

LA DESPERSONALIZACIÓN DE LA CONCIENCIA COMO PRESUPUESTO DE LA LIBERTAD: UNA APROXIMACIÓN DESDE LA FENOMENOLOGÍA EXISTENCIAL DE JEAN-PAUL SARTRE¹

César Augusto Ramírez Giraldo

Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia)
cesar.ramirez@upb.edu.co

Enán Arrieta Burgos

Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia)
enan.arrieta@upb.edu.co

RESUMEN

En este artículo se examina cómo la despersonalización de la conciencia constituye una pista de lectura ineludible a efectos de comprender la concepción fenomenológico-existencial de la libertad humana defendida por Jean-Paul Sartre. Así, el estudio de *La trascendencia del Ego*, de *El ser y la nada*, entre otros escritos sartrianos del treinta, nos permitirá descubrir que la construcción de la conciencia como campo trascendental impersonal se erige a manera de fundamento onto-fenomenológico para la afirmación plena de la libertad humana. Exilando al yo de la conciencia, el hombre es, por definición, libre.

PALABRAS CLAVE

libertad, yo, conciencia, fenomenología, despersonalización.

ABSTRACT

This article will examine the ways in which de-personalization of consciousness constitutes an unavoidable reading clue in order to understand the existential phenomenological conception of human freedom championed by Jean-Paul Sartre. Thus, the study of *The Transcendence of the Ego*, and of *Being and Nothingness*, among a few other of Sartre's writings from the thirties, will allow the reader to discover that the consciousness as an impersonal transcendental field is built as an onto-phenomenological foundation for the full assertion of human freedom. Man is only free, by definition, when he is capable of exiling the ego from consciousness.

KEYWORDS

Freedom, ego, consciousness, phenomenology, de-personalization.

¹ Este artículo es resultado del proyecto de investigación doctoral "Pensar en y contra Sartre: crítica de la concepción dialéctico-materialista de la libertad humana desde el existencialismo fenomenológico de Jean-Paul Sartre", aprobado y financiado por el Centro de Investigación para el Desarrollo y la Innovación de la Universidad Pontificia Bolivariana. Todas las traducciones de las citas en otros idiomas son nuestras.

LA DESPERSONALIZACIÓN DE LA CONCIENCIA COMO PRESUPUESTO DE LA LIBERTAD: UNA APROXIMACIÓN DESDE LA FENOMENOLOGÍA EXISTENCIAL DE JEAN-PAUL SARTRE

INTRODUCCIÓN

Para comenzar, valdría la pena preguntarnos cuál fue el gran aporte sartriano a la filosofía francesa contemporánea. Aunque no existe una posición unánime, coincidimos con Deleuze (2002) y Badiou (2006), quienes veían en Sartre el comienzo de un despertar en la filosofía francesa de los años treinta y cuarenta, sumida por ese entonces en una suerte de academicismo. La gran contribución sartriana tenía su origen, a juicio de estos autores, en *La transcendence de l'Ego*, en donde Sartre proponía la tesis de un “campo trascendental impersonal, que no tiene la forma de una conciencia personal sintética o de una identidad subjetiva —cuando el sujeto, por el contrario, está siempre constituido—” (Badiou, 2006, p. 403).

En este sentido, el mérito de Sartre, en contra, pero también a partir de la fenomenología husserliana, fue haber nadificado la conciencia, constituyéndola en un campo trascendental impersonal. Así, el *hápax* sartriano, esto es, la ruptura original que propone nuestro autor, viene dada por la fundamentación de una teoría no egológica de la conciencia.² La despersonalización, vista así, es el resultado de esta teoría, según la cual el yo no es sujeto de la conciencia. En una palabra, para Sartre, “el yo es trascendente, no trascendental” (Tepley, 2015, p. 298).

En este sentido, vale la pena aclarar que la despersonalización sartriana no debe asociarse con la deshumanización del hombre,

² Olivier Feron (2009) se vale de esta categoría para remarcar la contribución de la filosofía de Sartre a la antropología francesa y alemana contemporáneas. Así, sostiene que Sartre, siguiendo la inspiración fenomenológica, fue el “único pensador que disolvió el sujeto substancial [...] como punto de partida para la elaboración de una filosofía de la libertad” (p. 35). En ello coincidimos plenamente.

y tampoco puede leerse, por tanto, como una crítica a las tesis personalistas de Mounier (1949). No se trata de hacer del hombre menos persona, sino, más bien, de expulsar todo fundamento egológico de la conciencia, purificándola, en términos fenomenológicos, como lo que es: un campo impersonal trascendental. Esta teoría, que somete a la conciencia a la *epojé* fenomenológica, sería determinante para la filosofía francesa contemporánea, como es evidente, por ejemplo, en el caso de Deleuze (Khalfa, 2000).

De este modo, el propósito de este artículo es abordar cómo Sartre afina las bases ontológicas de la libertad humana en el campo impersonal de la conciencia. Sin yo, la conciencia, nadificada, es libre. La importancia de este hallazgo no es menor. Al exilar al yo de la conciencia, Sartre podrá cimentar su fenomenología existencial y abonar el camino para las tesis que defenderá en: *El ser y la nada* a propósito de la libertad humana.

El desarrollo de esta hipótesis de trabajo se realizará conforme al siguiente orden: en primer lugar, analizaremos el contexto filosófico en que emerge la discusión fenomenológica a propósito del yo y la conciencia. En segundo lugar, y a partir de *La trascendencia del Ego*, delimitaremos el problema de la despersonalización de la conciencia y sus repercusiones éticas en términos de angustia y mala fe. En tercer lugar, centraremos nuestra atención en la distinción entre libertad y voluntad, la cual se fundamenta en la despersonalización de la conciencia. Finalmente, esbozaremos algunas conclusiones en lo que respecta a la expulsión del yo de la conciencia como presupuesto de la concepción fenomenológico-existencial de la libertad humana.

Para cerrar este capítulo introductorio conviene anotar que, en términos metodológicos, aquí se presenta el resultado de una investigación documental que tiene por referente principal las reflexiones sartrianas sobre la fenomenología del yo. Se emplea la hermenéutica como método general de la investigación, y este constituye, pues, un avance parcial del proyecto de tesis doctoral en el que los autores son, respectivamente, director y estudiante.

1. EL CONTEXTO FENOMENOLÓGICO DE LA DISCUSIÓN SOBRE EL YO Y LA CONCIENCIA

Con la finalidad de exilar al yo de la conciencia, Sartre escribe *La transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique* (1936). Esta obra, redactada en 1934 durante una estancia de nuestro autor en Berlín, pero publicada dos años después en la sección de Antropología de *Recherches philosophiques*, es considerada —no sin discusión— como el primer aporte sartriano a la filosofía francesa del siglo XX. Ahora bien, la expulsión del yo de la conciencia es un proceso complejo, por lo que conviene situar la discusión en su contexto³.

