatus de sujeto y no de objeto; sin embargo, su filosofía añade un nuevo elemento: «puedo conocerme a mí mismo, cree Schelling, porque en este caso el cognoscente y lo conocido son

⁶⁹ Cfr. M.-L. Heuser-Kessler, "Schelling's Concept of Self-Organization", *Springer Proceedings in Physics* 69 (1992): 395.

idénticos. Esto nos arroja el siguiente principio: para que sea capaz de conocer algo, es necesario que sea idéntico a mí. Si puedo conocer la naturaleza es entonces porque tiene una estructura idéntica a la de la subjetividad humana que la conoce.»⁷⁰ Y en efecto, el esquema que Schelling utiliza para describir la constitución de la naturaleza —compuesta de fuerzas de atracción y de repulsión— es trasladable a la estructura de la conciencia: el sujeto *huye* de sí cuando aprehende un objeto del mundo exterior; pero debe mantener al mismo tiempo una relación de conocimiento consigo misma en tanto que sujeto cognoscente. Esta aplicación de los conceptos a la estructura de la conciencia —que recuerdan a la descripción sartreana del para-sí como trascendencia a la vez que conciencia de sí mismo— podemos encontrarla ya en sus *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, escritas entre 1795 y 1796, en donde sostiene que la conciencia, en tanto que actividad, debe encontrarse con un objeto que la limite, pues de lo contrario se extendería infinitamente, pero al mismo tiempo esa resistencia debe propiciar un retorno a sí misma, pues de lo contrario no se volvería jamás conciencia.⁷¹ Como hace ver Graham Grant, al afirmar la coincidencia entre las leyes de la naturaleza y las de la mente, Schelling reafirma la independencia de la primera con respecto a la segunda, pues con ello la convierte a su vez en un sujeto y le otorga autonomía. Además, esta coincidencia garantiza que la ciencia que el ser humano está posición de erigir sobre la naturaleza no es un discurso restringido por sus capacidades cognitivas: la filosofía de la naturaleza no es la naturaleza como aparece a la conciencia sino tal y como es ella misma.⁷²

Ahora que hemos expuesto los rasgos fundamentales a la vez que las virtudes de la filosofía de la naturaleza de Schelling, debemos esclarecer qué ventajas puede ofrecer a la filosofía de Sartre asumir una perspectiva semejante a la de Schelling con respecto a la naturaleza, el en-sí o cualquiera que sea el nombre que deseemos otorgarle a aquello hacia lo que la conciencia se trasciende en el acto de conocer.

⁷⁰ Stone, “Philosophy of Nature”, 6.

⁷¹ Cfr. Wilhelm Friedrich Joseph von Schelling, *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, trad. Edgar Maragat (Madrid: Abada, 2009), 171–73.

⁷² Grant, *Philosophies of Nature after Schelling*, 2.

ii. Devenir sin conciencia

Según expuse en el capítulo precedente, las dificultades a las que se enfrenta la ontología sartreana tienen al menos dos fuentes distintas. En un principio, atribuíamos todas ellas a la concepción del ser-en-sí como un modo al que todo género de productividad le está vedado. No obstante, descubrimos más adelante un punto de inflexión en el que, al tratar de dar cuenta del fenómeno del devenir, Sartre se ve obligado a contradecir la caracterización del en-sí que tan obstinadamente había defendido hasta entonces al atribuirle lo que nombra *apariciones y aboliciones*. Sin embargo, Sartre se niega a indagar el origen de estos atributos excusándose en la distinción ente ontología y metafísica. Nos enfrentamos, en consecuencia, con dos dificultades distintas. En primer lugar, al rechazo de la posibilidad de investigar el origen de estas *apariciones y aboliciones*. Por otro lado, debemos buscar una solución a la cuestión que no nos orille a desestimar los rasgos fundamentales de la ontología sartreana.

La pertinencia de la pregunta por el origen de las *apariciones y aboliciones* es algo que pretendí mostrar en el mismo capítulo. Según sostuve entonces, si Sartre no consigue sustentar la realidad de dichos fenómenos en algo que no sea el para-sí, no le quedaría más opción que ofrecer una explicación idealista del conocimiento en la que el ser de los fenómenos desempeña el papel de un mero sustrato material y pasivo de nuestra experiencia, mientras que las particularidades de la misma serían todas un producto arbitrario del para-sí. Que el propio Sartre, llegado a este punto, se sienta obligado a reconocer por primera vez que *algo viene del en-sí*, demuestra su preocupación por evitar esta posibilidad. No obstante, al tratar de relegar esta cuestión al terreno de la metafísica, su proyecto da la espalda a la tarea que Schelling ha descrito como la auténticamente filosófica. Algo semejante habría hecho Hume, quien —según la interpretación de Schelling— sostiene que la sucesión de nuestras representaciones es una mera ilusión, la cual ha ocurrido como lo ha hecho hasta ahora sólo como producto de la costumbre; sin embargo, no ofrece ninguna a respuesta la pregunta ¿por qué dichas ilusiones han ocurrido hasta ahora de esta precisa manera y han moldeado nuestra costumbre en el modo en el que lo han hecho? A diferencia de Hume, Sartre no afirma que nuestras representaciones sean una mera ilusión, pero deja fuera de la empresa filosófica elucidar la fuente de las mismas. En ese sentido, Sartre es susceptible de la misma acusación que Schelling hace a Hume: «puede decir: es así y con eso me basta. Pero a eso no se llama hacer filosofía. Yo no digo que un Hume *tenga que filosofar*, pero desde el momento en que

uno *pretende* estar filosofando, entonces ya no puede esquivar nunca un porqué.» (IFN 92) Si concedemos a Schelling que, en efecto, la pregunta que Sartre ha dejado sin resolver resume una de las tareas centrales de la filosofía en general, debemos conducir nuestra atención a su resolución. Ahora que hemos revisado la manera en la que le propio Schelling atiende esa cuestión pasará a exponer de qué manera podemos asimilar los elementos de la filosofía de la naturaleza schellinguiana con la ontología de *El ser y la nada* y subrayar los beneficios que esta aproximación tendría. Mi propósito es mostrar que proceder con una estrategia similar a la de la filosofía de la naturaleza ofrece al menos dos ventajas: podremos dar cuenta del fenómeno de la representación, es decir, del conocimiento, superando la posición idealista a la que nos orilla irremediabilmente la impotencia del en-sí. En segundo lugar, disolveremos la aporía en que nos encontrábamos al preguntar por el origen de la conciencia, pues, al plantearla, ya no incurriremos en una contradicción.

Valiéndonos de un lenguaje más cercano al de Schelling, podríamos reformular la cuestión de la siguiente manera: la ontología de Sartre nos obliga a sostener que los hechos de la naturaleza son en realidad hechos de la conciencia y que no hay ninguna necesidad en la sucesión de estos hechos que sea susceptible de ser explicada. Aun cuando la descripción sartreana de la conciencia nos permite evadir el problema de las explicaciones mecanicistas de la vida y la conciencia —pues salva al para-sí de estar atado a las relaciones de causalidad— no logra establecer un vínculo entre la experiencia y su objeto que podamos llamar conocimiento. Podría parecer, incluso, que la descripción del en-sí como aquello que simplemente *es lo que es* carece de todo fundamento y que es conservada lo largo de todo *El ser y la nada* como un mero capricho. Sin embargo, sería injusto sugerir que no hay para ello ninguna motivación: si alguna convicción atraviesa toda la filosofía de Sartre —acaso todo el pensamiento existencialista en general— es que la realidad humana no es reducible a ser un mero objeto de conocimiento. Por ello, su ontología se esmera en construir una caracterización de la conciencia que la separe radicalmente del modo de ser de las cosas. El error aparece cuando, al caracterizar a los objetos del mundo o a la naturaleza como aquello absolutamente opuesto a la conciencia, Sartre hace de ellos el mero objeto de nuestro conocimiento e, irónicamente, los convierte, como resultado, en aquello de lo que su ontología no nos permite decir nada. Si concedemos a Schelling que una filosofía debe ser capaz de explicar las estructuras por las cuales es posible que un mundo en devenir se

constituya y la manera en que éste se convierte en objeto de mi experiencia, no tenemos más opción que reconocer que una posición como la de Sartre veta el único camino por el cual la cuestión puede ser resuelta, es decir, pensando una naturaleza. Pero que la ontología sartreana deje fuera de nuestro alcance aquello que se encuentra fuera de la conciencia debe verse como el resultado de llevar hasta sus últimas consecuencias una tradición —a las que muy pocos pensadores modernos podrían jactarse de no pertenecer— que había hecho de la naturaleza precisamente el objeto inerte al que nuestras experiencias nos remiten. Y si existe algún autor que haya dedicado sus esfuerzos a desestimar esta concepción de la naturaleza, ese es precisamente Schelling. Como hemos visto, su respuesta no es invertir la equivocación y cristalizar a la conciencia en el modo de ser de las cosas. Muy por el contrario, su pensamiento comparte la convicción de que la libertad humana sólo puede sostenerse si se le distancia de un modo de ser subordinado a leyes mecánicas y, en consecuencia, descarta que ella guarde una relación de este género con el mundo. No obstante, Schelling se diferencia de la vasta mayoría de pensadores al negarse a hacer de la naturaleza lo que tampoco hizo con la conciencia. Su filosofía de la naturaleza deja muy en claro que toda estrategia que, con tal de salvaguardar la libertad del sujeto, le oponga un mundo completamente ajeno a él, está condenada a no pensar una naturaleza:

Para Schelling, la filosofía de la naturaleza no es meramente otra “representación” de una naturaleza con la cual los seres humanos mantienen únicamente una relación distante e instrumental. Para él, el primer postulado de la filosofía debe expresar la síntesis dinámica del Yo y el mundo, sujeto y objeto, como una unidad ontológica de la cual derivan ambos términos. El Yo y el mundo son una misma sustancia, y seguiremos sin comprendernos a nosotros mismos e infravalorando al mundo mientras esta identidad ontológica no sea expresada filosóficamente.⁷³

Si Schelling está en lo correcto, la única manera de pensar satisfactoriamente una naturaleza es suprimiendo toda diferencia radical entre el modo de ser del sujeto y el del mundo. Pero la propuesta de Schelling no es únicamente establecer semejanzas relativas entre los modos de

⁷³ Keith R. Peterson, “Translator introduction” en Wilhelm Friedrich Joseph von Schelling, *First outline of a system of the philosophy of nature*, trad. Keith R. Peterson (Nueva York: State University of New York Press, 2004), XV.

ser de la conciencia y de la naturaleza, su estrategia es, más bien, postular una identidad entre el ser de ambos. Aunque, en un comienzo, la sugerencia de establecer una identidad ontológica de este género entre la conciencia y el mundo parezca tirar abajo la dualidad sobre la que se alzan las estructuras fundamentales descritas en *El ser y la nada*, esta forma de concebir la naturaleza cumple a su vez con dos propósitos centrales para el proyecto sartreano: afirmar la independencia del ser de los fenómenos con respecto a la experiencia que de ellos tenemos y evitar poner al mundo a distancia de nosotros como algo de lo cual sólo conoceríamos una deslucida imagen. A esto debemos agregar que la concepción dinámica de la naturaleza nos permite sostener la realidad de los fenómenos, no únicamente en su ser, sino también en su forma o concepto. Como vimos, Schelling concuerda con Sartre cuando sostiene que los objetos inertes que componen el mundo son una producción contingente y arbitraria de la conciencia. Sin embargo, descubríamos también que la idea de naturaleza orgánica traza un límite para esta manera de concebir a los objetos de nuestra representación. Tanto la existencia de los organismos como la finalidad que les da unidad son reales con independencia de nuestro entendimiento. La ontología de Sartre, por su parte, no puede explicar cómo nuestras representaciones de los entes orgánicos se dan con carácter de necesidad, pues el único paradigma que nos ofrece para esclarecer nuestra experiencia de objetos individuados —sin distinguir entre lo animado y lo inanimado— es explicarla como el resultado de la actividad nihilizadora de la conciencia, sin la necesidad (ni la posibilidad) de que el objeto *ponga* algo de su parte. Aceptar que aquello que se encuentra fuera de la conciencia —llámese naturaleza, no-Yo o ser-en-sí— es, al igual que ésta, productivo, otorga a nuestra experiencia del mundo una estabilidad que no posee cuando la reducimos a ser la mera producción caprichosa de la actividad del para-sí. La individuación de los objetos y los cambios que percibimos en ellos no tienen que ser únicamente el producto de una actividad azarosa de la subjetividad o, si se prefiere, de la rigidez de las estructuras que la componen.

Como he dicho, adoptar este paradigma nos colocaría también en posición de volver inteligible el origen del propio para-sí. Recordemos que la contradicción a la que nos enfrentábamos al tratar de explicar el surgimiento de la conciencia era que Sartre identificaba el origen de ésta con la aparición del tiempo, del movimiento y de todo devenir, por lo que toda respuesta engendraba necesariamente una contradicción. Pero si ahora pensáramos, en cambio, que la actividad nihilizadora por la cual un ente es capaz de dejar de ser lo que es y,

en consecuencia, de devenir, no es una propiedad exclusiva de la conciencia, sino que reconociéramos esta capacidad a todas las regiones de lo que es, se volvería, como resultado, posible pensar la realización de la conciencia. Al admitir que la naturaleza se encuentra de antemano penetrada por la nada, aun antes de la aparición de la conciencia, el acaecimiento absoluto no sería ya una imposible transformación radical de la realidad, sino la agudización de una condición preexistente. Sin embargo, si reconocemos que estas estructuras no son exclusivas del modo de ser de la conciencia, sino que están presentes de alguna manera en ser de los fenómenos, aunque en un grado menor o de manera distinta, la pregunta por el origen del para-sí se volvería cuando menos inteligible. Es evidente que aun concibiendo al en-sí como un modo de ser dinámico no podríamos dar por agotada la cuestión de la génesis de la conciencia, pues tendríamos que describir todavía cuál es el dinamismo propio de la naturaleza, cómo es que a partir de éste pudo emerger una conciencia y qué relación guarda el género de actividad de la conciencia con el del resto del mundo. Como veíamos antes, Schelling da cuenta de la constitución de la naturaleza a partir del paradigma de las fuerzas electromagnéticas, el cuál explicaría tanto la producción de sus elementos particulares como la estructura de la conciencia misma. Sin embargo, parece improbable que podamos admitir todavía el esquema ofrecido por Schelling; su actitud frente al problema, en cambio, continúa siendo prudente. Recordemos que la filosofía de la naturaleza no debe proceder sin reparar en los datos ofrecidos por la investigación empírica, muy por el contrario, sus explicaciones se valen muchas veces de los conceptos que las ciencias naturales de su época habían desarrollado. Si bien no es posible extraer de *El ser y la nada* un posicionamiento respecto a ello, en una etapa posterior de su pensamiento Sartre advertía la necesidad de recurrir a los descubrimientos de las ciencias naturales para explicar la estructura de la naturaleza y su relación con la de la conciencia. Sin embargo, mantenía todavía una actitud crítica ante la posibilidad de asimilar ambos terrenos. En un debate sostenido por Sartre en 1961 contra algunos miembros del Partido Comunista Francés, Sartre confronta la tesis —formulada por Engels— de que los distintos estratos de la naturaleza están configurados de la misma manera en la que, a su entender, lo está la conciencia humana, es decir, dialécticamente. Para esta fecha (un año después de la publicación de la *Crítica de la razón dialéctica*) Sartre no sólo había abandonado la figura del en-sí como un modo de ser impotente, sino que el concepto mismo había sido sustituido por el del *práctico-inerte*. Su posición, sin embargo, no se amparaba

nuevamente en la idea de un abismo entre la conciencia y la naturaleza, sino precisamente en que deberían ser las ciencias naturales las que confirmaran o rebatieran dicha tesis, que hasta ese momento, argumentaba, no tenía otro fundamento que argumentos por analogía.⁷⁴ Sea cual sea la posición que deseemos adoptar en este respecto, el verdadero problema que he tratado de atender a lo largo de todo este trabajo no es la manera específica en la que en-sí devendría conciencia; nuestra atención se ha dirigido al hecho de que la ontología sartreana, si desea ver a la conciencia como siendo el producto de un ser que le precede —y suprimir con ello toda posición idealista— no puede dar la espalda a la inteligibilidad de la pregunta por el origen de la conciencia. Así, en lo referente a la pregunta por el origen de la conciencia, la verdadera ventaja de concebir una naturaleza viva no es que con ello hayamos descubierto el proceso constitutivo del para-sí, sino que hemos conseguido una imagen de la realidad en la que ese proceso es en principio concebible.

Admitiendo que una concepción productiva del ser de los fenómenos nos permitiría resarcir los inconvenientes a los que se enfrenta la ontología sartreana, hay todavía una posible obstáculo que habría que sortear: al introducir actividad de algún género en el reino de lo en-sí corremos el riesgo de contravenir la caracterización fundamental de este modo de ser, ya que con ello introduciríamos un ingrediente negativo entre sus cualidades —pues en efecto, para que algo devenga es necesario que deje de ser lo que era. Además, mediante esta modificación tendría que colapsar, al menos en apariencia, el modelo ontológico que caracteriza —e incluso le otorga el título— a *El ser y la nada*. No obstante, me gustaría defender que podemos transgredir la caracterización del ser-en-sí que hemos mantenido todo este tiempo sin la necesidad de afectar con ello a las estructuras fundamentales la ontología sartreana. Para comprender hasta qué punto nos es lícito hacer esto, debemos prestar atención a una distinción que, aunque velada en la mayor parte del texto, hará caer, finalmente, cualquier justificación que pudiera tener todavía la caracterización del ser de los fenómenos como aquello que simplemente es lo que es.

En las primeras páginas del texto, después de presentar los dos modos de ser que componen su ontología, Sartre anunciaba que «sólo podremos captar verdaderamente el

⁷⁴ Cfr. William L Remley, “Sartre and Engels: The Critique of Dialectical Reason and the Confrontation on the Dialectics of Nature”, *Sartre Studies International* 18, núm. 2 (2012): 19–48.

sentido de uno o del otro cuando podamos establecer sus verdaderas relaciones con la noción de ser en general, y las relaciones que los unen.» (SN33) Sin embargo, como veíamos hacia el final del primer capítulo, Sartre concluye su trabajo reconociendo que dicha noción general de ser es inconcebible, argumentando que el en-sí y el para-sí no pueden conformar una totalidad debido a la no reciprocidad en la relación entre ambos. Aparentemente, esto genera un conflicto entre las tareas que se habían proyectado al principio de la obra y las conclusiones a las que nos conduce. Pero no es a este detalle del pasaje a lo que me interesa prestar atención ahora, sino al hecho de que en él se realiza una distinción que haría perder el de por sí frágil sustento de la definición del en-sí defendida intransigentemente en el desarrollo del texto: que una noción genérica de ser sea cuando menos pensable implica que el ser de los fenómenos no es el ser en su sentido más amplio. ¿De qué manera socavaría esta distinción lo que parece ser el único argumento en favor de la caracterización que Sartre hace del ser-en-sí? Hasta ahora hemos visto cómo Sartre, al tratar de explicar el conocimiento, el movimiento, la temporalidad, etc. es inflexible ante la posibilidad de admitir cualquier género de actividad que no provenga de la conciencia. Sea cual sea la explicación que ha de ofrecernos de estos fenómenos, Sartre es sumamente cuidadoso de no comprometer la plena positividad que caracteriza al ser de los fenómenos. Cuando pareciera que su ontología no tendría más remedio que reconocer finalmente la traza de negatividad que debe afectar también al modo de ser del en-sí, se inclina siempre por hacer recaer en el ámbito de la conciencia toda productividad, e incluso asumir las aporías a las que su decisión lo conduce. Habiendo reconocido los embarazos a los que nos conduce esta concepción del en-sí, resultará extraño que no hayamos preguntado hasta ahora por las razones que pueda haber detrás de esta caracterización. No obstante, si cuando analizábamos en el primer capítulo el modo de ser de los fenómenos no presentamos estas razones, es precisamente porque Sartre no ofrece ninguna. Lo que podríamos decir, en todo caso, es que la pregunta encierra en sí misma su respuesta: cuando intentamos aclarar por qué el ser es lo que es, estamos exigiendo la justificación de una tautología. Sin embargo, esto sólo es verdad si suponemos una identidad entre los términos que hemos estado intercambiando libremente —*ser-en-sí*, *ser de los fenómenos*— y el ser en su sentido más general, aquello que en la tradición griega encontraríamos bajo el título de τὸ ὄν. Y si bien Sartre nunca hace explícitamente esta equiparación, nos vemos inclinados a hacerla en todo momento, pues está sugerida por el

constante y nada riguroso intercambio de los términos *en-sí* y *ser* en muchos de los fragmentos que hemos analizado.⁷⁵ A pesar de que en la mayoría de los casos el término *ser* se refiere, en efecto, al ser-en-sí, existe un pasaje en el que Sartre deja bastante claro que el ser de los fenómenos no es el ser en el sentido más general:

El ser es lo que es. Esta fórmula, en apariencia, es estrictamente analítica. En realidad, está lejos de reducirse al principio de identidad, en tanto que este es el principio incondicionado de todos los juicios analíticos. En primer lugar, designa una región singular del ser: la del ser en sí. (...) Se trata, pues, aquí, de un principio regional y, como tal, sintético. (...) Esto nos indica la acepción especial que ha de darse al “es” de la frase “el ser es lo que es”. Desde el momento que existen seres que han de ser lo que son, el hecho de ser lo que se es no es en modo alguno una característica puramente axiomática: es un principio contingente del ser en sí. (SN34-5)

Este fragmento, además de confirmar la distinción entre lo que en adelante podríamos llamar simplemente *Ser* y el en-sí, nos ofrece otra noticia de igual importancia: el hecho de que ser lo que es sea una característica contingente del ser-en-sí. Recordemos que el para-sí implicaba necesariamente su esencia, es decir, no es pensable una conciencia si no es precisamente como un ser cuya cualidad definitoria es la de ser lo que no es y no ser lo que es; pero no ocurre lo mismo con el ser de los fenómenos, para éste su esencia es contingente. Como consecuencia, la propuesta de redefinir al ser-en-sí con tal de volver inteligibles los fenómenos que su absoluta identidad no logra explicar no parece tan radical y comprometedora como parecía en un comienzo. Más sugerente aún resulta un pasaje de las conclusiones de *El ser y la nada* en el que el propio Sartre parece sugerir la posibilidad que estamos planteando: «al metafísico corresponde la tarea de decidir si el movimiento es o no una primera “tentativa” del en-sí para fundarse, y cuáles son las relaciones entre el movimiento como “enfermedad del ser” y el para-sí como enfermedad más profunda, llevada hasta la nihilización.» (SN642) Este pasaje resulta en extremo curioso, sobre todo si tenemos en mente que, como revisábamos en el segundo capítulo, Sartre supone haber dado cuenta del fenómeno del movimiento valiéndose de su caracterización el ser-en-sí como un modo de ser totalmente ausente de privaciones. El hecho

⁷⁵ Nos dice, por ejemplo, que «del ser viene algo» y no que «del en-sí viene algo».

de que al llegar a las conclusiones sugiera un escenario en el que el en-sí se encuentra penetrado por la nada —ya no únicamente en una relación de exterioridad con ella— sólo es una muestra más del obstáculo que este concepto representa para su ontología.