Ya en los albores del siglo XX, y puntualmente en la primera edición de *Logische Untersuchungen*⁴, Husserl juzgaba inadmisibles e innecesaria la idea de un yo puro, originario, unificador, premisa o estructura anterior de la conciencia. La discusión ya había sido planteada por Kant (2007), quien, siguiendo a Descartes, propone en la *Crítica de la razón pura* la existencia de un yo que, a diferencia del yo empírico, garantizaba, en sí mismo, la unidad trascendental de la conciencia, posibilitando la apercepción y el conocimiento *a priori*. Para la época de Husserl, la defensa del yo trascendental había sido asumida por Natorp, quien en *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode* (1888) y en *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode* (1912) utilizaba el término *Bewusstheit* —traducido como “conciencialidad” para significar el “ser-consciente”— a fin de destacar el vínculo inescindible entre la conciencia y el yo.⁵ Para Natorp, la idea de una conciencia impersonal suponía

³ Las implicaciones de esta discusión para la filosofía jurídica, respecto de la subjetividad, pueden verse en el texto de Arrieta (2016).

⁴ La primera edición de *Investigaciones lógicas* carece de traducción al castellano. Inicialmente tuvimos acceso a una traducción inédita a cargo del profesor Miguel García-Baró. Sigo de cerca la traducción del profesor García-Baró junto con la edición crítica, en alemán, de las obras de Husserl.

⁵ En su artículo sobre Brentano y Natorp, el profesor Mario González Porta (2006) destaca el origen de esta categoría, propia de la Escuela de Marburgo, en

un despropósito (Vera, 2010). En cambio, Husserl en la primera edición de *Investigaciones* opinaba que intentar verificar este “hecho básico” hacía que la conciencia y el yo deviniesen en “objetos” de constatación.⁶ A este respecto Husserl (1984) sostenía: “Ahora tengo que confesar que decididamente no puedo encontrar ese yo primitivo como centro necesario de referencia” (p. 374).⁷

En la *Quinta investigación* de esta primera edición de *Investigaciones lógicas* Husserl explicaba que aunque las vivencias intencionales constituyen el núcleo fenomenológico del yo fenoménico, ello no significa que el yo se superponga o presuponga estas vivencias. Dicho de otro modo, a las vivencias no se les adjudica el yo como foco idéntico de unidad esencial. El yo se objetiva en la vivencia real y efectiva que es compleja; no le antecede a la presentación, y aunque no puede suprimirse de la vivencia, tampoco es dable “creer que la relación con el yo es algo que pertenece al acervo esencial de la propia vivencia intencional” (Husserl, s.f., p. 22). Es por esta razón, dirá el alemán, que la fenomenología tiene como tarea investigar “la esencia real del yo (no un en-sí místico, sino tan solo un en-sí que hay que fundamentar empíricamente)” (Husserl, s.f., p. 10). Precisamente, el en sí-místico que Husserl no estaba dispuesto a aceptar era el yo puro.

Esta tesis, asumida por Husserl en la primera edición de *Investigaciones*, sería prontamente replanteada por el mismo autor. De esta manera, en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Husserl, en contravía de su postura anterior, admitiría la existencia de un yo necesario, constante y concierne a todas las vivencias, trascendente en la inmanencia, polo

Cohen, quien la oponía al término *Bewusstsein* (conciencia).

⁶ La discusión entre Natorp y Husserl se analiza a profundidad en los textos de Luft (2011) y Ruiz (2007).

⁷ En otro apartado de esta primera edición de *Investigaciones* dirá Husserl (1984): “El yo, en el sentido ordinario del discurso, es un objeto empírico, tanto lo es el yo propio como el ajeno, y cualquier yo es igual que cualquier cosa física, como una casa, un árbol, etc.” (p. 363).

idéntico siempre. Así, el residuo cosista de origen cartesiano se hace presente en el filósofo alemán:

[...] parece ser el yo puro algo necesario por principio, y en cuanto es algo absolutamente idéntico en medio de todo cambio real y posible de las vivencias, no puede pasar en ningún sentido por un fragmento o factor ingrediente de las vivencias mismas. (Husserl, 1962, p. 132)

De esta suerte, Husserl calificaría su negativa al yo puro como un escepticismo insostenible. En el prólogo de 1913 a la segunda edición de sus *Investigaciones lógicas* reconocerá: “No apruebo ya la negación del yo puro” (Husserl, 1999a, p. 30). En la nota a pie de página a esta afirmación, que hace en la segunda edición, Husserl comenta que ha aprendido a hallarlo, sin dejarse extraviar en la pura aprehensión de lo dado y sin temerles a las degeneraciones de la metafísica (Husserl, 1999b). En este mismo sentido empleará otra nota a pie de página para resignificar lo dicho en el parágrafo §6 de la *Quinta investigación*, al expresar que la evidencia adecuada que se le ofrece en la vivencia pura del *cogito* le permite admitir la existencia del yo trascendental (Husserl, 1999b). De aquí en adelante la noción del yo puro será desarrollada a profundidad por Husserl en *Ideas II* (2005) y en la cuarta de las *Meditaciones cartesianas* (1996). De este modo, concluyamos diciendo que, en la versión decantada de la fenomenología husserliana, el yo puro no tiene nada de misterioso: es lo absolutamente dado “en la mirada posible a priori de la reflexión fijadora” (Husserl, 2005, p. 133).

Este contexto es importante porque permite dimensionar realmente el mérito del aporte sartriano. Sartre bebe de la fuente original de *Investigaciones*. Como veremos, la negativa de Husserl a aceptar la idea de un yo puro fundamento de la conciencia, sostenida originalmente por el alemán, será, precisamente, la tesis que retomará Sartre en *La transcendence de l'Ego*. En suma, Sartre asumió la defensa de una tesis que ni Husserl, su autor original,

estaba dispuesto a admitir: hay que sacar al yo de la conciencia.⁸ Así, como señala Stephen Priest (2000), la crítica sartriana a Husserl debe leerse, entonces, como un correctivo orientado a depurar la fenomenología. La conciencia, sin el residuo cartesiano, deja de concebirse como una *res cogitans* y pasa a asumirse como un campo impersonal trascendental.

2. La conciencia como campo impersonal en *La trascendencia del ego*

Como bien señala Dermot Moran (2000), la importancia de *La trascendencia del Ego* radica en el hecho de que en esta obra de 1936 se prefiguran, con mucho, los desarrollos posteriores de la ontología sartriana y, en especial, se sientan las bases de *El ser y la nada*. Dicho esto, el propósito de Sartre con *La trascendencia del Ego* es claro: “Quisiéramos mostrar aquí que el Ego no está ni formal ni materialmente en la conciencia: está afuera, en el mundo, es un ser en el mundo, como el Ego del otro” (Sartre, 1966a, p. 13). Así, pues, conviene anotar que Sartre, al igual Husserl, asevera la existencia de un yo psíquico y psicofísico, el yo empírico, *en-sí* existente, el cual debe ser sometido, de golpe, como objeto trascendente, a la *epojé* fenomenológica. Nótese que el yo, así entendido, en minúscula, es un objeto trascendente a la conciencia, mas no una estructura trascendental (yo). De hecho, si efectivamente existe un yo empírico, Sartre se cuestionará, entonces, si es necesario que se lo duplique en un yo trascendental. La respuesta acertada, de acuerdo con el filósofo francés, ya había sido sugerida por Husserl en la primera edición de *Investigaciones*, quien consideraba que “el yo era una producción sintética y trascendente de la conciencia” (Sartre, 1966a, p. 20).

⁸ Defendiendo la tesis de Husserl, y rechazando la crítica sartriana al filósofo alemán, González (2007) sostiene que Sartre se equivoca al despojar a la conciencia de un yo unificador, toda vez que, con ello, desdibuja el carácter intencional de la misma, haciendo de esta pura pasividad.

Por un lado, Sartre observa que la idea de un yo trascendental resulta inútil. En su opinión, la fenomenología no tiene necesidad de un yo puro, por cuanto la conciencia se define por la intencionalidad, por la cual se trasciende a sí misma y se unifica escapándose. En este sentido, coincidimos con Lior Levy (2016), quien advierte que, desde el existencialismo fenomenológico, la conciencia no precisa de un yo, puesto que, siempre individual, ella se unifica en la temporalidad y por la intencionalidad. Si ello es así, el yo trascendental es un concepto inútil, y lo que entendemos por tal es, más bien, una expresión de la conciencia, mas no una condición (Sartre, 1966a). La conciencia es lo absoluto, de tal suerte que afirmar un yo trascendental implica desplazar el absoluto de la conciencia. En esta línea expositiva, el yo no es directamente la unidad de las conciencias reflexivas, ya que, a juicio de Sartre (1966a), el flujo de la conciencia garantiza su unidad inmanente y, así, el Ego es solo unidad de los estados y de las acciones, mas no de la conciencia. Es por esta razón que las vivencias no se encuentran caóticamente arrojadas, ya que es el flujo de la conciencia individual el que las unifica. Este es un motivo suficiente para abogar por la inutilidad del yo trascendental.

Pero, adicionalmente, el yo trascendental es innecesario. La conciencia irreflexiva evidencia que no existe tal yo. Esta conciencia, también llamada conciencia de primer grado, es aquella que no se conoce a sí misma sino como pura interioridad, es conciencia no posicional de sí, ya que solo es conciencia de sí en tanto conciencia de un objeto que la trasciende. Esta conciencia, según Sartre (1966a), constituye una prioridad ontológica autónoma, por lo cual en ella no se hace necesaria la presencia de un yo que opere como estructura previa de la conciencia. Sartre ilustra su experiencia concreta con un ejemplo parecido al de Husserl, para concluir que el yo no habita la conciencia, sino que esta es, por la intencionalidad, conciencia *de* algo y conciencia no-posicional de sí misma.

Asimismo, el yo trascendental no tiene lugar en la conciencia reflexiva o de segundo grado. Si el yo existiese en la conciencia no podríamos reflexionar sobre él. El yo sería una opacidad que cues-

tiona la traslucidez de la conciencia. Admitir la existencia de un yo trascendental conlleva a elevar a grado de absoluto tal opacidad, con lo cual, según Sartre, surge la mónada. Para el francés, “desgraciadamente”, esta es la orientación del “nuevo” pensamiento de Husserl (Sartre, 1966a, p. 26). A juicio de Sartre, el giro husserliano resulta nocivo para la fenomenología, puesto que la conciencia se vuelve más pesada al apropiarse del yo y sacarlo del mundo, esto es, cuando este deja de ser un existente relativo, es decir, un objeto empírico para la conciencia, y se le convierte en una estructura justificante de la misma. Dijéramos, así, que es preciso rechazar por perjudicial la fuerza del yo sobre la conciencia.

Aquí la crítica a Husserl se hace aun más explícita. Con qué derecho Husserl, se pregunta Sartre, sostiene la idea de un yo puro. Para el francés, un yo de este tipo, situado por encima de los objetos intencionales, hace que, al igual que en Descartes, el yo se conciba meramente como una *res cogitans*. Son estas, juzga Sartre, consideraciones metafísicas a todas luces impertinentes para la fenomenología.

Como corolario de lo anterior, se sigue, entonces, que el yo nunca es una estructura formal y es, sí, en un grado de abstracción reflexiva, una contracción infinita del yo empírico. En suma, para Sartre, el yo no está detrás de la conciencia, sino que aparece como acto reflexivo y correlato noemático, es decir, como “unidad ideal e indirecta de la serie infinita de nuestras conciencias reflexivas” (1966a, p. 43).

En consecuencia, y de forma casi idéntica a lo señalado por Husserl en la primera edición de sus *Investigaciones lógicas*, para Sartre, el yo, si bien se diferencia de sus predicados, no se puede sustraer de ellos. No es unidad de los predicados, pero sí su soporte. El yo es un objeto trascendente, y por ello mismo dudoso, producto de los estados y de las acciones, a los que realmente les antecede, en primer lugar, la conciencia. En términos más simples: “el Ego no es el propietario de la conciencia, sino su objeto” (1966a, p. 77). O, si se quiere, el yo fenoménico o empírico es, entonces, pasividad, y aparece como tal a la conciencia reflexiva,

la cual se entiende, ante todo, como una “espontaneidad individual e impersonal” (1966a, p. 77).

Ahora bien, en estos eventos en que la conciencia fija al yo como su objeto intencional se presenta un problema irresoluble. Dicho de otro modo, si no existe un yo trascendental que reemplace la espontaneidad de la conciencia, si lo que hay, sí, es un yo existente, empírico, fenoménico, objeto pasivo de la conciencia, surge aquí un escollo infranqueable para la conciencia reflexiva: ¿cómo conciliar, pues, la espontaneidad de la conciencia reflexiva con la pasividad que a ella adviene por vía del yo empírico? Esto es, ¿cómo opera la conciencia refleja que tiene por objeto al yo? Si el yo es producto de los estados y de las acciones, resulta, en consecuencia, que en el interior de la conciencia refleja surge un foco de pasividad que, no obstante, está contaminado por la espontaneidad de la conciencia.

La respuesta que da Sartre es compleja, y es la misma que anticipa siempre que está en medio de un callejón sin salida: *la magique* (irracionalidad). Así, tenemos que el orden de la conciencia reflexiva con el yo se convierte en una *liaison poétique*, porque, en este caso, la conciencia se huye a sí misma, y el yo pasa a ser pasividad-espontánea para una conciencia espontáneamente-pasiva: he allí la irracionalidad profunda del yo, según Sartre, en virtud de la cual, al reflexionar sobre sí, “el hombre es siempre un brujo para el hombre” (1966a, p. 64).