No obstante, permanece aún una dificultad más. Si deseamos concebir un ser en-sí productivo, parecería que no hay más alternativa que identificar su modo de ser con el del para-sí, es decir, como un ser que es su propia nada, ya que, como decíamos antes, precisamente la no coincidencia consigo mismo permitía a la conciencia escapar del estatismo al que la identidad absoluta consigo mismo condenaba al ser-en-sí. Sin embargo, la transfiguración del en-sí en para-sí implicaría una renuncia total a la ontología descrita por Sartre en *El ser y la nada*. Recordemos que el para-sí no es más que el movimiento de trascendencia hacia un ser que no es él mismo; que la conciencia *no es sino* un acto nihilizador que actúa precisamente el ser-en-sí. La Nada que es la conciencia tiene una existencia parasitaria, es tan imposible su persistencia desprendida del ser como la de un virus sin un organismo al que adherirse: «*no hay no-ser sino en la superficie del ser*» (SN52) Por consiguiente, aunque es posible sustituir el no-monismo ontológico de Sartre por un monismo en el que todo fuera en-sí, el escenario inverso es, en cambio, inadmisibile, pues con ello se desvanecerían la totalidad de los seres en una Nada absoluta. Para comprender mejor este problema, es necesario que hagamos una aclaración en la que no nos hemos detenido hasta ahora: el ser para-sí no es la realidad humana en su totalidad. En sentido estricto, el modo de ser del para-sí corresponde únicamente al modo de ser de la conciencia⁷⁶, sin embargo, la filosofía sartreana no pierde nunca de vista que un ser humano es, ante todo, una conciencia encarnada. Lo que esto quiere decir es que hay algo en la realidad humana de lo que el para-sí no es fundamento, y esto es a lo que Sartre llama *facticidad*. Este concepto, que desempeña un rol fundamental a lo largo de toda la obra, es definido por Sartre como la «contingencia

⁷⁶ Aunque Sartre no es lo suficientemente estricto con el uso de los términos, al igual que término en-sí es utilizado en ocasiones para referirse al Ser en general, lo mismo sucede con el para-sí, que en algunos casos refiere al ser humano o a la persona. Sin embargo, la descripción que hemos hecho del para-sí en el primer capítulo refiere al modo de ser de la conciencia, y no a la caracterización sartreana de la realidad humana en su totalidad, la cual sólo es inteligible una vez que se ha descrito exhaustivamente el vínculo del para-sí con el en-sí o su facticidad. Cfr. Hazel E. Barnes, “Sartre’s ontology: The revealing and making of being”, en *The Cambridge Companion to Sartre*, ed. Christina Howells (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 16.

perpetuamente evanescente del en-sí, que infesta al para-sí y lo liga al ser-en-sí sin dejarse captar nunca», (SN116) en otras palabras, la facticidad es la concreción contingente y nunca elegida del para-sí, la contraparte sustancial de la cual toma su ser. En sus múltiples sentidos, la facticidad se identifica con el pasado, la situación y el cuerpo del individuo: es su propio en-sí. Y es en el análisis de esta última forma de la facticidad en donde encontramos el significado más sugerente que tiene el en-sí para el individuo: el cuerpo es «*la forma contingente que la necesidad de mi contingencia toma*. No es algo distinto del para-sí; no es un en-sí *en* el para-sí (...) es ahí, como lo trascendido por; no existe sino en tanto que escapo de él al nihilizarme; es lo que nihilizo.» (SN336) Lo que esto quiere decir es que, si lo que deseamos es constituir una naturaleza sin abandonar por completo a la ontología sartreana, lo que nos correspondería hacer no es transformar al en-sí en un para-sí, pues sería semejante a postular un mundo de conciencias incorpóreas. Lo única forma de conseguir nuestro propósito es conferir al ser en-sí un género de actividad que no llegue a disolverlo en una Nada como al ser de la conciencia. En otras palabras, no nos queda más que introducir el dinamismo en la naturaleza de manera semejante a como lo hace el propio Schelling, como una cuestión de grado. La diferencia residiría en que no describiríamos ahora esta gradación en términos de vida, sino más bien como un padecimiento en el seno del ser que se agrava hasta la nihilización, es decir, hasta convertirse en conciencia, tal como, según decíamos, el propio Sartre ya vacilaba en aceptar cuando sugería pensar al movimiento como una *enfermedad del ser*. Que esta concepción gradual de la productividad que va de lo inerte a la conciencia nos obligue o no a reconocer una identidad entre las estructuras que caracterizan la actividad de un ámbito y otro a la manera en la que lo hace Schelling es algo en lo que no deseo profundizar. Sin embargo, considero que no es así, pues podría argumentarse que la naturaleza se encuentra organizada en *periodos* cada vez más complejos, entre los cuales media un salto cualitativo no reducible a la mera adición de los componentes del *periodo* inmediatamente anterior. Es decir, podríamos sostener que la composición del dinamismo orgánico no puede explicarse como una versión cualitativamente más compleja del dinamismo químico, aun cuando contuviera a este último. Lo mismo con la conciencia, no tendría que reducirse a ser un estado superior del dinamismo orgánico o químico. Es precisamente en este punto en el que la indagación filosófica debe abandonar la especulación racional y proceder sin perder de vista lo que la evidencia empírica pueda ofrecer a este debate. Lo que

no puede negarse es el hecho de que, al conferir al en-sí cualquier forma de creatividad, hemos extendido a él *la enfermedad del ser* que ha *degradado* al para-sí en conciencia. O haciendo eco de la expresión del propio Sartre que, sin embargo, no llevaría hasta sus últimas consecuencias: «si puede darse una nada, ello no es ni antes ni después del ser ni, de modo general, fuera del ser, sino en el seno mismo del ser, en su meollo, como un gusano.» (SN57)

Bajo este nuevo modelo en el que la conciencia no es más una entidad extraordinaria en mitad del ser ni un evento imposible resulta sugerente preguntarnos ¿es posible reunir ahora al ser-en-sí y a la Nada que lo penetra bajo una forma general de Ser que englobaría a ambos y conquistar así también la idea de totalidad que la ontología sartreana nos ha negado? Ahora que hemos distinguido entre esa noción general de Ser y el sentido verdadero del ser de los fenómenos, estamos en posición de volver sobre esta pregunta y averiguar, primeramente, qué significado podría tener para la metafísica, y luego, si esta nueva imagen de la ontología de Sartre dispondría una solución a esta cuestión.

CUARTO CAPÍTULO

We shall not cease from exploration
And the end of all our exploring
Will be to arrive where we started
And know the place for the first time.
T.S. Eliot

Como he señalado desde la introducción, el problema del origen de la conciencia no es el único que Gardner recrimina a la ontología de Sartre, sino que denuncia también su incapacidad para concebir ese sentido general de Ser al que nos referimos. Aunque en el segundo capítulo intenté desestimar las consecuencias que, según Gardner, tendría esta omisión, considero que podemos juzgarlo ahora desde una perspectiva distinta si averiguamos primeramente qué lugar ocupa dicha totalidad para la filosofía de Schelling.

i. Filosofías de lo Absoluto

Ya en sus obras tempranas, Schelling sostenía que el objeto de la filosofía tenía que ser lo absoluto, es decir, lo incondicionado.⁷⁷ Detrás de la exigencia de concebir a la naturaleza como un sujeto se encuentra precisamente un intento de aprehenderla en su carácter incondicionado. Sólo mediante esta concepción dinámica de la naturaleza puede conseguirse dicho objetivo, pues de otra manera estaríamos dirigiéndonos a sus productos solamente, lo cual equivale a pensarla como algo condicionado. Sin embargo, no parece haber un objeto ni un propósito similar en la filosofía de Sartre, por lo que podríamos preguntarnos qué papel desempeña este concepto en la filosofía de Schelling y si acaso puede tener una contraparte en la ontología sartreana. La respuesta a esta pregunta, no obstante, parece tener muy variadas fuentes. Entre las exposiciones que hacíamos antes de la filosofía de la naturaleza podemos encontrar algunas de ellas. Por una parte, en la idea de absoluto se hace patente la

⁷⁷ Cfr. Arturo Leyte, "Introducción" en Schelling, *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, 40.

insatisfacción, que compartía también con Fichte, Hegel, ante los abismos que había creado la filosofía kantiana entre, por un lado, la filosofía práctica, que tiene como principio la concepción del sujeto como no subordinado a las condiciones de causalidad, y por el otro, una naturaleza que, en tanto que objeto de conocimiento, está supeditada a dichas condiciones. Estos ámbitos de lo real se encuentran escindidos irreconciliablemente a pesar de los intentos del propio Kant por esbozar una solución en su tercera *Crítica*. Pero existe también una motivación más concreta, originada en la filosofía de Karl Leonhard Reinhold y expuesta luego por Jacobi mediante la siguiente fórmula:

Si —siguiendo la antigua y venerada (y aún viva) tradición— describimos el conocimiento como una opinión justificada, nos adentramos en un retroceso infinito. Basamos nuestras pretensiones de conocimiento en proposiciones que sólo expresan conocimiento en la medida en que se fundan en proposiciones que expresen el conocimiento, y así sucesivamente. Este retroceso sólo podría terminar con una proposición que fuera válida 'incondicionalmente'. 'Incondicional' significa: sin depender de una condición superior. Esta propuesta tendría que considerarse válida sin más justificación. Tendría que ser "sin necesidad de justificación ni ser capaz de justificarse".⁷⁸

Según esta convicción, para que la filosofía sea capaz de fundamentar el conocimiento y no extenderse en una infinita secuencia de justificaciones, requiere entonces un primer principio que sea incondicionado. En la filosofía, la distinción entre el carácter epistemológico y el metafísico de la pregunta es disuelta por un principio incondicionado. En esa medida, el problema ya no es solamente encontrar el fundamento para nuestro conocimiento, sino para la realidad misma.⁷⁹ La solución ofrecida por Fichte es otorgarle al Yo el carácter incondicionado —fundado en el acto libre mediante el cual reflexiona sobre sí mismo— y hacer de éste el principio sobre el cual se asienta la realidad del mundo y nuestro conocimiento de él. Sin embargo, el propio Jacobi (y como más tarde hará también Schelling) recrimina a Fichte esta identificación de lo incondicionado con lo subjetivo, pues restringe lo que existe al

⁷⁸ Manfred Frank, "Philosophy as 'Infinite Approximation.' Thoughts arising out of the 'Constellation' of Early German Romanticism", en *German Idealism. Contemporary Perspectives*, ed. Espen Hammer (New York: Routledge, 2007), 294.

⁷⁹ Cfr. Paul Guyer y Rolf-Peter Horstmann, "Idealism", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2018.

campo de la inteligibilidad. La solución fichteana es «necesariamente narcisista (...) Al tratar de establecer una ‘clausura’ sistemática, el Yo reprime la ‘alteridad’ al no ‘escuchar’ lo que elude sus conceptos auto-generados.»⁸⁰ Además de las críticas de Jacobi, las reflexiones de Hölderlin respecto de lo incondicionado serán sumamente influyentes para la manera en la que Schelling aborda el problema del Absoluto. Para Hölderlin, los elementos de la cópula sujeto-objeto son únicamente elementos de una totalidad que los incluye a ambos, la relación entre ambos está fundada sobre dicha totalidad a la que denomina “Ser”.⁸¹ Como hemos visto, Schelling comienza su *Introducción a ideas* sosteniendo precisamente que la unidad entre sujeto y objeto es el estado original que mediante la reflexión filosófica se escinde. En estas obras es la naturaleza quien desempeña el papel del absoluto —ella, en tanto que productividad, es lo incondicionado, de lo cual la conciencia no es algo separado, sino su resultado. La identidad entre la naturaleza y el Ser incondicionado al que nos referimos queda claramente expresada en los siguientes pasajes de su *Introducción al Proyecto de un sistema de filosofía*: «Dado que todo aquello de lo que se puede decir que *es*, es de naturaleza condicionada, lo único que puede ser incondicionado es el *ser mismo*. (...) el *ser mismo* es la propia actividad productiva *pensada en su carácter ilimitado*» y finalmente afirma: «sólo de la naturaleza como objeto se puede decir que es, pero no de la naturaleza como sujeto, porque esta última es el ser o la propia productividad.» (IPS131-2) En este pasaje, el término *ser* hace referencia a la existencia misma, de ahí que Schelling sostenga que no es posible una predicación ulterior, pues la existencia no es —como había advertido Kant— un predicado real, y cuyo valor es únicamente, en consecuencia, el una postulación absoluta.⁸²

Como señala Sean McGrath, a partir de 1810 la filosofía de Schelling adopta una posición crítica hacia este concepto y reconoce que dicho Ser absoluto sólo puede ser concebido en principio como un concepto: «la idea filosófica del absoluto es ‘subjetiva’, una mera comprensión conceptual de la identidad entre lo real y lo ideal. Lo que es necesario es

⁸⁰ Andrew Bowie, “German Idealism’s Contested Heritage”, en *German Idealism: Contemporary Perspectives*, ed. Espen Hammer (Nueva York: Routledge, 2007), 316.

⁸¹ Andrew Bowie, “Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2016.

⁸² Cfr. Manfred Frank, “Identity of identity and non-identity: Schelling’s path to the ‘absolute system of identity’”, en *Interpreting Schelling*, trad. Alexander Moore (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 127.

una experiencia *real* de lo absoluto, no un concepto o una prueba, sino una experiencia histórica, una revelación positiva, radicalmente empírica de Dios.»⁸³ Tanto en su *Ensayo sobre la esencia de la libertad humana* como en las *Edades del mundo*, Schelling ve en el transcurso de la historia el proceso mediante el cual ese Dios o Ser absoluto se manifiesta y adquiere una existencia actual y efectiva. Sin embargo, es en las lecciones de Berlín, impartidas en 1842, en donde Schelling lleva a cabo, por un lado, una crítica más acabada a la posibilidad de postular este principio como un existente a partir de la necesidad de su concepto; y, en segundo lugar, un intento por mostrar que la afirmación de su existencia es, no obstante, posible. En estas lecciones, Schelling reafirma la exigencia de brindarle a la razón un principio que funja como fundamento de su sistema —o más concretamente, de la razón misma—, y, en esa medida, «no puede ser aquello que promete agitación. Un principio sólo puede ser aquello que resguarda contra toda posibilidad subsecuente, así, indudablemente *existe*—aquello que no puede perecer nunca, perdurable y necesario, que sobre todas las cosas permanezca, pase lo que pase y sin importar lo que ocurra posteriormente.» (GPF202-3) Sin embargo, como hemos dicho, este principio no puede ser en un comienzo más que una mera idea de la razón, y la razón por sí misma es estéril cuando se trata de transitar de lo ideal a lo real. Esto queda más claramente expresado mediante la distinción remarcada por Schelling entre el *qué es (quid sit)* y el *que es (quod sit)* de un objeto. El primero de los términos hace referencia a la esencia o el concepto de la cosa; el segundo a su existencia. (GPF128-9) Ahora bien, el concepto de una cosa (*quid sit*) es lo único que la razón es capaz de averiguar por sí misma. En cambio, la corroboración de su existencia (*quod sit*) requiere de una prueba distinta en la que todo esfuerzo de la razón es fútil.

En la medida en que este principio funge como fundamento de la razón, tanto en términos de conocimiento como a nivel metafísico, le precede en cuanto a existencia y se encuentra allende todo análisis discursivo: «el existente absoluto e inmutable subyace a todo el ámbito del pensar y es el fundamento de todo conocer»,⁸⁴ de ahí que Schelling se refiera a él como el Ser *imprensable*. Sólo mediante la experiencia —que excede, pero no se contrapone a los conceptos— puede la razón dirigirse a ese *prius* absoluto; sólo gracias a ella

⁸³ McGrath, “On the Difference Between Schelling and Hegel”, 261.

⁸⁴ Yashua Bhatti, “Schelling’s Nonconceptual Grounding”, *The Review of Metaphysics* 67, núm. 3 (2014): 547.

consigue escapar a su necesidad interna y conocer algo completamente independiente de su propio ser. Sin embargo, la filosofía positiva no comienza con la experiencia como si ésta fuese su premisa, es aún menos un principio a partir del cual pueda inferir el resto de los hechos, tampoco presupone el conocimiento inmediato de su objeto. «La filosofía parte tan poco de algo que ocurre meramente en el pensamiento como de un ser que está presente en la experiencia.» (GPF178) A pesar de su impotencia como fuente de conocimiento directo de este Ser, la experiencia desempeña un papel fundamental para la filosofía positiva, pues sólo mediante ella es posible hacer salir a la razón de la complacencia en la que se encuentra en la filosofía puramente racional, en la cual las verdades se suceden con necesidad. La experiencia realiza esta labor, no al ponernos frente al Absoluto —pues hemos dicho que tal cosa no es posible—, sino al mostrar a la razón su propia insuficiencia y obligar a salir de sí al encuentro de un ser que le es absolutamente trascendente. En cierto sentido, esa transición entre la filosofía negativa y la positiva constituye un salto, pues, una vez que la filosofía puramente racional ha advertido su incapacidad para constituir un ser real a través de una progresión meramente lógica, la filosofía positiva invierte el procedimiento y coloca al ser absolutamente necesario como el punto de partida. Sin embargo, Schelling advierte que el reconocimiento de la existencia de este Ser (*que es*) no confirma en un principio su concepto (*qué es*). Por consiguiente, debemos admitir que la corroboración de que ese ser absolutamente necesario es Dios requiere de una prueba distinta. Precisamente esta tarea es asumida por la filosofía positiva, que «se propone, *a posteriori*, probar la “factualidad” de Dios como “*res facti*” o como cuestión de hecho.»⁸⁵ En su compromiso con esta labor, la experiencia desempeña nuevamente un papel crucial: «lo que contribuye a la prueba no es una parte de la experiencia, sino toda la experiencia. Precisamente por esto, la prueba *misma* no es sólo el comienzo de la ciencia, sino que es la ciencia entera, esto es, la filosofía positiva en su totalidad —y esto no es otra cosa que la progresiva, y continuamente creciente prueba de un Dios actualmente existente, la cual se fortalece con cada paso.» (GPF183) En consecuencia, la filosofía positiva es en cierto sentido una ciencia histórica y empírica siempre abierta, pues su compromiso con la experiencia equivale a un compromiso con la constante interpretación del desarrollo

⁸⁵ Bruff, “The Implications of Schelling’s Metaphysics of Contingency for Phenomenology”, 159.

histórico. Pero el carácter histórico de la filosofía positiva no reside en el género de discurso empleado en la aprehensión de su objeto, sino en la naturaleza de su propio objeto.

Tal parece que esta nueva perspectiva asumida por Schelling con respecto al absoluto tiene como consecuencia inevitable el abandono del paradigma de la filosofía de la naturaleza, sin embargo no es así. Recordemos que dos de las tareas fundamentales de la filosofía de la naturaleza eran, por un lado, la descripción de las estructuras dinámicas que constituyen la naturaleza; por el otro, desentrañar el proceso mediante el cual la naturaleza entendida como lo incondicionado (lo Absoluto o la existencia misma) se manifiesta como naturaleza empírica, o, en otras palabras, cómo lo uno deviene múltiple. Es precisamente a partir de estas dos preguntas desde donde la filosofía positiva es reclamada y adquiere su sentido. En palabras de Emilio Corriero:

Si la filosofía de la naturaleza lidia con el paso de lo incondicionado a los procesos dinámicos y describe estos últimos en su desarrollo, así, la filosofía positiva requiere ir un paso hacia delante (o más bien, un paso hacia atrás, al origen del ser) para liberar dichos procesos de una deducción mecánica (racional) (característica de una filosofía de la naturaleza negativa), introduciendo así un fundamento libre, como un acto original de creación, en la base del proceso mismo, y estableciendo el devenir del ser, de acuerdo con su esencia, absolutamente libre.⁸⁶

En este sentido, cabría plantear una continuidad, tal como defienden Corriero y Grant, entre las preguntas centrales de la filosofía Schelling a lo largo de sus distintas etapas, unidas todas en torno a la filosofía de la naturaleza y las exigencias que de ella derivan.⁸⁷ Queramos o no establecer una continuidad —o inclusive una mutua implicación, como hace Corriero— entre la filosofía de la naturaleza y la filosofía positiva, no podemos negar la persistencia en ambos proyectos de al menos tres problemas fundamentales que Gardner identifica como: la derivación de lo finito a partir de lo Absoluto; la relación entre los dominios primordiales en

⁸⁶ Corriero, “The Ungrounded Nature of Being: Grounding a Dynamic Ontology from Nature-Philosophy to Positive Philosophy”, 21–22.

⁸⁷ Para una interpretación opuesta a la de Grant y Corriero Cfr. Sean J. McGrath, “Is the Late Schelling Still Doing Nature-Philosophy?”, *Angelaki* 21, núm. 4 (2016): 121–41.

los que se escinde lo absoluto (lo subjetivo-ideal y lo objetivo-real); y desentrañar la naturaleza y la realidad de la libertad.⁸⁸

Como puede verse, los intereses filosóficos que subyacen a la concepción schellinguiana del Absoluto son diversos y complejos. Igualmente lo son las perspectivas asumidas al momento de abordar la cuestión. Si deseáramos ser exhaustivos al tratar este concepto, no podríamos ignorar el desarrollo lógico del mismo en su filosofía de la identidad⁸⁹ o el relato genético de *Las edades del mundo* —del que ya hemos hablado brevemente en el segundo capítulo— ni de las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*. Sin embargo, lo que realmente me interesa subrayar ahora es el giro crítico con respecto a la existencia de este Ser que podemos encontrar sobre todo en su filosofía positiva, pues precisamente en esta actitud con respecto al Absoluto y la existencia misma es en donde residen las diferencias centrales entre el pensamiento de Schelling y el de Hegel, además de, me gustaría sugerir, algunas coincidencias importantes con la filosofía de Sartre. Si queremos reconocer hasta qué punto podemos reunir el pensamiento de nuestros dos filósofos en torno a este tema, debemos ahora preguntarnos qué significado puede tener este concepto para la filosofía sartreana y descubrir hasta qué punto es legítimo exigir a su filosofía una idea de lo Absoluto o de una totalidad y cuál es el verdadero trasfondo de su negativa ante ello.

ii. Un Dios fallido

Descifrar el verdadero significado de la pregunta por la existencia en la ontología de Sartre requiere que prestemos atención a uno de los aspectos de su proyecto en el que no nos hemos detenido lo suficiente, esto es, al hecho de que el proyecto filosófico de *El ser y la nada* es, ante todo, y tal como lo indica su subtítulo, un *ensayo de ontología fenomenológica*. Por consiguiente, sería equivocado tratar de trasladar, sin más, los mismos intereses que condujeron a los pensadores post-kantianos a la pregunta por el Absoluto a la filosofía de Sartre. Lo que debemos hacer, en cambio, es averiguar de qué manera la pregunta por la

⁸⁸ Cfr. Sebastian Gardner, “Schelling and the Problem of Consciousness”, en *Consciousness and the Great Philosophers* (Londres: Routledge, 2016), 136.

⁸⁹ Para un análisis detallado de la dimensión lógica del problema del Absoluto en Schelling, así como de sus fuentes, Cfr. Frank, “‘Identity of identity and non-identity’: Schelling’s path to the ‘absolute system of identity’”.

existencia misma, por el Ser o por lo Absoluto se puede convertir en tema para este programa filosófico en particular.

Como es bien sabido, la tradición fenomenológica tiene su origen en el pensamiento de Edmund Husserl, quien veía la necesidad de instaurar un modo radicalmente nuevo de hacer filosofía, el cual se caracterizaría por proceder mediante el análisis de los fenómenos tal y como estos se presentan a la conciencia en la experiencia. «Por encima de todo, la fenomenología debe prestar atención a la naturaleza de la conciencia tal y como se experimenta realmente, no como es representada por el sentido común o la tradición filosófica.»⁹⁰ Debe remarcarse el hecho de que, en sus primeros textos, la fenomenología era vista por Husserl sobre todo como un cierto método de clarificación conceptual. Sin embargo, en el desarrollo posterior de sus obras —y particularmente a partir del giro trascendental adoptado en *Ideas*—, Husserl toma una posición particular frente a los problemas de carácter ontológico. Específicamente con respecto al problema de la existencia de los objetos del mundo externo, la fenomenología reclama una posición que no es afín, pero que no se confronta tampoco, con el idealismo ni con el realismo, sino que hace colapsar las distinciones sobre la que ambas posturas se sustentan. Para Husserl, la pregunta por la persistencia de hechos u objetos de un mundo trascendente a nosotros más allá de la experiencia que de él tenemos carece de sentido:

La trascendencia en todas sus formas es un carácter inmanente del ser que se constituye en el interior del ego. Todo sentido, todo ser concebible, se llame inmanente o trascendente, cae dentro del ámbito de la subjetividad trascendental en cuanto aquella que constituye el sentido y el ser. Es absurdo pretender captar el universo del verdadero ser como algo que está fuera del universo de la conciencia posible, como si ambos universos se relacionaran entre sí, de una manera puramente exterior en virtud de una ley rígida. Ambos se corresponden de manera esencial, y esta correspondencia esencial es también concretamente una, una en la única concreción absoluta del sentido posible, algo exterior a ella sería justamente un sinsentido.⁹¹

⁹⁰ Cfr. Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology*, vol. 24 (Nueva York: Routledge, 2000), 6.

⁹¹ Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, trad. Mario A. Presas, Tercera (Madrid: Editorial Tecnos, 2016), 111.

Podría parecer que la posición defendida por Husserl en este pasaje está más próxima al idealismo, pues acota el sentido del ser del mundo a la constitución de éste en el universo de la conciencia. Sin embargo, al hacer de la subjetividad el único punto de corroboración de la realidad del mundo, y al sugerir que sólo en ella los propios términos “sentido” y “ser” adquieren significado, lo que realmente hace Husserl es dismantelar el suelo sobre el que el debate entre realistas e idealistas se vuelve inteligible.