El problema se hace aun más intrincado si se tiene en cuenta que el yo no solo es pasividad y pseudoespontaneidad al mismo tiempo, sino, también, interioridad y trascendencia. Es imposible adquirir un conocimiento profundo del yo porque es tan íntimo a la conciencia que, si queremos reflexionar sobre él, este nos acompaña en la reflexión. La apercepción del yo es, de esta manera, toda una quimera. No es factible tomar distancia del yo porque en cada intento de retirada él acompaña nuestro esfuerzo. En razón de lo anterior, el yo solo se deja ver de reojo (*du coin de l'oeil*) —dirá Sartre—, en los estados y acciones que lo producen. El yo es, por definición, huidizo.

Al respecto Sartre afirma que ni siquiera el *cogito*, contrario a lo que defenderá Husserl en el pie de página al parágrafo §6 de la *Quinta investigación*, nos faculta para asegurar la existencia indubitable del yo:

[...] el yo que aparece en el horizonte del yo pienso no se da como productor de la espontaneidad consciente. La conciencia se produce en frente de él y va hacia él, va a unirse con él. Es todo lo que se puede decir. (Sartre, 1966a, p. 74)

Así las cosas, la irracionalidad de la actitud reflexiva que tiene al yo por objeto intencional pasivo y espontáneo, interior y exterior, viene resumida por la famosa frase de Rimbaud: “yo es un otro”.

De esta manera, el campo trascendental, purificado de cualquier estructura egológica, continúa el proceso de nadificación (*néantisation*) de la conciencia.⁹ Porque, no olvidemos, uno de los principales hallazgos sartrianos, consignado en la obra de 1943, es haber anclado la nada al ser humano, en tanto que el hombre es el único ser que es su propia nada. La enunciación de esta tesis no hubiese sido posible sin expulsión del yo de la conciencia:

[...] la conciencia trascendental es una espontaneidad impersonal. Se determina a la existencia a cada instante, sin que quepa concebir nada *antes de ella*. Así, cada instante de nuestra vida consciente nos revela una creación *ex nihilo*; no una nueva disposición, un nuevo arreglo, sino una existencia nueva [...] De hecho, el yo no tiene poder alguno sobre esta espontaneidad, porque la *voluntad es un objeto que se constituye para y por esta espontaneidad*. (Sartre, 1966a, p. 79)

⁹ La posibilidad que tiene el hombre de no ser solamente lo que es, sino, siempre, de rebasar (*dépasser*) lo que es, nos instala, inmediatamente, en presencia de la nada. Recordemos, en este sentido, que Sartre ubica la emergencia ontológica de la nada en el terreno del *para-sí*, es decir, en el campo impersonal de la conciencia. En una palabra: “La nada es la posibilidad propia del ser y su única posibilidad” (Sartre, 1943, p. 115).

El impacto de este descubrimiento en la concepción fenomenológico existencial de la libertad humana es sumamente fecundo. Problemas tales como la angustia, la mala fe y la concepción existencial de la libertad humana, que serán sistematizados en *El ser y la nada*, empiezan a esbozarse una vez se ha exiliado al yo de la conciencia. Así, la nadificación de la conciencia como campo impersonal trascendental apareja consigo nuevos problemas filosóficos, los cuales, aunque anticipados en *La trascendencia del Ego*, serán refinados en la obra de 1943. Veamos cómo se prefiguran estos problemas en el ensayo fenomenológico de 1936.

3. LA ANGUSTIA Y LA LIBERTAD ANTE EL EXILIO DEL YO

La purificación egológica de la conciencia le permite a Sartre concluir que, en efecto, en la conciencia no tiene sentido hablar de “vida interior”, pues ningún objeto puede, a su vez, pertenecer a la intimidad de la conciencia (Sartre, 1966a). Esta idea, que resulta de vital importancia para la comprensión fenomenológica existencial de la libertad y los valores morales, será prácticamente calcada en un texto corto de 1939. De esta manera, refiriéndose a un personaje de Proust y llevando hasta sus últimas consecuencias el concepto de intencionalidad, asegura Sartre:

[...] en fin de cuentas, todo está fuera, todo, inclusive nosotros mismos: fuera, en el mundo, entre los demás. No es en no sé qué retiro donde nos descubriremos, sino en el camino, en la ciudad, entre la muchedumbre, como una cosa entre las cosas, un hombre entre los hombres. (Sartre, 1947, p. 32)

Por lo anterior, para Sartre es claro que el yo, arrojado en el mundo, se experimenta como un hombre entre los hombres. Es en la experiencia concreta del yo empírico que aparece la angustia. En términos estrictos, la angustia surge como resultado de la espontaneidad. Sin referente, contenido o pretexto alguno, la conciencia, en solitario, nadifica una existencia nueva a cada instante.

Ante la angustia, la conciencia se ve en la necesidad de recabar en la idea inútil, innecesaria, nociva e irracional del yo trascendental, pero que resulta, en todo caso, tranquilizadora. Por eso, la conciencia reflexiva hace del yo una especie de garantía fiduciaria. Creemos y nos sentimos cómodos cuando acompañamos nuestra conciencia de un yo trascendental. En compañía del yo, la conciencia se “siente” segura. Pero en este sentirse segura la conciencia se ve aprisionada. Encadenada al yo, la conciencia maquilla gustosamente su angustia (Sartre, 1966a).

De este modo, no hay duda de que la esencialización del yo es otra estrategia de refugio que se opone a la angustia liberadora. Es una típica actitud evasiva. El hombre, así, huye de la angustia cuando desarma la amenaza del pasado y se autoafirma en su propia esencia, y no siendo más que su propia esencia, esto es, un yo puro. De lo que se trata aquí es de dejar de sublimar el concepto del yo, como lo explicaría nuestro autor en *El ser y la nada*:

[...] encarar al yo como un pequeño Dios que me habite y que posea mi libertad como una virtud metafísica. Ya no sería que mi ser es libre en tanto que ser, sino que mi yo sería libre en el seno de mi conciencia. Ficción eminentemente tranquilizadora, ya que la libertad ha sido enclavada en el seno de un ser opaco: en la medida en que mi esencia no es translucidez, en que es trascendente en la inmanencia, en esa medida la libertad se tornaría en una de sus propiedades. En una palabra: se trata de captar mi libertad en mi yo como la libertad *de un prójimo*. Se ven los temas principales de esta ficción: mi yo se convierte en origen de sus actos como el prójimo de los suyos, a título de persona ya constituida. (Sartre, 1943, p. 77)

La libertad, de esta manera, se enmascara en el yo puro. Se sigue de lo dicho una consecuencia interesante. El yo no fundamenta la libertad, ni la libertad es una propiedad del yo. Es por esta misma razón que la propuesta sartriana no puede leerse como una ética de la autenticidad. No es una invitación a que cada quien

llegue a ser el que es¹⁰. Más bien, en lo que se insiste es en la necesidad de reconocer que yo *soy* mi libertad. Esta tesis, esbozada en *La trascendencia del Ego*, será decisiva para la comprensión del concepto de libertad defendido en *El ser y la nada*.