Pero detrás del rechazo husserliano a la pregunta por un existente trascendente e independiente de la conciencia no existe únicamente una convicción metodológica o una prescripción crítica que veta el camino por el cual esta investigación tendría que llevarse a cabo. En uno de los pasajes del primer tomo de *Ideas*, nos dice lo siguiente con respecto a la posibilidad de un *mundo externo*: «frente a la tesis del mundo, que es una tesis “contingente”, se alza, pues, la tesis de mi yo puro y de la vida de este yo, que es una tesis “necesaria”, absolutamente indubitable.»⁹² En otros términos: «si pensamos en la posibilidad del no-ser entrañada en la esencia de toda trascendencia de cosas, resulta evidente que *el ser de la conciencia*, de toda corriente de vivencias en general, *quedaría sin duda necesariamente modificado por una aniquilación del mundo de las cosas, pero intacto en su propia existencia.*»⁹³ Lo que esto quiere decir es que, para Husserl, la cuestión del Ser o de la existencia misma es irrelevante, ya que la conciencia —o, más concretamente, el *ego puro*— le basta como principio absolutamente indubitable para la «fundamentación radical de la ciencias»⁹⁴ que se había propuesto llevar a cabo. Mediante la herramienta metodológica de la *epokhé* o *reducción fenomenológica*, la fenomenología suspende el juicio con respecto al ser de los fenómenos y restringe su campo de operaciones al ámbito del yo fenomenológico-trascendental. Pero este *ego puro*, advierte, no representa, como creía Descartes, una «pequeña parcela del mundo»⁹⁵ a partir de la cual habría que inferir el resto de él; por el contrario, mediante la *epokhé* lo que se consigue es excluir de nuestros juicios la cuestión de la realidad del mundo y ésta ciencia procede, a partir de ese momento, en el campo fenomenológico-trascendental. En otras

⁹² Edmund Husserl, *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica*, trad. José Gaos, 2da Ed. (México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 1962), 106.

⁹³ *Ibid.*, 112.

⁹⁴ Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, 12.

⁹⁵ *Ibid.*, 36.

palabras, el proyecto fenomenológico husserliano se encuentra satisfecho con la evidencia apodíctica de la subjetividad trascendental ofrecida por el *ego cogito*, de tal manera que la pregunta por la existencia de un ser trascendente a la conciencia, no solamente carece de sentido, sino que es además irrelevante.

Tal parece que esta posición crítica en la que Husserl enmarca las pretensiones de su proyecto filosófico nos conduce irremediabilmente a una especie de *neutralidad metafísica*, en la que la pregunta por el ser de los objetos, o incluso por la existencia misma, se limitaría a ser una elucidación de las circunstancias bajo las cuales un mundo se torna efectivamente real para la conciencia. Sin embargo, la materia que nosotros deseamos confrontar no es únicamente la aclaración del sentido que pueda tener para la conciencia la revelación de un ser, ni bajo qué condiciones un fenómeno puede calificarse como real; nuestra pregunta se dirige a la existencia misma, a la condición sin la cual, en principio, toda manifestación — incluyendo la de la conciencia— sería imposible. No obstante, pareciera que al plantear esta pregunta sobrepasamos los límites que, quizá con buen juicio, Husserl ha impuesto al hacer de la conciencia el único ámbito en el que la que cuestión cobra sentido. Pero ¿es esto así? Y, si lo es, ¿qué lleva a Sartre a transgredirlos? Para averiguar los motivos por los que para la filosofía sartreana resulta inevitable un retorno a la pregunta por el Ser, será necesario que pongamos de manifiesto algunos de los elementos que distinguen el proyecto filosófico de Sartre de la fenomenología de Husserl.

Como ya he tenido oportunidad de señalar, para Sartre, al igual que para Husserl, la conciencia desempeña un rol primordial en su proceder, pues no niega que ésta tenga una primacía epistemológica en tanto que la forma de ser en la que nos encontramos inmediatamente comprometidos. La diferencia radica en que Sartre rechaza que el *cogito* pueda conducirnos a un campo de subjetividad trascendental que pueda fungir como garante o principio para la edificación de su proyecto. En el primer capítulo había señalado que Sartre, con tal de preservar la traslucidez absoluta de la conciencia, rechazaba la existencia de un *ego* trascendental como habitante de la misma. Esta crítica a la fenomenología husserliana es crucial para comprender la razón por la que Sartre no puede simplemente dar la espalda a la pregunta por el ser de un mundo trascendente y proceder, como lo ha hecho Husserl, suspendiendo el juicio con respecto a su existencia. Observemos con mayor atención el argumento de Sartre en contra del yo trascendental para averiguar por qué. Uno de los

presupuestos que acompaña la concepción husserliana de la conciencia, es que toda conciencia es portada por un *propietario*, es decir, no sólo toda conciencia es conciencia de *algo*, sino que toda conciencia es conciencia de *alguien*. Una vez efectuada la *epokhé*, la conciencia ya no es propiedad de un yo empírico o de una entidad psicológica natural, sino del *ego* trascendental.⁹⁶ En este sentido, el *ego* trascendental desempeña un papel fundamental para la estructura de la conciencia tal como es descrita por Husserl, pues él es el sujeto de las experiencias de la conciencia, el cual las ordena y les confiere unidad, a la vez que las vuelve experiencias personales, lo cual asemeja su rol al del yo trascendental de la filosofía kantiana. La diferencia entre el yo trascendental kantiano y el husserliano, según la interpretación de Sartre, reside en que, para el primero, su existencia es únicamente una cuestión de derecho, mientras que para Husserl el yo trascendental es un «hecho absoluto», un componente real y sustancial de la conciencia. (TE18) El problema, acusa Sartre, reside en que, al introducir en la conciencia un elemento de este género, ponemos en ella un centro de opacidad que aniquila su translucidez característica. Esta metáfora sartreana, de la que habíamos hecho mención en el primer capítulo, hace referencia a una manera de concebir la conciencia como pura espontaneidad, es decir, como una entidad en la que no hay absolutamente nada que sea pasivo y que, de haberlo, su libertad sería menoscabada. Es por ello que Sartre insiste constantemente en la necesidad de expulsar de la conciencia a todo *habitante* que obstaculice su agencia, y tal es el caso del yo trascendental. Sin embargo, al desterrar al yo trascendental de la estructura de la conciencia, Sartre se ve obligado a encontrar una manera de suplir las tareas que éste desempeña en la constitución de la experiencia. Es aquí en donde Sartre se ve obligado a trasladar dicho papel, ya no a un componente sustancial en el *interior* del para-sí (al cual, según hemos visto, desea conservar como una entidad insustancial que es absoluta espontaneidad), sino que «el objeto es trascendente a las conciencias que le aprehenden y es en él en donde encuentran su unidad.» (TE22) En otros términos, hay una unidad previa a la del yo,⁹⁷ y ésta es la constitución humana como una entidad psicofísica de antemano

⁹⁶ Cfr. Stephen Priest, *The Subject in Question: Sartre's Critique of Husserl in The Transcendence of the Ego* (Londres: Routledge, 2000), 10.

⁹⁷ La unidad que a Sartre le interesa conservar es la de la experiencia como una secuencia organizada capaz de adquirir sentido, y no la unidad ontológica del individuo que experimenta. Es importante tener esta distinción en mente, ya que, como veremos enseguida, Sartre no desea concebir un sujeto unitario o cerrado sobre sí mismo.

situada en el mundo. En cierto sentido, Sartre invierte el rol del Yo en la construcción de nuestra experiencia: no es porque hay un Yo que hay unidad sintética de la representación, por el contrario, el Yo es posible como resultado de esta unidad sintética; o si se prefiere, no hay un Yo que sea consciente, sino que somos conscientes de un Yo. Como señala Stephen Priest, la posición sartreana en este respecto tiene al menos una ventaja sobre la de Husserl:

Si toda unidad es el producto de actos de síntesis, y el Yo no es capaz de unificar a la conciencia a menos que él mismo sea uno, entonces el Yo tendría que ser el producto de actos sintéticos y no podría ser el fundamento de la síntesis. Así, Husserl debe socavar su afirmación de la fundamentalidad del ego trascendental y postular un misterioso sintetizador primario detrás del Yo, y se ve lanzado de cualquier manera en un retorno infinito y vicioso. La alternativa de Sartre de fundamentar el Yo en síntesis evita el problema por completo.⁹⁸

Pero la concepción sartreana tiene al menos tres consecuencias inmediatas. La primera de ellas la analizábamos ya en el primer capítulo, y es que la estructura trascendente de la conciencia refiere irremediabilmente a un objeto que no es ella misma. Es en este objeto en donde, según Sartre, se realiza la unidad de nuestra experiencia. En segundo lugar, al erradicar el *ego* de la constitución de la conciencia, no existe de antemano un polo personal, un Yo propietario del para-sí, sino que éste emerge únicamente mediante la actividad reflexiva. Por último, y como consecuencia de lo anterior, Sartre consigue preservar a la conciencia como un existente absoluto «*a fuerza de inexistencia.*» (TE26) Así, la conciencia no puede fungir ya como el centro de constatación de la realidad de nuestras experiencias, sino que, al desustancializarla, el ser de la conciencia es puesto en cuestión y remite inmediatamente a un ser exterior que lo sostiene en la existencia. Por ello, Sartre no puede rehusar, como ha hecho Husserl, la pregunta por el ser de los fenómenos y refugiarse en la tesis necesaria y absolutamente incuestionable de ámbito trascendental. Más aun, la conciencia no se encuentra únicamente puesta bajo cuestión cuando se trata de sostenerse en la existencia; podemos cuestionar también el hecho de que la conciencia sea, como pretende Sartre, un absoluto de existencia completamente transparente para sí mismo. Examinemos con detalle esta cuestión.

⁹⁸ Cfr. *Ibid.*, 27.

En el primer capítulo de nuestro trabajo, analizábamos un género de experiencias negativas, cuyo origen era precisamente la conciencia, y a las cuales Sartre llama negatidades. Estos fenómenos, decíamos, se caracterizan por estar atravesadas por un no-ser, tal era el caso de la destrucción o de la ausencia. Siendo así, el ser de los fenómenos no podía ser el responsable de dicha actividad negativa, por lo que debía ser la conciencia quien las produjera. No obstante, al mismo tiempo sostuvimos que el para-sí no podía transformar a capricho dichas experiencias, es decir, no es capaz de revertirlas o de anularlas. Esto se debe a que las negatidades no son una mera proyección subjetiva de la conciencia, sino un acontecimiento objetivo. Debemos subrayar además el hecho de que al ser, al igual que la actividad de la conciencia —y precisamente porque son producto de ésta—, un género de actividad negativa, las negatidades tienen la capacidad de afectar la espontaneidad del para-sí. A diferencia de lo que sucede con el ser de los fenómenos, que al ser de naturaleza meramente positiva, es incapaz de obstruir la actividad del para-sí, las negatidades tienen la cualidad requerida para afectarla, pues operan con el mismo género de fuerza con el que lo hace la conciencia. Que lo similar sólo sea capaz de actuar sobre lo similar es a lo que Sartre llama *principio de acción y reacción*, el cual afirma que «la pasividad del paciente exige una igual pasividad en el agente [...] justamente porque se puede destrozar, estrechar, cortar nuestra mano, puede nuestra mano destrozar, cortar, estrechar» (SN28) Por ello, según Sartre, el ser-en-sí es incapaz de actuar en la conciencia, al igual que el para-sí es incapaz de trastocar el ser de los fenómenos. Para las negatidades, en cambio, esta exigencia no representa ningún obstáculo, lo que nos obliga a reconocer una dificultad adicional que Sartre no parece haber advertido: existe en el mundo una clase de experiencias que, aunque originadas en la conciencia, no son un producto deliberado ni intencionado de la misma. Al mismo tiempo, dichas experiencias penetran la estructura del para-sí y generan en ella rupturas que se interponen en su productividad. De esta manera, las negatidades laceran la traslucidez que Sartre desea atribuirle a la actividad consciente. Así, aparece desde ahora un obstáculo al momento de concebir una totalidad en la ontología sartreana. Aun cuando, como veremos más adelante, el problema de la totalidad al que prestaremos mayor atención —y la que el propio Sartre confronta directamente en su obra— sea el de la unidad imposible entre el para-sí y el en-sí, la unidad misma de la conciencia se ve vulnerada por las negatidades que se le presentan constantemente. Ahora bien, no debemos pensar por ello que las negatidades añaden a la conciencia un componente

sustancial o que sofoca su actividad con algo que no es a su vez actividad. Debemos pensar, más bien, que las negatividades actúan reconduciendo la espontaneidad de la conciencia, vulnerando así su identidad, la cual, según decíamos, se alcanza precisamente en la aprehensión del objeto al que la conduce su movimiento trascendente. Así, cuando la conciencia se encuentra con un no-ser en lugar un ser, la identidad que en él alcanzaría fracasa. Si bien este no es el problema de la totalidad al que prestaremos mayor atención a continuación, es necesario advertir que cuando preguntamos por la integridad de la propia conciencia nos encontramos ya frente a una entidad inconclusa, víctima de su propia productividad negativa, a la que trataremos de reunir, además, con el modo de ser del que es contraparte.

Las consideraciones que hacíamos antes sobre la insustancialidad de la conciencia nos permiten advertir la necesidad de la prueba ontológica que analizábamos en el primer capítulo, recordemos que dicha prueba nos ponía únicamente frente al ser de los fenómenos, el cual hemos distinguido ya del Ser en su sentido más general. En consecuencia, aunque en la postulación del ser-en-sí está expresado el retorno inevitable a una ontología, no podemos ver en él el equivalente al absoluto o el ser incondicionado de la filosofía post-kantiana. Debemos preguntar entonces ¿qué función podría desempeñar en la ontología sartreana la noción de absoluto? Según la interpretación de Gardner, la posición adoptada por Sartre con respecto al principio incondicionado de la filosofía es similar a la de Fichte, en la medida en que, al igual que éste, su ontología otorga preeminencia y tiene como punto de partida la conciencia y no al ser-en-sí, el cual se correspondería con el no-yo fichteano. En consecuencia, considera válido utilizar contra Sartre la crítica schellinguiana a la posición de Fichte, frente a quien defiende, como hemos visto, la tesis inversa: el Yo sólo puede ser comprendido como emergiendo del ser.⁹⁹ No obstante, esta identificación de la posición de Fichte y la de Sartre es claramente errónea, lo cual queda evidenciado en las consideraciones precedentes. Nuevamente parece necesario remitirnos a la distinción que introducíamos en el segundo capítulo entre la *fundamentalidad* metafísica y la epistémica de una entidad. La conciencia, decíamos, tiene primacía en la metodología sartreana únicamente como resultado de que nosotros seamos dicha entidad. No obstante, es completamente equivocado atribuirle

⁹⁹ Cfr. Gardner, "Sartre, Schelling, and onto-theology", 256.

a la conciencia un lugar metafísicamente primordial, a la manera del Yo fichteano. La producción del ser-en-sí (el no-yo) a partir de la conciencia (el Yo) como en el idealismo de Fichte es completamente inimaginable para la ontología de Sartre; por el contrario, no en pocas ocasiones hemos subrayado la preponderancia del ser-en-sí, al menos por dos razones. Primeramente, porque el en-sí es aquello que el para-sí nihiliza. En segundo lugar, porque, en la medida en que la conciencia —a pesar de no ser sino su propia Nada— existe de alguna manera, toma su ser prestado precisamente del ser de los fenómenos. La afirmación de Gardner resulta más extraña aún si recordamos que una sus imputaciones contra la ontología sartreana era que, al otorgar al para-sí un lugar metafísicamente secundario, cabía la posibilidad de que todo el reino de la conciencia no fuera más que una ilusión.

Pero hemos dejado en claro que tampoco el en-sí sartreano puede equipararse al Absoluto. Hemos descubierto en el capítulo anterior que bajo este título Sartre sólo intenta recoger un modo de ser contingente (pues su esencia no se da con necesidad), relativo, pues sólo es el ser de los fenómenos, y que, sobre todo, no puede ser considerado absoluto en la medida en que hay algo fuera de él, un no-ser que sin embargo existe y que es precisamente el para-sí. Aquello que en la filosofía de Schelling es designado con el título de *Absoluto* tiene su análogo en la filosofía de Sartre en el ὄλον del que hablábamos hacia el final del primer capítulo. Precisamente en este concepto se reunirían, como veíamos, tanto el modo de ser del en-sí como el del para-sí; es decir, constituiría una totalidad conformada por la unidad de lo subjetivo y lo objetivo. No obstante, como señalábamos entonces, ese ὄλον permanece en *El ser y la nada* como un concepto irrealizable. Y esto es así porque la articulación de una totalidad requeriría que sus elementos sólo pudieran pensarse separados como el resultado de una abstracción, lo cual equivale a decir que, fuera de esa operación, los elementos no son capaces de existir separados. Esta exigencia es satisfecha en la filosofía de Schelling porque el campo de lo real y el de lo ideal son indisolubles; la unidad del sujeto y el objeto permanece en todo momento como una relación recíproca. A pesar de que, tanto en su filosofía de la naturaleza como en su relato onto-teológico, Schelling describe la constitución del mundo como el resultado del conflicto entre fuerzas contrapuestas, ambas son, decíamos, idénticas en cuanto a su existencia. Sin embargo, esto no sucede en la filosofía de Sartre. Ahora es más imprescindible que nunca, con tal de hacer comprensible la posición de Sartre, insistir en la disparidad entre el modo de ser de la conciencia y el del ser-en-sí.

Parece criticable el hecho de que Sartre sólo admita la posibilidad de concebir una totalidad únicamente como el resultado ideal de la síntesis entre el en-sí y el para-sí, y a la manera en que lo hace Schelling, como el objeto de una experiencia todavía más fundamental y lógicamente anterior a los modos de ser particulares del en-sí y el para-sí. Inclusive parece sensato equiparar el modo de proceder de Sartre con el método regresivo o la ascendente que Schelling atribuye a la filosofía negativa. Esta manera de constituir lo Absoluto, la empleada por Kant y Hegel, comienza por lo condicionado y procede a la adición sintética de elementos hasta obtener lo incondicionado como el resultado de la suma total de la serie. La filosofía positiva, por su parte, utiliza un método progresivo o descendente, «comenzando por la totalidad incondicionada del “todo dinámico” de la naturaleza y luego procediendo hacia adelante.»¹⁰⁰ La deficiencia del método ascendente, que piensa lo Absoluto como el resultado de un procedimiento lógico, no consiste en el proceder mismo, sino en el hecho de que, como veíamos antes, no puede poner en presencia de lo incondicionado como existente, sino únicamente como concepto. Sin embargo, considero que existen varias razones por las que debemos distinguir el procedimiento de Sartre del método regresivo de la filosofía negativa. En primer lugar, nuestro punto de partida no son elementos condicionados. Tanto el en-sí como el para-sí son en cierto sentido absolutos, aunque pertenecen a dimensiones distintas. El ser de los fenómenos es absoluto en la medida en que lo caracterizamos como una totalidad plena de existencia; la conciencia, por su parte, es actividad absoluta y no puede ser limitada más que por sí misma a la manera de la sustancia espinosista. Por otro lado, ninguno de los dos elementos es postulado en un principio como un mero concepto, sino que la prueba con la que accedemos a ambos es en cada caso una prueba comprometida en la experiencia, por lo que sería equivocado pensar su síntesis en los términos de una adición meramente lógica. Además, el problema al que nos enfrentamos no es el mismo que Schelling reprocha a la filosofía negativa: la cuestión no es si el ὄλον sartreano existe como cuestión de hecho o si está condenado a permanecer como un mero concepto, sino que el concepto mismo no tiene validez. Considero además que, al partir de elementos dados en la experiencia, Sartre permanece fiel a uno de los principios de su ontología fenomenológica que afirma que «no

¹⁰⁰ Bruce Matthews, "Translator's Introduction" en Wilhelm Friedrich Joseph von Schelling, *The Grounding of Positive Philosophy*, trad. Bruce Matthews (Nueva York: State University of New York Press, 2007), 42.

hay ser que no sea ser en una manera de ser y que no sea captado a través de la manera de ser que a la vez lo pone de manifiesto y lo vela.» (SN32) Podríamos sostener incluso que esta manera de proceder reside una de las virtudes del pensamiento sartreano. Según David Sherman, a diferencia de Heidegger, Sartre no comete el error, tan duramente criticado por Adorno, de hacer del Ser una entidad casi mística, abstrayéndolo de su función siempre supeditada a la relación entre un sujeto y su predicado.¹⁰¹ Pero según hemos visto, el existente absoluto desempeña en la filosofía positiva de Schelling una función esencial, pues sólo él puede ser el fundamento de la razón y, en consecuencia, de una filosofía racional. Sin embargo, conceder a Sartre la misma tarea sería tergiversar los propósitos y el carácter de su filosofía. Aunque, como veíamos, Sartre reconoce que existe una cierta preconcepción de esa totalidad, y en ese sentido pareciera que exigimos su existencia, no parece incomodarle en absoluto el reconocimiento de que esa exigencia no es correspondida. Esto es así porque no está dentro de sus propósitos erigir ni dar fundamento a un sistema de la razón unitario y cerrado como lo es la filosofía negativa. Podríamos sostener incluso que para Sartre una tarea semejante no es ni siquiera concebible pues, desde el momento que se ha expulsado de la conciencia al Yo trascendental, se ha desvanecido con él la posibilidad de una racionalidad capaz de cerrarse sobre sí misma y desplegar así un sistema apodíctico. Para Sartre, la conciencia se encuentra de antemano arrojada en la experiencia del mundo, y precisamente su filosofía no puede tener otro punto de partida que el análisis de las estructuras que constituyen dicha experiencia. En esa medida, la legitimidad y la realidad de esta totalidad no pueden corroborarse sino partiendo desde los mismos principios. Por consiguiente, debemos volver sobre el argumento ofrecido por Sartre y averiguar si acaso el haber concebido un ser-en-sí penetrado por la nada vuelve inteligible esta totalidad.

Hemos dicho hacia el final del primer capítulo que una totalidad, si ha de ser real y no una mera composición sintética *a posteriori*, sólo es concebible como una entidad compuesta por los dos modos de ser que efectivamente encontramos en el análisis de nuestra experiencia, el del en-sí y el para-sí, de tal manera que dichos modos de ser sean únicamente abstracciones de dicha totalidad —lo que equivale a sostener que sólo pueden ser separados en el

¹⁰¹ David Sherman, *Sartre and Adorno: The Dialectics of Subjectivity* (Albany: State University of New York Press, 2007), 40.

pensamiento, mas no son capaces de existir de esta manera. Hemos afirmado, no obstante, que para el ser-en-sí es posible existir sin la conciencia, el para-sí le está de más. Pero ahora que hemos añadido una naturaleza a la ontología de Sartre y extendido la negatividad, que anteriormente estaba restringida a la conciencia, a la de los existentes que le circundan, podríamos pensar que el ser y la nada, que anteriormente concebíamos en una relación de desigualdad, se encuentran realmente interpenetrados en un vínculo recíproco.¹⁰² Pensar una naturaleza equivale a admitir que el ser de los fenómenos revelado mediante la prueba ontológica que realiza Sartre no es una plenitud indiferenciada de ser a la que la conciencia vendría a añadir productividad; en otras palabras, la verdadera premisa de la que debió partir dicha prueba ontológica no es *soy conciencia de algo*, sino *soy conciencia de algo en devenir*. Lo que esto quiere decir es que las estructuras fundamentales a las que nos conduce el análisis de nuestra experiencia nos revela desde un comienzo un ser productivo y, en esa medida, no estuvimos nunca en presencia de un ser que es plena positividad y al que luego vendría a acontecerle la nada como un suceso extraordinario. Si no deseamos recurrir nuevamente a una plenitud de ser originaria que fuera anterior a la naturaleza —tras lo cual tendríamos que explicar cómo ha podido surgir de ella dicha naturaleza y reencontrarnos con la paradoja que pretendíamos zanjar— no nos queda más que reconocer que el ser y la nada son, en realidad, contemporáneos y que uno no precede al otro. No obstante, no por ello tendríamos que renunciar a la idea de que un principio es más fundamental que el otro. Nuevamente, la nada no puede sino tomar prestada del ser su existencia, aun cuando nunca hubiese un estado del mundo en el que sólo hubiese ser, y, en esa medida, permanece como un principio metafísicamente secundario. En este sentido, el desequilibrio entre ambos elementos que vuelve imposible la constitución de una totalidad permanece presente.