En este orden de ideas, la despersonalización de la conciencia es indisoluble del proceso de nadificación. Valiéndose de lo anterior, en la obra de 1943 Sartre conceptualizará así la libertad humana:

La libertad (...) es rigurosamente asimilable a la nadificación: el único ser que pueda ser llamado libre es el ser que nadifica su ser. Sabemos, por lo demás, que la nadificación es falta de ser, y no podría ser de otro modo. La libertad es, precisamente, el ser que se hace falta de ser. Pero como el deseo, según hemos establecido, es idéntico a la falta de ser, la libertad solo podría surgir como ser que se hace deseo de ser, es decir, como proyecto-para-sí de ser en-sí-para-sí. (p. 613)

Ligado a lo anterior, Sartre (1943) señala en *El ser y la nada* que es la angustia, y no el yo trascendental, la verdadera conciencia de nuestra libertad. La angustia constituye una invitación a experimentar la obligación perpetuamente renovada de “rehacer el yo que designa al ser libre” (p. 70). Por ello mismo, no hay ninguna metafísica del yo a la cual le sea factible, realmente, desembarazarnos de la libertad que somos. Dicho de otro modo, aunque huya para ignorar la angustia, no puedo ignorar que huyo. Esta huida que no puede, en ningún caso, huir de ser huida, es la *mala fe* asumida como autoengaño (Sartre, 1943).

De esta suerte, queda claro cómo la búsqueda de un yo trascendental es un intento de la conciencia por evadirse a sí misma y refugiarse en una estructura previa y consoladora. Ello sucede,

¹⁰ En *Cuadernos de guerra* Sartre se mofaba de esta máxima, la cual le hacía rechinar los dientes. En contra de ella, por el contrario, sostenía el filósofo francés: “No se puede llegar a ser más que aquello que aún no se es. De modo que no se puede llegar a ser lo que se es” (Sartre, 1983, p. 111).

afirma Sartre (1966a), y esta idea es fundamental, en tanto que “La conciencia se asusta de su propia espontaneidad porque la siente *más allá* de la libertad [...] Es lo que podría llamarse “vértigo de la posibilidad” (pp. 80-81).

De lo anterior surgen más inquietudes que respuestas: ¿cómo entender que la espontaneidad de la conciencia se experimenta a sí misma como un *más allá* de la libertad? ¿Significa lo anterior que la espontaneidad se superpone a la libertad? ¿Acaso no veníamos trabajando estas categorías como términos equivalentes?

4. LA DISTINCIÓN ENTRE LIBERTAD Y VOLUNTAD A PARTIR DE LA CONCIENCIA IMPERSONAL

Sartre no se ocupó de aclarar expresamente esta afirmación que resulta francamente enigmática. Sylvie Le Bon, hija adoptiva de Simone de Beauvoir, editora y comentarista en francés de *La Transcendencia de l'ego* (1966a), señala, al respecto que solo es posible salvar la contradicción si entendemos que el concepto de libertad en *La trascendencia del Ego* tiene un alcance mucho más restringido que el concepto de libertad adoptado, posteriormente, en *El ser y la nada*. En este orden de ideas, cuando en 1934 Sartre hablaba de libertad, en verdad hacía referencia, exclusivamente, a la voluntad. Es decir, según Sylvie Le Bon, el concepto de libertad estaba reducido al campo ético, y no abarcaba la noción de espontaneidad. En este sentido, afirma la profesora francesa: “La libertad es a la espontaneidad lo que el Ego y lo psíquico son, en general, a la conciencia trascendental impersonal” (Sartre, 1966a, p. 80). De este modo, a juicio de Sylvie Le Bon, habría que asumir la libertad (voluntad) como un objeto o expresión de la espontaneidad, sin llegar a confundirse con esta.

No compartimos la posición de la comentarista francesa por varias razones. Por un lado, porque tanto en *La trascendencia del Ego* como en *Lo imaginario* (1940) Sartre insiste en diferenciar y relacionar, con precisión, los conceptos de libertad y voluntad. Remarcará esta distinción en *El ser y la nada*. Así, por un lado, la

libertad no solo se reduce al campo ético, sino que es lo propio de toda conciencia por tratarse de una conciencia espontánea. La voluntad, en sentido ético, se restringe a la conciencia realizante —no a la conciencia imaginante—, y es expresión de la libertad. Pero, de hecho, no cabe duda de que la más libre de todas es la conciencia imaginante. De otra parte, seguimos convencidos de que en estos escritos tempranos la mejor forma de entender la libertad es correlacionándola con la espontaneidad misma, y no con la voluntad. Así, para nosotros, toda conciencia voluntaria es espontánea, pero no toda conciencia espontánea es voluntaria.

Consideramos, más bien, que es posible hacer dos interpretaciones complementarias a esta afirmación enigmática, sin incurrir en ningún tipo de contradicción. En primer lugar, podría decirse que cuando la conciencia “siente” que su espontaneidad rebasa su libertad, lo siente de mala fe. Se trata de una percepción que no se corresponde con la realidad. Es decir, este “más allá” de la libertad sería un truco que la conciencia emplea para maquillar la angustia, engañarse a sí misma y evadir su responsabilidad. En segundo lugar, es posible ver en esta afirmación una versión temprana de la famosa máxima sartriana “estamos condenados a ser libres”. En esta línea, por más que queramos (voluntad), no podemos dejar de ser libres (espontaneidad). De manera que nuestra voluntad nada puede en contra de nuestra libertad.

La primera interpretación que proponemos es la siguiente: como la conciencia “siente”, de mala fe, que su espontaneidad rebasa su libertad, se ve en la necesidad de autocensurar su capacidad nadificante. Con este objetivo, la conciencia, incómoda en su espontaneidad, no le queda otra alternativa que volver al yo trascendental. Abriéndole las puertas al yo, la conciencia, de mala fe, evade las consecuencias de su creatividad nadificante. Por lo anterior, sostiene Sartre, la función del yo trascendental es más práctica que teórica:

[...] quizá su papel esencial es el de ocultar a la conciencia su propia espontaneidad. Una descripción fenomenológica de la espontaneidad mostraría, efectivamente, que esta hace imposibles

toda distinción entre acción y pasión y cualquier concepción de la autonomía de la voluntad. Tales nociones no tienen significado más que en el nivel en el que toda actividad se ofrece como emanando de una pasividad a la que ella trasciende; en definitiva, en el nivel en el que el hombre se considera a la vez como sujeto y como objeto. Pero es una necesidad de esencia que no pueda distinguirse entre espontaneidad voluntaria y espontaneidad involuntaria. (Sartre, 1966a, pp. 81-82)

De esta manera, el yo es una garantía fiduciaria que nos ayuda a convivir con el vértigo de las posibilidades, reduciendo la angustia —véase el capítulo anterior—. En esto consiste su función pragmática. De modo que, aun cuando en términos teóricos resulte inútil, innecesario, nocivo e irracional, en términos prácticos, el yo es tranquilizador, puesto que le permite a la conciencia ocultar su propia espontaneidad.