Sin embargo, considero que, al igual que hay en Schelling una razón más profunda para la postulación de esta totalidad que la mera exigencia de un principio para el conocimiento, existe también una motivación más compleja por la que Sartre permanece escéptico ante la constitución de este ὄλον. Con tal de hacer ver esta motivación, me gustaría volver sobre el argumento por el cual Gardner considera problemático el hecho de que Sartre niegue la

¹⁰² Esto no explica, por supuesto, por qué hay también Nada y no sólo ser al infinito; por qué algo deviene en primer lugar. Pero lo que entes debía plantear mediante la pregunta ¿por qué hay conciencia? Se transformado en esta otra: ¿es posible que no hubiese una naturaleza sino más bien una totalidad indiferenciada de Ser?

existencia de este ὄλον. El problema residía, según su análisis, en el hecho de que Sartre admite que, al mismo tiempo que planteamos la pregunta por el ser como totalidad, nos encontramos de antemano comprometidos en dicha totalidad. Lo que resulta inaceptable, sostiene, es la postulación de la totalidad como una idea regulativa cuando a su vez reconocemos que el concepto mismo entraña una contradicción. Sin embargo, nuevamente considero que esta interpretación del problema parte de un error. El pasaje al que Gardner hace referencia para hablar del ὄλον como una idea regulativa dice exactamente lo siguiente:

Si podemos plantear la cuestión de la articulación del ser del para-sí con el en-sí, se debe a que nos definimos a priori por una comprensión preontológica del ens causa sui. Sin duda, este ὄλον causa su es imposible, y su concepto, como hemos visto, implica una contradicción. No por ello es menos cierto que, como planteamos la cuestión de ser del ὄλον desde el punto de vista del ens causa sui, hemos de situarnos en este punto de vista para examinar las credenciales de este ὄλον. (SN643)

De este fragmento debemos subrayar primeramente lo siguiente: Sartre se refiere en él a la totalidad, no como un concepto ni como una idea, sino como algo de lo que tenemos una «comprensión preontológica» y como un «punto de vista». Lo que debemos preguntarnos entonces no es si es admisible poseer como idea regulativa una contradicción; la verdadera cuestión es si somos capaces de concebir la comprensión o un punto de vista que entrañe contradicción. Más aún, la comprensión de dicha totalidad desintegrada no equivale a la intuición de algo externo a nosotros, como el mismo pasaje lo afirma, «nos definimos» por la comprensión de dicho ser. Si deseamos comprender cuál es el verdadero sentido de lo dicho en este pasaje, debemos insistir en que la convergencia entre el ser de los fenómenos y el para-sí no es únicamente una idea que la razón demande. Sartre ve en el *cogito*, no la manifestación de un campo transcendental al que podamos asirnos, sino que, por el contrario, destaca el hecho de que en el fondo de todo *cogito* se revela la imperfección y contingencia del ser que medita. Esto está puesto de manifiesto en la duda metódica que conduce a Descartes, y al propio Husserl, al *cogito reflexivo*. Al captarse a sí mismo como un ser capaz de dudar, el sujeto descubre una falta de correspondencia entre lo que concibe y lo que es, es decir, se capta a sí mismo como no siendo su propio fundamento: «un ser que fuera su propio fundamento no podría consentir el menor desnivel entre lo que él es y lo que concibe, pues se produciría a sí mismo conforme su comprensión del ser y no podría concebir sino lo que él

es.» (SN113-4) Sin embargo, el reconocimiento de su imperfección conlleva su vez una determinada idea de perfección. El Dios anunciado por el proyecto del *ens causa sui* no es meramente una ausencia intelectualmente constituida o un concepto demandado por la razón, tampoco una especie de idea regulativa como interpreta Gardner. La no-existencia de esta totalidad es una determinación negativa pero real de la realidad humana y del mundo. «Lo finito, que es nada, asume el derecho de articular lo infinito, y más aún, de hacerlo indirectamente a través de lo que afirma sobre lo que no es infinito: él mismo. En este sentido, incluso cuando reconoce su finitud, ha sobrepasado ya sus límites y debe considerarse indisolublemente ligado a lo infinito, ya sea por su ilusión de diferencia con él, ya sea por la conciencia de su conexión común.»¹⁰³

En resumen, debemos reconocer que el proyecto frustrado del *ens causa sui* no es un concepto ni una idea regulativa que la razón falla en erigir, igualmente errado es concebirlo como la experiencia de un ser trascendente, ese Dios fallido es la realidad humana: «La pasión del hombre es la inversa de la de Cristo, pues el hombre se pierde en tanto que hombre para que Dios nazca. Pero la idea de Dios es contradictoria, y nos perdemos en vano: el hombre es una pasión inútil.» (SN637) Estas consideraciones nos obligan a reconocer que problema del Ser no permanece como una pregunta aislada a la que Sartre recurre únicamente al comenzar y al concluir su obra. Podríamos sugerir incluso que el esclarecimiento de este concepto constituye el subtexto persistente y más profundo de todo *El ser y la nada*. Que la conclusión de esta trama sea el reconocimiento de una totalidad desintegrada no es consecuencia de una ontología inconclusa, por el contrario, si sólo hacia el final del texto ha sido posible retomar este hecho es porque únicamente habiendo analizado las estructuras de la realidad humana nos es posible reconocer que entre ella y el mundo existe una fisura que no se ha de disolver nunca sin que perdamos con ello nuestra condición de humanos.

Que esta cuestión sea, como sugiero, una de las preguntas centrales de *El ser y la nada* queda claramente expresado en el siguiente pasaje:

Mi proyecto último e inicial —pues es las dos cosas a la vez— es siempre, como veremos, el esbozo de una solución al problema del ser. Pero esta solución no es

¹⁰³ Pierre Verstraeten, “Apendix: Hegel and Sartre”, en *The Cambridge Companion to Sartre*, ed. Christina Howells (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 355.

primero concebida y después realizada: somos esa solución, la hacemos existir por nuestro propio compromiso y, por lo tanto, sólo la podemos captar viviéndola. Así, estamos presentes por entero ante nosotros mismos, pero, precisamente por ello, no podemos esperar tener una conciencia analítica y detallada de lo que somos. (SN488)

En estas líneas encontramos, a mi parecer, semejanzas palpables entre las posiciones de Schelling y de Sartre respecto a este Ser, a la vez que una diferencia decisiva. Para Sartre, al igual que para Schelling, la pregunta por este Ser es un motivo esencial que atraviesa la totalidad de la obra; de igual forma, reconoce una experiencia del Ser que trasciende nuestra relación teórica con el mismo y que no es posible reducir a conceptos por lo que su existencia no puede restringirse al conocimiento que de él tenemos. En ambos casos, el hecho de que la existencia exceda a lo que puede asirse mediante conceptos exhibe una filosofía en la que la razón reconoce su insuficiencia a la vez que evitan reducir al mundo a las fronteras de su propia razón. Pero existe todavía un significado más profundo, y es que, para ambos autores, la incapacidad para aprender racionalmente dicha totalidad deriva del reconocimiento de que la su existencia misma es libre y su vínculo con la razón es contingente. Esta posición, que caracteriza a lo que Bruff llama *metafísicas de la contingencia*, abre paso «a la espontaneidad, la interrupción y lo inesperado en la experiencia.»¹⁰⁴ No obstante, mientras que para Schelling la experiencia de este ser pone a la razón completamente fuera de sí y la conduce hacia un ser completamente ajeno, Sartre concibe a la totalidad, no como un objeto, ya sea externo o interno, tampoco como un fundamento, sino como algo que se es. El resultado de ello, y que considero una diferencia todavía más profunda, es el hecho de que, aun cuando ambos sugieren también que la totalidad ha de ser *realizada*, para Schelling esta realización es el desplegarse de un Ser completamente trascendente a nosotros,¹⁰⁵ en consecuencia, aunque la corroboración de este hecho requiera de una prueba histórica, la tarea es ante todo una labor interpretativa, la exégesis de un acto libremente iniciado con total independencia de

¹⁰⁴ Bruff, “The Implications of Schelling’s Metaphysics of Contingency for Phenomenology”, 162.

¹⁰⁵ Cfr. *Ibid.*

nosotros.¹⁰⁶ Para Sartre, en cambio, esta realización es la realización del individuo en la historia, no como un espectador que espera confirmar sus hipótesis a la distancia, sino como un agente que edifica y se identifica con el resultado. Mientras que para Schelling la historia dirá si este Ser es Dios, para Sartre, el individuo decidirá si lo es o no: «Nosotros elegimos el mundo (...) al elegirnos.» (SN488)

¹⁰⁶ Cfr. Bruce Matthews, "Translator's Introduction" en Wilhelm Friedrich Joseph von Schelling, *The Grounding of Positive Philosophy*, trad. Bruce Matthews (Nueva York: State University of New York Press, 2007), 69.

CONCLUSIONES

La intención de los cuatro capítulos precedentes ha sido realizar una revisión crítica de la ontología de Sartre tomando como punto de partida las dificultades a las que ésta se enfrenta cuando se le interroga por la génesis de la conciencia. Como he señalado desde el comienzo, ha sido el trabajo de Sebastian Gardner el que ha motivado mi investigación, independientemente de las distancias que he tomado con respecto a su interpretación de la cuestión y del camino que habríamos de tomar si deseamos encontrar respuestas. Por ello, me gustaría concluir recapitulando algunas de las tesis centrales de mi trabajo con la intención de subrayar, por un lado, las diferencias centrales entre mi propuesta y la Gardner, y, por el otro, las ventajas que, considero, tendría preferir mi interpretación frente a la suya.

Tal como sostuve al comienzo del segundo capítulo, coincidí plenamente con Gardner cuando afirma que el problema del origen de la conciencia no es una cuestión meramente externa al proyecto sartreano que pueda simplemente despacharse mediante la distinción entre tareas metafísicas y ontológicas. Muy por el contrario, la incapacidad de la ontología Sartreana para volver inteligible el origen y la constitución de uno de los dos grandes hemisferios que la componen, es una de las aporías determinantes de su propuesta filosófica temprana. Mi disentimiento con la aproximación de Gardner reside en que, a diferencia de la suya, mi sugerencia ha sido ver en el problema del origen de la conciencia, no el resultado de una vacilación entre una posición copernicana y una no copernicana como sugiere él, sino el conflicto límite al que nos conduce un error todavía más profundo y significativo para la filosofía de Sartre. Dicho error, he sostenido, ha sido condenar a la impotencia absoluta al ámbito de lo en-sí, al reino trascendente a la conciencia y a partir del cual deseamos explicar su emergencia. Esta interpretación ofrece una ventaja central, y es que al atender a la pasividad del ser-en-sí no conseguimos únicamente volver inteligible el hecho de la conciencia, sino también otros fenómenos de igual relevancia: el devenir y el conocimiento. Tal como exhibí en distintos momentos de mi trabajo, a pesar de que en el *El ser y la nada* Sartre se ocupa de

ambas cuestiones y cree haber dado cuenta de ellas satisfactoriamente, las explicaciones que nos ofrece tanto del fenómeno del conocimiento como del devenir lo orillan a asumir una posición mucho más próxima al idealismo de lo que desearía reconocer. Un mundo en el que la conciencia es el origen de toda productividad y de todo cambio es inevitablemente un mundo en el que todo producto en él encontrado es únicamente el resultado arbitrario de dicha conciencia.

Esta nueva aproximación al problema, aunque desestima el valor de transformar la ontología sartreana en una onto-teología como la de Schelling, vuelve atractiva otra faceta del pensamiento del filósofo alemán: su filosofía de la naturaleza. Como tuve oportunidad de exponer en el tercer capítulo, la filosofía de la naturaleza schellinguiana nos ofrece una metafísica radicalmente distinta a la de *El ser y la nada*, la cual consigue zanjarse satisfactoriamente los escollos de esta última. La filosofía de la naturaleza, hemos visto, se asienta sobre una tesis contraria a la caracterización del en-sí sartreano: si bien existe un ser trasciende a la conciencia que le precede y la explica, este ser no puede ser un mero principio pasivo, ni caracterizarse por tener una estructura radicalmente opuesta a la conciencia. Al reconocer que la conciencia se encuentra situada en un mundo cuya composición se asemeja a la suya, nos permite explicar, por un lado, cómo es posible que en ese mundo sucedan cambios que tienen una realidad objetiva independientemente de la manera particular en la que son aprendidos por la subjetividad; en segundo lugar, la conciencia deja de ser una entidad completamente ajena a la naturaleza, cuya aparición constituye un suceso extraordinario e ininteligible.