Creemos, asimismo, que la segunda deriva hermenéutica también resulta razonable e, incluso, complementaria de la anterior. Luego de decir que la espontaneidad de la conciencia constituye un “más allá” de la libertad, Sartre retoma una escena de Janet para ilustrar el sentido de lo que viene de anotarse. Se trata de la historia de una mujer casada que, al quedarse sola en casa, siente el impulso de comportarse como una prostituta. Refiriéndose a esta mujer, anota Sartre (1966^a):

Se encontraba monstruosamente libre, y esta libertad vertiginosa se le manifestaba *con ocasión* del gesto que temía hacer. Pero tal vértigo no es comprensible más que si la conciencia se aparece de pronto a sí misma como desbordando infinitamente sus posibilidades y al yo que ordinariamente le sirve de unidad. (p. 81)

Es una idea sumamente atractiva. Aun si no queremos, la conciencia es libre. La señora casada, no queriendo comportarse como una prostituta, sentía el impulso de actuar como tal. Si lo hacía, no podría responsabilizar a nadie distinto de ella misma. Es ante la posibilidad de comportarse como prostituta que la señora siente el vértigo, la angustia, de poder ser más de lo que

quiere ser o, incluso, de poder ser algo que no quiere ser y que, en todo caso, si lo llega a ser, es responsable de ello. Si se comporta como una prostituta no habrá lugar a excusa alguna. La angustia se genera no solo cuando se quiere hacer más de lo que se puede, sino, también, cuando no se quiere hacer lo que se puede.

Más aun, la angustia es insalvable, solo puede maquillarse actuando de mala fe y responsabilizando al yo por aquello que hacemos. Es decir, por aquello que hacemos porque podemos. La angustia se radicaliza cuando aquello que no queremos es nuestra propia libertad. Pero si no actuamos evasivamente, tenemos, entonces, que la libertad humana se experimenta como una monstruosidad, esto es, como una condena. Por ello, a diferencia de lo que sucede en la evasión del yo, en la angustia no se puede diferenciar la espontaneidad voluntaria de la espontaneidad involuntaria, precisamente, porque no hay yo que contamine a la conciencia con su pasividad.

Asimismo, esta escena nos revela que la libertad se hace patente en ocasión. Es en ocasión que tenemos la posibilidad de ser libres, vertiginosamente libres. Así, es en las situaciones límite, cuando debemos elegir a fuerza de elegir, que nos sentimos próximos a fundar o destruir el mundo. Dicho de otro modo, es en las decisiones más difíciles que nuestra libertad, en su capacidad creadora o destructiva, se pone a prueba¹¹. En estos casos, la conciencia se produce en el nivel reflexivo más puro de todos, sin yo trascendental que le sirva de pretexto: la angustia. La angustia se experimenta, justamente, sí y solo sí el yo ha sido expulsado de la conciencia:

[...] no hay ya distinción entre lo posible y lo real, puesto que la apariencia es lo absoluto. Ya no hay barreras, ya no hay límites: no hay nada que disimule a la conciencia ante sí misma. Entonces

¹¹ Bajo este horizonte adquiere pleno sentido una de las expresiones más polémicas de Sartre, dicha por el francés en 1944: “Jamás fuimos tan libres como bajo la ocupación alemana” (Sartre, 1949, p. 12). Los ejemplos con que ilustrará el contenido de la libertad en *El ser y la nada* apuntan en esta dirección.

la conciencia, al percibirse de lo que cabría llamar la fatalidad de su espontaneidad, se angustia repentinamente. Esta angustia absoluta y sin remedio, este miedo de sí, es lo que nos parece constitutivo de la conciencia pura (...). (Sartre, 1966a, p. 82)

En este orden de ideas, la angustia solo se constituye como vivencia cuando dejamos a la conciencia sola con su propia espontaneidad. Y es en esta angustia, sin nada ni nadie a qué aferrarnos, que nuestra libertad humana emerge entre los intersticios de la ocasión y el campo trascendental impersonal que constituye la conciencia. En suma, como expresión de lo posible y lo querido.

Por ende, contrario a lo que sostiene Sylvie Le Bon, en nuestra opinión, el concepto sartriano de libertad va más allá de la noción de voluntad. La diferencia entre sujeto y objeto y conceptos tales como el de autonomía de la voluntad son errores que se cometen en un plano posterior de afirmación evasiva del yo, esto es, cuando se olvida que la conciencia es fundamento absoluto y espontáneo.

A tal punto ello es así que en *El ser y la nada* (1943) Sartre insiste en diferenciar la libertad de la voluntad, destacando cómo la libertad constituye la condición primera¹². La voluntad llega tarde, *ex post facto*, a la elección. De esta suerte, si ponderamos las posibilidades de nuestra acción, bien sea como medios o como obstáculos, es porque de antemano hemos realizado una elección. En una palabra, querer hacer algo es, previamente, haberme decidido libremente a hacerlo. Por ello, dice Sartre (1943): “Cuando delibero, ya el dado está echado [...] Cuando la voluntad interviene, la decisión ya está tomada; aquella no tiene otro valor que el de anunciadora” (p. 495). De esta manera, la voluntad no es, siquiera, la manifestación

¹² Esta conclusión es fundamental para la propuesta de psicoanálisis existencial que se deja esbozada en las líneas finales de *El ser y la nada*. Compartimos, así, la intuición de Arias (2006): Sartre “ha llegado a desentrañar una libertad más profunda que la voluntad, al exigir más de lo que plantean los psicólogos, pues se indaga el por qué, se busca la intención originaria, cuando ellos se conforman con afirmar que el modo de conciencia es volitivo” (p. 96). No en vano la expulsión del yo como amo de la conciencia es, también, una apuesta del psicoanálisis freudiano (Gros, 2017).

privilegiada de la libertad, sino, simplemente, un acaecimiento de la conciencia que tiene lugar, como cualquier otro acto de la conciencia, “por una libertad original y ontológica” (Sartre, 1943, p. 495).¹³ Finalmente, con la expulsión del yo de la conciencia, Sartre ataja una crítica que, no obstante, se le seguirá imputando: el solipsismo. La onto-fenomenología sartriana no es solipsista. Ello es así por cuanto el yo se convierte en un trascendente relativo que, como tal, es un ser-en-el-mundo. Y he aquí el punto en el que emerge la alteridad, toda vez que la conciencia de mi yo, aunque más íntima, no es más cierta que la conciencia que tengo de los otros (Sartre, 1966a). Aquí radica, propiamente, la trascendencia del Ego. Pese a que el yo es íntimo, sería inútil dirigirme a él directamente, puesto que la intimidad lo impide.¹⁴

CONCLUSIONES

Extraigamos algunas conclusiones de todo esto, relevantes para nuestra intención de afianzar los pilares onto-fenomenológicos de la libertad humana en el existencialismo sartriano.

En primer lugar, para una teoría no egológica de la conciencia, es claro que el yo no encadena a la conciencia. Sometida a la *epojé* fenomenológica, la conciencia se purifica como resultado de su despersonalización. Despersonalizar la conciencia, en este sentido, implica dejar de concebir al yo como sujeto de la conciencia. En efecto, la conciencia solo puede verse limitada por ella misma. La despersonalización de la conciencia —que no debe confundirse con una crítica a Mounier— supone, por tanto, que el yo es una expresión de la conciencia, y no su condición estructurante. Sartre necesitaba de una conciencia impersonal, desprovista de

¹³ El sentido ontológico de la libertad en *El ser y la nada* ha sido puesto de presente por Muñoz (2015), quien afirma que la libertad sartriana es creadora, *ex nihilo*, “porque ella misma es la nada que debe crearse sobre su propia nulidad” (p. 263).

¹⁴ De allí que conocerse bien “es fatalmente tomar sobre sí el punto de vista del otro, es decir, forzosamente un punto de vista falso” (Sartre, 1966a, p. 69).

cualquier materialidad o sustrato personal, para concluir su proceso de nadiación de la conciencia. Y ello es así porque, en el campo trascendental que es la conciencia, nada, ni siquiera el yo, existe con independencia de ella (Priest, 2000). Valiéndonos de las categorías que Sartre posteriormente utilizará en *El ser y la nada*, podríamos resumir diciendo que el yo, como *en-sí* trascendente que es, no puede sujetar al *para-sí* de la conciencia.

En este sentido, el hallazgo sartriano anticipó en Francia, con mucho, la tesis de Foucault expuesta en *Les mots et les choses* (1966) a propósito de la muerte del hombre. Por ello, ante la virulenta crítica foucaultiana¹⁵, referida, sobre todo, al humanismo “ingenuo” de Sartre, el existencialista respondería recordando la tesis esbozada en *La trascendencia del Ego*:

El problema no es saber si el sujeto está “descentrado” o no. En cierto sentido, está siempre descentrado. El hombre no existe, y Marx lo había rechazado antes que Foucault o Lacan [...] Si se insiste en llamar sujeto una suerte de yo sustancial o una categoría central, siempre más o menos dada, a partir de la cual se desarrollaría la reflexión, entonces, hace ya mucho tiempo que el sujeto está muerto. Yo mismo critiqué esta concepción en mi primer ensayo sobre Husserl. (Sartre, 1966b, p. 4)¹⁶

El interrogante, sin embargo, quedaría abierto: ¿es posible fundar un humanismo sobre el cadáver del concepto de sujeto? La pregunta sugiere la necesidad de analizar el humanismo sartriano

¹⁵ Foucault se mofaba reiteradamente del grandilocuente estilo sartriano, de las preguntas que inquietaban al existencialismo. Para Foucault (2001), interrogarse por el ser, la libertad, la alteridad, etc., no tenía ya ningún sentido. Por ello, ya en 1966, en la entrevista concedida a Pierre Dumayet, Foucault sentenciaba que Sartre, a pesar de haber sido un gran filósofo, tenía por mérito haberse atrevido a pensar el siglo XX desde las coordenadas de un hombre del siglo XIX.

¹⁶ De hecho, en *Cuadernos de guerra* y, puntualmente, en las notas biográficas de diciembre de 1939, podemos leer: “el absoluto queda restablecido, pero *fuera* del hombre. El hombre no vale nada” (Sartre, 1983, p. 113). Sobre el “falso” humanismo sartriano puede verse el texto de Christophe Perrin (2010).

— *L'existentialisme est un humanisme*—, más allá de la muerte de Dios, sobre la base de la muerte del hombre. Al arrojar al yo por fuera de la conciencia como un existente *en-sí*, el humanismo sartriano puede erigirse como lo que es: una imposterable tarea por la libertad humana. Se tratará, pues, de un humanismo paradójico, que comparte con las derivas poshumanistas la desustancialización de todo presupuesto egológico de la conciencia, pero que, aun así, defiende la libertad humana.

No obstante, aunque el exilio del yo de la conciencia constituye una premisa necesaria para la radicalización de la libertad humana, el proceso de despersonalización no se confunde con el concepto de libertad. De esta manera, en un segundo instante, concluyamos que el yo no es libertad, puesto que la libertad se identifica con la conciencia, que es espontánea. El yo, trascendente y fenoménico, es, al igual que cualquier objeto intencional, simple pasividad producida; con la única salvedad de que, al reflexionar sobre él, la conciencia le imprime una pseudoespontaneidad, es decir, una espontaneidad aparente.

En tercer lugar, aunque teóricamente nocivo e innecesario, el yo trascendental cumple la finalidad práctica de enmascarar a la conciencia su propia libertad. Es, pues, una estrategia evasiva, que utiliza la conciencia para huir de su propia espontaneidad, por la cual la conciencia, aunque libre, no es libre de dejar de serlo. La esencialización del yo es, de esta manera, una señal de mala fe y, por esta razón, la ética sartriana no puede leerse como una ética de la autenticidad, sino, más bien, como una ética de la responsabilidad. Así, ya en *La trascendencia del Ego* encontramos las premisas esenciales que, a propósito de la ética sartriana, serán esbozadas en *El ser y la nada*.

En un quinto momento, digamos que la despersonalización de la conciencia le ha permitido a Sartre diferenciar entre libertad y voluntad. Así, la libertad no se confunde con el querer y, por ello mismo, ser libres no implica, de ningún modo, hacer lo que se quiere, sino, más bien, querer lo que se puede, toda vez que aquello que es posible responde a la elección originaria que mi

libertad es. La voluntad, en este sentido, aparece en un estadio posterior, cuando los dados de la libertad ya están echados. De forma tal que es la voluntad la que, de cierta manera, concreta nuestra libertad, y no a la inversa.

En sexto lugar, luego de haber desterrado al yo de la conciencia, el yo, trascendente y fenoménico, deviene en un existente comprometido con el mundo. El mundo y el yo se encuentran vinculados en la conciencia impersonal, condición primera y fuente absoluta de la existencia. El yo no está aislado, está comprometido con las acciones y estados. No se agota en sí mismo en una especie de solipsismo. El yo, al igual que el mundo, es trascendente y existente, como totalidad sintética e infinita que es. De esta manera, purificada de residuos egológicos, la conciencia arroja al yo en los contenidos del mundo. Todo lo más íntimo es representación, todo, y esta es la base para una moral comprometida. Tanto mi yo como el del prójimo, al igual que los valores y las verdades, son todos trascendentes. Están en el más exterior de todos los fueros, arrojados en el mundo.

Así, Sartre verá en la fenomenología una de las corrientes más realistas de los últimos siglos. De esta suerte, los fenomenólogos le han devuelto al hombre sus angustias y sus sufrimientos, pero también sus rebeldías (Sartre, 1966a).