Valiéndome de este esquema, esboqué hacia el final del capítulo una manera en la que podría ser reestructurada la ontología sartreana con tal de posibilitar la concepción de una naturaleza. Dicha reconstrucción es, por supuesto, únicamente una invitación a repensar las pautas que entorpecen la ontología sartreana, no obstante, no pretender ser el único modelo posible por el que podríamos conferir algún género de actividad al ser de los fenómenos. Dichas modificaciones, según defendí también, no tergiversan los rasgos esenciales de la filosofía de Sartre, ya que no invalidan las descripciones de la realidad humana que componen la mayor parte de su obra, ni nos obligan a desestimar el tono existencial de su pensamiento.

Finalmente, dediqué el último capítulo al análisis de la cuestión de la totalidad, tema que Gardner consideraba igualmente sintomático y que, sin embargo, ocupó un lugar más

bien secundario en el desarrollo de mi argumento. Mediante este examen mostré que, aunque presente en ambos autores, la pregunta por una totalidad o por un ser absoluto tiene fuentes muy distintas en cada uno de ellos, por lo que sería equivocado demandar a la ontología sartreana un concepto semejante sin advertir que tiene para ella un significado muy distinto al que poseía para la tradición post-kantiana. Mi tratamiento de esta cuestión, sobra decir, no ha pretendido ser exhaustiva, sino que deseaba indicar cómo es que se encuentran reunidos en él una serie de discusiones cruciales para la filosofía de Sartre. Por consiguiente, no es posible revertir su posición sin poner bajo cuestión muchos de los elementos definitorios de su filosofía. Al mismo tiempo, esta cuestión pone en entredicho la afirmación que el ateísmo es un rasgo prescindible y accesorio para la filosofía de Sartre. Si bien la idea de Dios que Schelling se ha esmerado en constituir tiene muy en cuenta las objeciones que Sartre plantea a la existencia de una entidad perfecta y responsable del mundo, las posiciones de ambos autores tendrían que examinarse con mayor detalle antes de desestimar que la idea de un Dios pueda o no tener alguna consecuencia para un sistema filosófico como el de Sartre.

Habiendo completado nuestra labor, se vuelve inevitable preguntar ¿Qué valor puede encontrarse en este ensayo? ¿Qué propósito persigue la reconstrucción de una ontología que ante una mirada inquisitiva parece más bien obsoleta? La respuesta más sencilla a esta pregunta sería afirmar que he querido valerme del pensamiento de Sartre para ejemplificar algunos de los errores fundamentales del pensamiento moderno y luego demostrar la pertinencia y actualidad de algunos de los rasgos esenciales del pensamiento schellinguiano. Aunque ambas cuestiones han estado entre mis propósitos, no ha sido esta la principal motivación de mi trabajo. Tal como advertí desde el comienzo de este trabajo, tanto el desarrollo de mi argumento —al igual que el de Gardner— es, en cierto sentido, poco justo con la filosofía sartreana, ya que se limita únicamente al examen de su filosofía temprana y decide recurrir a la obra de un segundo autor antes de agotar el pensamiento del propio Sartre. Sin embargo, si la serie de problemas que hemos identificado en el desarrollo de este ensayo tienen validez, pueden ofrecernos una buena guía para juzgar el desarrollo posterior de la filosofía sartreana. Esto no quiere decir, de ninguna manera, que no pueda encontrarse mérito alguno en las primeras etapas del pensamiento de Sartre. Muy por el contrario, aunque no he dedicado espacio en mi trabajo a destacar las virtudes de la ontología de Sartre, ha sido precisamente porque considero que en ella se encuentra una forma realmente valiosa de

aprehender la realidad humana que me he sentido motivado a realizar una investigación con el propósito de enmendar las debilidades de su propuesta. A su vez, a lo largo de esta tesis he tenido la oportunidad de traer a colación el pensamiento sartreano en debates que siguen siendo relevantes todavía hoy en día. Tómense como ejemplos los ensayos del realismo especulativo por sobrepasar los límites impuestos por las filosofías trascendentales, o la pregunta de si es legítimo concebir distintos géneros de entidades y si es posible reunirlos bajo la idea de un mundo, lo mismo con las discusiones, más populares que nunca, en torno a la naturaleza de la conciencia y la manera en la que se distingue del resto de los objetos.

Por último, debo subrayar el hecho de que las similitudes y disonancias entre la filosofía de Schelling y la de Sartre están lejos de ser agotadas por las reflexiones de esta investigación. Sin embargo, me gustaría sugerir que es precisamente en el problema del Absoluto o de Dios, medido en sus consecuencias prácticas, en donde el conflicto entre ambas filosofías se torna verdaderamente complejo y fructífero. Si la confianza en que existe o no un Dios ha de tener consecuencias para un sistema filosófico, no hay mejor manera de medirlas que confrontando el pensamiento sartreano, que ha pretendido erigir un sistema filosófico coherente asumiéndose esencialmente ateo, con quien quizá sea el defensor más brillante de la idea de Dios.

Bibliografía

- Aristóteles. *Metafísica*. Traducido por Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 2011.
- Barnes, Hazel E. "Sartre's ontology: The revealing and making of being". En *The Cambridge Companion to Sartre*, editado por Christina Howells, 13–38. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521381142.002>.
- Bhatti, Yashua. "Schelling's Nonconceptual Grounding". *The Review of Metaphysics* 67, núm. 3 (2014): 543–82.
- Bowie, Andrew. "Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2016.
- . "German Idealism's Contested Heritage". En *German Idealism: Contemporary Perspectives*, editado por Espen Hammer, 309–30. Nueva York: Routledge, 2007.
- Bruff, Kyla. "The Implications of Schelling's Metaphysics of Contingency for Phenomenology". *Kabiri* 1 (2018): 137–74.
- Corriero, Emilio Carlo. "The Ungrounded Nature of Being: Grounding a Dynamic Ontology from Nature-Philosophy to Positive Philosophy". *Kabiri* 1 (2018): 17–35.
- Crowell, Steven. "Sartre's Existentialism and the Nature of Consciousness". En *The Cambridge Companion to Existentialism*, editado por Steven Crowell, 199–226. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Delooz, Thierry. "De la «méontologie» chez Sartre". *Les études philosophiques*, núm. 3 (1983): 317–28.
- Descombes, Vincent. *Lo mismo y lo otro*. Traducido por Elena Benarroch. Madrid: Cátedra, 1988.
- Frank, Manfred. "Identity of identity and non-identity': Schelling's path to the 'absolute system of identity'". En *Interpreting Schelling*, traducido por Alexander Moore, 120–44. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- . "Philosophy as 'Infinite Approximation.' Thoughts arising out of the 'Constellation' of Early German Romanticism". En *German Idealism. Contemporary Perspectives*, editado por Espen Hammer. New York: Routledge, 2007.
- . "Schelling and Sartre on Being and Nothingness". En *The new Schelling*, editado por

- Judith Norman y Alistair Welchman, traducido por Judith Norman. Nueva York: Continuum, 2004.
- Gardner, Sebastian. "Sartre, Schelling, and onto-theology". *Religious Studies* 42, núm. 3 (2006): 247–71. <https://doi.org/10.1017/S0034412506008407>.
- . "Schelling and the Problem of Consciousness". En *Consciousness and the Great Philosophers*, 133–41. Londres: Routledge, s/f.
- . "The transcendental dimension of Sartre's philosophy". En *Reading Sartre: On Phenomenology and Existentialism*, editado por Jonathan Webber, 48–72. London: Routledge, 2010.
- Grant, Iain Hamilton. *Philosophies of Nature after Schelling*. Londres: Continuum, 2006. <https://doi.org/10.1162/leon.2009.42.1.80>.
- Guyer, Paul, y Rolf-Peter Horstmann. "Idealism". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2018.
- Harries, Karsten. "Sartre and the Spirit of Revenge". *Sartre Studies International* 10, núm. 1 (2004): 25–38.
- Hay, Katia. "Existentialism". En *The Oxford Handbook of German Philosophy in the Nineteenth Century*, 317–38, 2015. https://doi.org/10.1007/978-1-4614-0914-4_17.
- Heuser-Kessler, M.-L. "Schelling's Concept of Self-Organization". *Springer Proceedings in Physics* 69 (1992): 395–415.
- Husserl, Edmund. *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica*. Traducido por José Gaos. 2da Ed. México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 1962.
- . *Meditaciones Cartesianas*. Traducido por Mario A. Presas. Tercera. Madrid: Editorial Tecnos, 2016.
- Kant, Immanuel. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Traducido por Roberto R. Aramayo. 2da ed. Madrid: Alianza, 2012.
- Kömürçü, Cem. "The Non-existence of the Absolute: Schelling's Treatise On Human Freedom". En *Rethinking German Idealism*, editado por S. J. McGrath y Joseph Carew, 99–120. London: Palgrave Macmillan, 2016.
- López-Domínguez, Virginia. "Hegel y Sartre a través de la mediación de Kojève". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 1 (1996): 159–71.
- McGrath, S. J. "On the Difference Between Schelling and Hegel". En *Rethinking German Idealism*, editado por S. J. McGrath y Joseph Carew, 247–71. London: Palgrave

- Macmillan, 2016. https://doi.org/10.1057/978-1-137-53514-6_11.
- McGrath, Sean J. "Is the Late Schelling Still Doing Nature-Philosophy?" *Angelaki* 21, núm. 4 (2016): 121–41.
- Moran, Dermot. *Introduction to Phenomenology*. Nueva York: Routledge, 2000. <https://doi.org/10.5840/teachphil200124229>.
- Priest, Stephen. *The Subject in Question: Sartre's Critique of Husserl in The Transcendence of the Ego*. Londres: Routledge, 2000.
- Remley, William L. "Sartre and Engels: The Critique of Dialectical Reason and the Confrontation on the Dialectics of Nature". *Sartre Studies International* 18, núm. 2 (2012): 19–48.
- Sartre, Jean-Paul. *Diarios de Guerra. Noviembre de 1939 - Marzo de 1940*. Buenos Aires: Losada, 1983.
- . *El Ser y la Nada*. Traducido por Juan Valmar. Madrid: Alianza, Losada, 1984.
- . *La transcendence de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique*. Editado por Sylvie Le Bon. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1966.
- Schelling, Wilhelm Friedrich Joseph von. *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*. Traducido por Edgar Maragat. Madrid: Abada, 2009.
- . *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*. Traducido por Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 1996.
- . *First outline of a system of the philosophy of nature*. Traducido por Keith R. Peterson. Nueva York: State University of New York Press, 2004.
- . "Introducción a ideas para una filosofía de la naturaleza". En *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, traducido por Arturo Leyte, 69–117. Madrid: Alianza, 1996.
- . "Introducción al Proyecto de un sistema de filosofía". En *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, traducido por Arturo Leyte, 118–74. Madrid: Alianza, 1996.
- . *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Anthropos, 1989.
- . *Las Edades del Mundo*. Traducido por Jorge Navarro Pérez. Madrid: Ediciones Akal, 2002.
- . "Presentación del empirismo filosófico". En *Schelling. Antología*, traducido por José Luis Villacañas Berlanga, 289–329. Barcelona: Península, 1987.

- . *The Grounding of Positive Philosophy*. Traducido por Bruce Matthews. Nueva York: State University of New York Press, 2007.
- Sherman, David. *Sartre and Adorno : The Dialectics of Subjectivity*. Albany: State University of New York Press, 2007.
- Stone, Alison. “Philosophy of Nature”. En *The Oxford Handbook of German Philosophy in the Nineteenth Century*, editado por Michael N. Forster y Kristin Gjesdal, 1–22. Oxford: Oxford University Press, 2015. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199696543.013.0016>.
- Tate, Daniel L. “‘Unappropriable’ Freedom: Santoni, Sartre and the Question of Authenticity — a Response to Karsten Harries”. *Sartre Studies International* 10, núm. 1 (2015): 39–43.
- Verstraeten, Pierre. “Apendix: Hegel and Sartre”. En *The Cambridge Companion to Sartre*, editado por Christina Howells, 353–83. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.