No cabe duda, entonces, que el destierro del yo estaba orientado, en últimas, a cimentar las bases onto-fenomenológicas de una moral comprometida, la cual aparecería esbozada en *El ser y la nada* (1943). Eyectado en el mundo, el yo fenoménico se hace *responsable* de él. Así, en perspectiva moral y de cara a la noción fenomenológica existencial de la libertad humana, concluyamos, con Sartre, que:

Basta con que el *yo* sea contemporáneo del Mundo y con que la dualidad sujeto-objeto, que es puramente lógica, desaparezca definitivamente de las preocupaciones filosóficas. El Mundo no ha creado al yo; el yo no ha creado al Mundo. Ambos son objetos para la conciencia absoluta, impersonal, y es por ella por lo que se hallan unidos. Esta conciencia absoluta, cuando se

purifica del yo, ya no tiene nada de *sujeto*, y no es tampoco una colección de representaciones; es, sencillamente, una condición primaria y una fuente absoluta de existencia. Y la relación de interdependencia que establece entre el yo y el Mundo basta para que el yo aparezca como “en peligro” ante el Mundo; para que el yo (indirectamente y por medio de los estados) extraiga del Mundo todo su contenido. No hace falta más para fundar filosóficamente una moral y una política absolutamente positivas. (Sartre, 1966a, pp. 86-87)

Quedan así sentadas las bases de una onto-fenomenología que, a fuerza de despersonalizar la conciencia, ha conquistado la libertad. El giro sartriano hacia una filosofía de la libertad es ahora posible. Será el turno de *El ser y la nada*.

REFERENCIAS

- Arias, J. (2006). Libertad y acción en Arendt y Sartre. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 11(35), 91-101. Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/279/27903507.pdf>
- Arrieta, E. (2016). Derechos humanos, libertad y facticidad: una lectura alternativa desde el pensamiento sartriano. *Revista Eletrônica do Curso de Direito da UFSM*, 11(1), 416-445. Doi:10.5902/1981369422409
- Badiou, A. (2006). *Logiques des mondes. L'Être et l'événement*, 2. Paris: Seuil.
- Deleuze, G. (2002). «Il a été mon maître». En G. Deleuze, *‘île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953- 1974*. Paris: Minuit Paradoxe.
- Feron, O. (2009). Contingencia y antropología en la filosofía francesa y alemana. *Δαίμων Revista Internacional de Filosofía*, (46), 33-42. Disponible en <http://revistas.um.es/daimon/article/view/96981/93141>
- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (2001). Foucault répond à Sartre. En M. Foucault, *Dits et écrits I. 1954-1975* (pp. 690-696). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. & Dumayet, P. (15 de Juin de 1966). *Michel Foucault à propos du livre «Les mots et les choses»*. Recuperado de Institut national de l'audiovisuel: <http://www.ina.fr/video/I05059752>
- González, E. (2007). De la trascendencia del ego al ego trascendental. *Δαίμων Revista de Filosofía*, (40), 107-118. Recuperado de: <http://revistas.um.es/daimon/article/view/21241>

- González, M. (2006). Brentano y Natorp («Intentionalität” y “Bewusstheit”). *Revista Philosophica*, 30, 103-126. Recuperado de <https://biblat.unam.mx/es/revista/revista-philosophica/3>
- Gros, A. (2017). El yo no es amo en su propia casa: una revisita sistemática de la teoría de la subjetividad de Sigmund Freud. *Eidos*, 26, 74-104. Doi:<http://dx.doi.org/10.14482/eidos.26.8646>
- Husserl, E. (1962). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica 1*. (J. Gaos, trad.) México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (1984). *Husserliana-Gesammelte Werke. Band XIX/I. Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Text der I. und der 2. Auflage ergänzt durch U. Panzer (Ed.). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (1996). *Meditaciones cartesianas*. M. García Morente y M. García-Baró (trads.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (1999a). *Investigaciones lógicas 1*. (M. García, y J. Gaos, trads.) Madrid: Alianza.
- Husserl, E. (1999b). *Investigaciones lógicas 2*. M. (García Morente y M. García-Baró Ttrads.). Madrid: Alianza.
- Husserl, E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, 2*. (A. Zirióñ, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica y Universidad Nacional Autónoma de México.
- Husserl, E. (s.f.). *Quinta investigación lógica. Texto inédito de la primera edición, traducido y comentado por el doctor Miguel García-Baró* (1ª ed.). (M. García-Baró trads.). Madrid: Inédito (documento de trabajo).
- Kant, I. (2007). *Crítica de la razón pura*. (M. Caimi, trad.) Buenos Aires: Losada.
- Khalfa, J. (2000). Deleuze et Sartre: Idée d'une conscience impersonnelle. *Temps modernes*, 608, 189-222.
- Levy, L. (2016). Intentionality, Consciousness, and the Ego: The Influence of Husserl's Logical Investigations on Sartre's Early Work. *The European Legacy*, 511-524.
- Luft, S. (2011). *Subjectivity and Lifeworld in Transcendental Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press.
- Moran, D. (2000). *Introduction to Phenomenology*. London/New york: Routledge.
- Mounier, E. (1949). *Le personalisme*. Paris: Presses Universitaires de France

- Muñoz, W. (2015). Integración de la libertad: perspectiva ontológica de la libertad a partir de El ser y la nada de Sartre. *Eidos*, 22, 253-281. Doi:<http://dx.doi.org/10.14482/eidos.22.5703>
- Natorp, P. (1888). *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*. Freiburg: Akademischer Verlagsbuchhandlung.
- Natorp, P. (1912). *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*. Tübingen: J.C.B. Mohr (P. Siebeck).
- Perrin, C. (2010). Sartre ou la fausse question de l'humanisme. *Archives de Philosophie*, 73(2), 297-310.
- Priest, S. (2002). *The Subject in Question: Sartre's Critique of Husserl in The Transcendence of the Ego*. New York/London: Routledge.
- Ruiz, J. (2007). Un problema de la fenomenología: la controversia entre Husserl y Natorp. *Investigaciones fenomenológicas*, (5), 209-223. Recuperado de <http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:InvFen-2007-5-5060/Documento.pdf>
- Sartre, J.-P. (1940). *L'imaginaire : psychologie phénoménologique de l'imagination*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1943). *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1947). Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité. En J.-P. Sartre, *Situations I: Essais critiques* (pp. 29-32). Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1949). *Situations, III. Lendemain de guerre*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1966a). *La Transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique, introduction, notes et appendices par Sylvie Le Bon*. Paris: Vrin.
- Sartre, J.-P. (1966b). J.-P. Sartre répond. *L'Arc*, 30, 93. Recuperado de http://www.pileface.com/sollers/IMG/pdf/Sartre_repond_in_Arc.pdf
- Sartre, J.-P. (1983). *Les carnets de la drôle de guerre. Novembre 1939 - Mars 1940*. Paris: Gallimard.
- Tepley, J. (2015). Sartre's Non-egological Theory of Consciousness. En S. Miguens, G. Preyer & C. Bravo (Eds.), *Pre-reflective Consciousness: Sartre and Contemporary Philosophy of Mind* (pp. 298-316). Abingdon/ New York: Routledge.
- Vera, R. (2010). *Crítica a la ontología y gnoseología del yo en Paul Natorp desde la perspectiva de la fenomenología realista. Tesis doctoral*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid.