

SOBRE EL ARGUMENTO DE SARTRE CONTRA LA EXISTENCIA DE DIOS

Por JUAN LLAMBIAS DE AZEVEDO (Montevideo)

Si recorremos la historia de la Filosofía advertimos que el ateísmo no es una tesis muy frecuente. Me refiero al ateísmo como negación dogmática de la existencia de Dios, no al agnosticismo, y al ateísmo como tesis fundada, no simplemente como vivencia o como praxis. Mucho más frecuentes y elaborados fueron sin duda el teísmo y el panteísmo en sus múltiples variedades. En todo caso todos los grandes filósofos desde Platón hasta Hegel fueron teístas o panteístas. El mismo agnosticismo está mucho más extendido que el ateísmo, sobre todo desde Kant, como una actitud más prudente, que respeta el misterio de la Trascendencia.

En la filosofía contemporánea, en cambio, mucho más frecuente que ninguna de aquellas tesis es otra actitud: la indiferencia, la prescindencia total ante el problema. Dios no significa ya nada y está ausente en la mayor parte de la literatura filosófica de nuestra época. Y se explica esta prescindencia: el problema es incómodo no tanto por su dificultad intrínseca, sino porque cualquiera sea la tesis sostenida, afecta tan profundamente al hombre no sólo en su pensamiento sino también en sus afectos y en su voluntad, que desata inmediatamente la polémica. Por ello los que como Sartre abordan el problema —sea cual sea la solución que propongan— revelan una inquietud y una profundidad frente al problema del que, cotejados con ellos, los prescindentes aparecen como más superficiales y como poco filosóficos. Pues el problema del ser considerado en total, implica necesariamente la posición de un ente absoluto, de un ente *ab aeterno*, de suerte que el verdadero problema no consiste en indagar si existe sino más bien cual es su naturaleza y su relación con lo no absoluto.

El ateísmo filosófico es poco frecuente porque, como pretende ser más que una *fe* o que una negación lisa y llana, tiene que ser fundado, demostrado y ocurre que es más difícil demostrar que Dios no existe que demostrar que existe. Comencemos por plantearnos el problema en términos universales: ¿cómo *demostrar* en general que un ente no existe? Evidentemente no se puede argumentar sobre la base de que tal ente no es ni ha sido percibido por ningún hombre. Pues cada vez que alguien descubre un fenómeno o un hecho antes no

percibido (p. ej. una especie vegetal o animal) el propio descubrimiento supo que el tal fenómeno existía ya de antemano, a menos de sostener un idealismo empírico de la percepción actual apenas sostenido y que hoy nadie sostiene (“El mundo deja de existir cada vez que cerramos los ojos y vuelve a existir cada vez que los abrimos”). A *fortiori*, el argumento de la no percepción no podría invocarse contra Dios, que por definición es imperceptible. Pero tampoco el ser *imperceptible* sería un argumento contra la existencia, pues por operaciones lógicas se puede inferir si esa existencia es necesaria para explicar ciertos fenómenos, como de hecho ocurre no rara vez en las ciencias.

¿Cómo demostrar, entonces, que un ente no existe? Parece que para ello sólo hay tres vías:

- 1) demostrando que su existencia es superflua para explicar algún fenómeno, de acuerdo al viejo principio “*entia non sunt multiplicanda sine necessitate*”;
- 2) que su existencia es de hecho incompatible con otra cosa existente a la cual se la vincula;
- 3) que su concepto es contradictorio, pues si es contradictorio, el objeto de ese concepto es imposible y, a *fortiori*, no existe.

Las tres vías conducen a conclusiones de modalidad diferente: la primera, a una problematicidad negativa, esto es, a lo no necesario; la segunda, a una asertoricidad negativa, esto es, a lo no existente; la tercera, a una apodicticidad negativa, o sea, a lo imposible. Y bien, estas son precisamente las vías que ha emprendido también el ateísmo para encontrar una fundamentación, de suerte que desde este punto de vista ha adoptado estas tres formas:

- 1) Dios no es necesario, porque el mundo o la materia son eternos y se rigen por leyes necesarias (Laplace: “*je n’ai pas besoin de cette hypothèse*”; los materialistas);
- 2) Dios no existe, porque en el mundo existe el mal (p. ej. Lucrecio) o porque el hombre es libre, lo cual es incompatible con un orden teleológico creado por una Providencia divina (N. Hartmann);
- 3) Dios es imposible, no puede existir, porque su concepto es contradictorio (ser perfecto o ser infinito, p. ej. Bayle, Holbach).

Notemos que esta tercera vía es la más eficaz porque convierte a la negación de Dios en una tesis, o mejor dicho, en una antítesis apodictica: Dios no sólo no existe sino que es imposible que exista. Esta es precisamente la vía que ha seguido también Sartre, sólo que ve la contradicción no en el concepto de perfección ni en el de infinitud sino en otro punto.

En este artículo me propongo exponer primero el argumento de Sartre y luego examinar su validez.

La idea de Dios sería según S. contradictoria porque es la idea

de un ente que une en sí los caracteres de dos clases de ser, del “ser en sí” y del “ser para sí”, caracteres que son contradictorios entre sí. Pues Dios sería a la vez: a) un ser que es lo que es, en cuanto es todo positividad y fundamento del mundo, y b) un ser que no es lo que es y que es lo que no es, en cuanto conciencia de sí y fundamento necesario de él mismo¹. Su concepto sería, pues, contradictorio.

Veamos ahora en detalle qué es lo que caracteriza, por un lado, al ser en sí y, por otro, al ser para sí, para luego, de su cotejo, hacer evidente su contradictoriedad.

Sartre llama “ser en sí” al ser de las cosas o fenómenos. Sus determinaciones son:

1) el ser es *en sí*. Esto significa la inherencia a sí mismo, es decir, que no hay la más mínima distancia entre sus partés. Empleando una imagen muy plástica, dice Sartre que está “empastado” de sí mismo. En sí mismo mantiene una identidad, una coincidencia perfecta consigo mismo;

2) el ser es *lo que es*. No hay un reenvío de él a sí mismo (como veremos que es el caso de la conciencia) es opaco a sí mismo (i. d. no sabe de sí) porque está *lleno* de él mismo. No tiene un “adentro”. Es macizo: no tiene el menor vacío por el cual pudiera introducirse la nada. Es además, aislado en su ser y no tiene ninguna relación con lo que no es él. Es plena positividad. Es él mismo indefinidamente. No tiene ninguna falta o falla (*manque*) pues es una “compresión” de ser;

3) tiene *facticidad*, es de hecho. Sartre emplea la palabra en el contexto significativo que tiene en la *modalidad* del ser. La facticidad contrasta aquí con lo posible, lo imposible, lo necesario. El ser de las cosas es, sin más, vale decir, es contingente, sin razón de ser. Empleando una expresión antropomórfica dice S. que “está demás” (*il est de trop*)².

Estos son, pues, los caracteres del “en sí”. Veamos ahora los del “para sí”.

Sartre llama “para sí” al ser de la conciencia humana y reiteradamente la define diciendo que la conciencia “es lo que no es y no es lo que es” (p. 111, 116). Esto significa que el ser de la conciencia no coincide consigo mismo en una adecuación plena, como ocurría con el “en sí”. Así como ésta era “compresión”, el para sí es descompresión de ser, e. d. que no es coincidencia consigo mismo (como una mesa p. ej. es sólo esa mesa). Para aclarar esa no coincidencia, S. pone como ejemplo a la creencia: una creencia no es sólo creencia sino también conciencia de creencia y esto ya la modifica y la convierte

¹ *L’Etre et le Néant*, pp. 133 ss.

² O. c., pp. 32-34; cf. p. 116.

en conciencia turbada. Hay aquí un doble reenvío: la conciencia de creencia es creencia y la creencia es conciencia de creencia. Cada término remite al otro y pasa al otro pero es diferente del otro. De ahí deduce S. que en la conciencia, aunque es inmanencia absoluta, hay cierta dualidad. La conciencia es reflejo y, al mismo tiempo, reflejante. Pero si intentamos aprehenderla como reflejante, se desvanece y recaemos en el reflejo. La conciencia es una dualidad que es unidad, un reflejo que es su propia reflexión, esto es, un reflejo de sí misma.

Por otra parte, S. sostiene que la conciencia prerreflexiva, la conciencia de un objeto, es ya conciencia de sí. Pues si no fuera conciencia de ser conciencia de ese objeto, sería conciencia del objeto sin tener conciencia de serlo, lo que es absurdo. Y ese *soi* (ese “sí”, pronombre reflexivo) es lo que define el ser mismo de la conciencia. Pero el “sí” no pertenece al ser en sí, pues se desvanece en la identidad compacta de éste. El sí es por esencia algo reflejado, que remite al sujeto. Y aquí ve S. una relación singularísima. El sujeto no puede ser sí porque la coincidencia haría desaparecer el sí. Pero por otra parte, el sujeto tampoco puede no ser sí, porque el sí es indicación de él. El sí, pues, representa una distancia ideal en la inmanencia: un modo en que el sujeto no es su propia coincidencia, sino un equilibrio inestable entre la identidad y la unidad como síntesis de multiplicidad. Esto es lo que S. llama la “presencia a sí”. La ley del para sí es la de ser él mismo en la forma de presencia a sí.

Esta presencia a sí no significa, sin embargo —como generalmente se cree y es la tesis filosófica más aceptada— que la conciencia tenga “la más alta dignidad del ser”. Para S. la conciencia, la persona, el hombre, no son el valor más alto. Y con el fin de mostrar cómo la conciencia no posee esa alta dignidad, hace un análisis de la noción de “presencia”: presencia implica dualidad, separación virtual, una “fisura” impalpable en el ser; pues si el ser está presente a sí mismo, es porque no es completamente sí mismo. La presencia supone separación. Y S. formula ahora la pregunta decisiva: ¿qué es lo que separa al sujeto de sí mismo? La respuesta necesaria es: no es *nada*. Pues no es una distancia espacial ni temporal. Nada puede separar a la conciencia de creencia de la creencia, pues ésta no es otra cosa que la conciencia de creencia. La separación que separa a la creencia de ella misma no se deja aprehender ni concebir aparte, pero si se quiere aprehender la creencia como tal, la fisura aparece justamente cuando no se la quiere ver, y desaparece cuando se la quiere contemplar. Esa fisura es lo negativo puro. Y ese negativo, que es no sólo función negativa sino *nada de ser* (y poder anonadante) es la *nada*. Pero esa nada que surge en la conciencia *no es*. “Es *sida*”. Pues la presencia a sí es *descompresión* de ser, pero no dualidad de dos “en sí” (de dos cosas). Por lo tanto, el ser de la conciencia es existir a

distancia de sí como presencia a sí, y esta distancia nula es la nada. Así pues, para exista un sí (*soi*) es necesario que la unidad de ese ser entrañe su propia nada como anonadamiento de lo idéntico. El “para sí” es el ser que se determina a existir en cuanto no puede coincidir consigo mismo.

Así, la nada es un “agujero de ser”, una “caída” del “en sí” hacia el “sí” por la cual se constituye el “para sí”. Por consiguiente, el ser no puede producir el ser, pero sí, la nada. Y esto ocurre por medio del hombre cuya conciencia contiene la nada³.

Así pues, se ve que según S. el hombre no sólo no posee el más alto valor sino que vale menos que el “en sí”, que las cosas. Aunque S. no lo diga *expressis verbis*, lo ha sugerido al determinar al “para sí” como una “caída” del en sí hacia el sí. Desde el punto de vista axiológico esta tesis de S. puede caracterizarse como *infrahumanismo* o *subhumanismo*. Y si algunos años más tarde afirmó que su existencialismo es un humanismo, para ello tuvo que modificar aquella tesis y sostener que el hombre tiene “una dignidad mayor que la piedra o la mesa”⁴, lo que está en abierta contradicción con la tesis y con sus supuestos enunciados en *L'Être et le Néant*, como con perfecta razón lo destacó en la discusión el marxista Naville. Pero no es esta la cuestión que ahora nos interesa primordialmente.

Finalmente el para sí posee otra determinación, que es la facticidad: está ahí, pero es imposible saber por qué, no tiene razón de ser, es contingente. En el lenguaje de S.: “está demás”⁵. Como se recordará, la facticidad es también un carácter del en sí. En este punto, pues, el en sí y el para sí no difieren.

Pero teniendo presentes sus demás determinaciones se advierte la oposición entre ellas, y entonces se comprende que S. sostenga que Dios no puede existir porque su concepto es contradictorio. Pues, si como él pretende, Dios es una síntesis del en sí y del para sí, sería a la vez un ser que es pleno y un ser que contiene una nada, es decir, contradictorio y, por consiguiente, imposible.

Examinemos ahora la validez del argumento.

Necesariamente debemos partir de estas dos consideraciones:

1) el ateísmo en general es una tesis negativa, esto es, una antítesis sobre la existencia, que como tal supone una tesis (positiva) previa sobre la misma. Un juicio negativo sobre la existencia de algo no puede surgir si previamente no se ha afirmado o imaginado ese algo como existente. No puede haber ateísmo como enunciado, sin una previa afirmación de la existencia de Dios;

³ O. c., pp. 116-121.

⁴ P. Sartre, *L'existencialisme est un humanisme*, p. 16.

⁵ *L'Être et le Néant*, p. 126.

2) el concepto sujeto de la tesis y el de la antítesis tienen que ser rigurosamente *el mismo*. Se trata desde luego, no de la palabra sino de su significación, del concepto y de las notas que lo componen. Si llamamos A^1 al concepto de la tesis y A^2 al de la antítesis y formulamos los respectivos juicios de existencia, entonces tienen que ser:

$A^1 (= a b c)$ existe y $A^2 (= a b c)$ no existe.

Pero como la refutación apodíctica de la existencia de un objeto procede mostrando la contradicción entre las notas de su concepto, podemos hacer una concesión: es preciso que esa contradicción se muestre por lo menos entre notas que sean comunes en el concepto de ambos juicios. Si la contradicción se muestra entre dos notas que pertenecen a un concepto, pero una de las cuales no está en el concepto del otro juicio, entonces la refutación no es válida. Supongamos:

$A^1 = a b c$ y $A^2 = a b c f$

Si se muestra la contradicción entre b y c p. ej. entonces el objeto de A^1 no puede existir. Pero si se muestra la contradicción entre b y f p. ej. entonces no se ha refutado que A^1 pueda existir, puesto que f no pertenece a su concepto. Todo esto es elemental.

Y bien, examinada a la luz de estos principios, la argumentación de S. demuestra que su concepto de Dios es contradictorio, pero ese concepto de Dios no es idéntico con el del teísmo tradicional, pues aquél tiene notas que no se hallan en éste, y es respecto a ellas o a alguna de ellas con las otras que S. muestra la contradicción. Por consiguiente, el argumento no refuta al teísmo; no demuestra que el Dios del teísmo sea imposible.

Efectivamente, según el teísmo —a pesar de que pueda no haber una coincidencia total de las notas que le atribuyen todos los teístas, el concepto de Dios presenta por lo menos estas dos:

1) Dios es la *plenitud* del ser: no contiene esa nada, fisura o agujero que S. atribuye al ser para sí.

2) Dios es la *simplicidad* del ser: todos los atributos particulares que se enuncian de Dios son sólo predicados para hacer accesible o representarse la plenitud divina, que en sí misma es simple.

No hay más que recorrer las obras de los grandes teístas para encontrar los testimonios correspondientes. Voy a recordar solamente los de cinco o seis filósofos, que son típicos para las diversas épocas: Aristóteles, Agustín, Tomás de Aquino, Juan Duns Scoto, Descartes y, por la razón que diré enseguida, Fénelon.

El concepto de “plenitud del ser” está necesariamente implicado en muchos de los conceptos que se atribuyen a Dios, como luego veremos; pero explícitamente se halla por lo menos en Fénelon: “no puedo concebir a Dios como siendo por sí mismo sin concebirlo como

teniendo en sí mismo la plenitud del ser y por consiguiente todas las maneras de ser al infinito”⁶.

La plenitud del ser excluye desde luego a la nada como integrante del concepto de Dios. Pero además, hay una serie de conceptos que el teísmo enuncia como esencia de Dios, que también la excluye:

Acto puro⁷ y ser actualísimo⁸, excluyen toda potencia y con mayor razón el puro no ser; el verdadero ser, el ser de los seres⁹ el ser mismo¹⁰ son incompatibles con la nada; infinito¹¹ si contuviera “nada” no lo sería; perfecto¹², perfectísimo¹³, todo ser¹⁴, íntegro en sí mismo¹⁵ no puede contener “nada”; unidad, indiviso en sentido eminente excluyen toda fisura; bien en sí¹⁶, bien de todo bien, bien puro¹⁷, sumo bien¹⁸, óptimo¹⁹, significan el valor sumo y son incompatibles con una “nada” que limitaría el valor.

Todos estos conceptos excluyen, pues, que en el concepto de Dios haya no ser, nada.

Sin embargo, esta acumulación de testimonios podría ser considerada como poco probante por demasiado general, porque se refiere a Dios como “ser en sí” en el sentido de Sartre.

Pero si consideramos a Dios como “ser para sí”, como conciencia, no dejaremos de encontrar testimonios específicos. Es sabido que los clásicos no emplearon el concepto de “conciencia” para aplicarlo a Dios sino los de “pensamiento”, “inteligencia”, “entendimiento”, que para nuestro propósito, son equivalentes al primero. Veamos:

En Dios hay identidad del pensar y lo pensado²⁰ y El es el “pensar del pensar”²¹.

El saber de Dios es su propia substancia, saber y ser se identifican en virtud de su simplicidad²²; en Dios lo entendido y el en-

⁶ Fénelon, *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, II, V, V.

⁷ Aristóteles, *Metaph.*, 1072 a 25; Sto. Tomás, I, 4, a. 1; Descartes, *Medit.*, III.

⁸ J. Duns Scoto, *Prim. Princ.*, III, 18.

⁹ San Agustín, *In Ps.*, 134, 4.

¹⁰ Sto. Tomás, I, 3.

¹¹ Sto. Tomás, I, 7; Descartes, *Med.*, III.

¹² San Agustín, *In Ps.*, 134, 4; Sto. Tomás, I, 4, 1; *Desc. Med.*, III y V.

¹³ D. Scoto, *Prim. Princ.*, III, 18; IV, 3.

¹⁴ Idem, ib. I.

¹⁵ San Agustín, *Ep.*, 187, 4, 14.

¹⁶ Arist., *Metaph.*, 1072 a 34 s.

¹⁷ Agustín, *De Trinit.*, VIII, 3, 4.

¹⁸ Sto. Tomás, I, 6.

¹⁹ D. Scoto, ib., III, 18.

²⁰ Arist., *Metaph.*, 1072 b 19 s.

²¹ Id., ib. 1074 b 34.

²² San Agustín, *De Trinit.*, XV, 13, 22.

tendimiento son lo mismo absolutamente, sin mediación de especie y por eso se conoce a sí mismo por sí mismo²³; como Dios es la máxima unidad se conoce con toda perfección²⁴; en Dios su mismo entender es su esencia y su existencia: el entendimiento que entiende, lo entendido, la especie inteligible y el mismo entender son absolutamente una sola y misma cosa y por lo tanto, al decir que Dios es inteligente no se atribuye multiplicidad alguna a su substancia²⁵; la idea por la cual Dios se entiende a sí mismo es idéntica con El²⁶. Todas estas determinaciones indican inequívocamente que la conciencia de sí divina no es una reflexión objetivante y que, por consiguiente, excluye toda fisura, agujero o nada en su ser. También en su ser para sí Dios es la plenitud del ser.

Estos testimonios podrían multiplicarse, pero bastan los mencionados para confirmar que el concepto teísta de Dios no sólo no contiene sino que excluye la nota de no ser que le atribuye Sartre.

El concepto de “simplicidad del ser” se encuentra expresamente enunciado por los teístas y generalmente antes de enunciar de Dios otras determinaciones²⁷. Fue Agustín el que precisó definitivamente el concepto de simplicidad de Dios en la famosa fórmula “Dios es lo que tiene”²⁸: una cosa tiene extensión, color, peso, pero ella no es su peso, etc.; nuestro espíritu es y conoce pero no son idénticos su ser y su conocer: en cambio, en Dios todo lo que tiene lo es, p. ej. no es distinta su ciencia de su esencia sino que ambos son una²⁹.

La simplicidad de Dios, pues, excluye también que pueda ser considerado como un compuesto de ser en sí y de ser para sí. Ambos en El son idénticos.

Los testimonios que hemos citado demuestran que el concepto de Dios del teísmo difiere del que emplea Sartre, que de él no sólo no se predica esa nada, fisura o agujero que S. atribuye al para sí, sino que la excluye. Por lo tanto, en ese concepto no hay la contradicción que ve S. y, en consecuencia, no se ha mostrado que Dios sea imposible.

Sin embargo, contra la crítica que hemos dirigido al argumento de S. podría objetarse: “no importa lo que el teísmo determine *expressis verbis* como notas del concepto de Dios y las exclusiones que ellas impliquen, sino que, supuesto que el concepto de Dios se integra con el de espíritu o conciencia, esto es, con el “para sí” de S., éste

²³ Sto. Tomás, I, 14, 2.

²⁴ Id., C. G. I, 47.

²⁵ Id., I, 14, 4.

²⁶ D. Scoto, ib., IV, 6 y 7.

²⁷ Arist., ib., 1015 b 11 s; 1072 a 32; Sto. Tomás, I, 3; D. Scoto, ib., IV, 1; Descartes, *Medit.*, III.

²⁸ San Agustín, *De Civ. Dei*, XI, 10, 1-3.

²⁹ Id., *In Joan.*, 99, 4; *Trinit.*, VI, 4, 6; XV, 13-22.

implica aquella nada o fisura y, por consiguiente, el concepto de Dios, sépalo o no el teísmo, sería contradictorio”. La objeción es una paradoja, porque supone que el ateísmo conoce mejor el concepto de Dios que el teísmo. Pero pasemos esto por alto. Entonces lo que corresponde es examinar si la descripción sartriana de la conciencia es correcta.

Yo creo que al lado de aciertos contiene errores importantes, que, por lo demás, están en oposición a lo que toda la Filosofía en sus más diversas direcciones ha enseñado hasta ahora sobre la conciencia.

Cierto que la conciencia directa implica dualidad, la dualidad del sujeto y del objeto. Que a esta dualidad o distancia se la quiera llamar la “nada” es cuestión de terminología. Pero que esa nada o distancia se pueda sobrepasar es lo que nadie puede negar. Si no fuera así, ¿cómo podría haber descrito S. el “en sí” como lo ha hecho, y esto con independencia de que su descripción sea exacta o errónea? ¿Y cómo podría saber del ser del otro y del ser otro, aunque no sea más que como mirada, tal como él lo afirma? La conciencia es cabalmente trascender, como el mismo S. lo ha reconocido (p. 18). Pero ese trascender entraña una participación de un ente en el ser de otro, una posición de la dualidad y, al mismo tiempo, una superación de esa dualidad. Si no fuera así, ni siquiera se podría enunciar la dualidad como tal.

También hay dualidad en la conciencia de los fenómenos inmanentes, psíquicos: los dolores, placeres, imágenes, juicios, etc., pueden ser objetivados por la reflexión. La dificultad no está aquí tanto en la superación de la dualidad como en su producción misma, como lo testimonia toda experiencia reflexiva.

Pero es muy discutible que la conciencia prerreflexiva sea conciencia de sí. Es cierto que en el hombre civilizado y sobre todo en el intelectualmente cultivado, la conciencia de las cosas no es nunca una conciencia sólo directa sino también parcialmente refleja. Pero hay un puro saber estático, un estar inmerso en la cosa, un tenerla, sin saber de ese tener, que se da en el animal, en el niño pequeño, en muchos salvajes, en el primer despertar, en ciertos estados patológicos. En ellos no hay un saber y, mucho menos, un saber del yo mismo.

Admitimos con S. que el yo o, como él dice, el sí, el *soi* (pronombre reflexivo) es el que define el ser mismo de la conciencia. Pero que el sí sea algo *reflejado*, algo que no sea su *propia coincidencia*, que sea una *presencia a sí mismo* que implica dualidad, no es exacto. Ante todo, el ejemplo elegido por S. de la conciencia de creencia es equívoco: si creencia significa “lo creído” (el objeto intencional) entonces es objeto de conciencia pero no es el sí, el yo. Si, en cambio, creencia significa el “creer” lo creído, entonces no es objeto, no hay dualidad, porque se trata simplemente de la *especificación* de la conciencia en un *acto* determinado (diferente de otros actos). Conciencia

y creencia difieren entre sí como el género y la especie. Creencia como creer ha de ponerse en una misma línea con dudar, juzgar, valorar, intuir, decidir, etc. Estos son actos y no contenidos, y la conciencia es un acto que es la unidad de todas sus especificaciones, lo cual no es otro que el sí mismo o yo.

Pero los actos y el sí mismo no son algo reflejado ni reflejable, ni objetivado ni objetivable. Si lo fueran, requerirían otros actos reflejantes objetivantes y éstos serían los que constituirían la conciencia originaria y el sí. La conciencia y sus actos no son objetivables porque ellos son los que objetivan todo: las cosas y los fenómenos inmanentes. Y sin embargo tenemos una conciencia de nuestros actos y de nuestro yo. Y esta requiere sin duda una reflexión. Pero esta reflexión no es objetivamente como la de los fenómenos psíquicos, sino un cernerse de la "conciencia de" con el acto ejecutado. El saber de la conciencia de sí es un co-saber: al mismo tiempo que tenemos conciencia de un objeto podemos saber del acto que lo objetiva y de nuestro propio yo. Ser yo, ser conciencia de sí es precisamente una conciencia que no puede objetivarse porque es el origen de toda objetivación. Pero si eso es verdad, entonces la conciencia de sí no requiere dualidad, ni por consiguiente, contiene esa nada, fisura o agujero que le atribuye S.

De aquí puede concluirse también que el para sí no es menos que el en sí, sino más: si el en sí es el ser pleno, hay que afirmar que la conciencia es el ser sobrepleno, pues es a la vez ella y el objeto del cual es conciencia, es conciencia del objeto y conciencia de sí misma, sin objetivación. Por eso es un ser maravilloso. Y por eso el hombre, que es su portador, no tiene un valor inferior sino superior al de las cosas.

Sartre repite con frecuencia que "la conciencia es lo que no es y no es lo que es". Pero si Sartre *sabe* eso es porque la conciencia *es* a la par lo que es y lo que no es. Y esta es la única fórmula adecuada porque es la que da cuenta de que ella sea un saber del objeto y un saber de sí misma. La conciencia es lo que es y lo que no es.

Desde otro punto de vista se advierte también que el concepto sartriano de Dios no coincide con el del teísmo. De acuerdo al desarrollo de S. del en sí y del para sí resulta que: el en sí, el ser pleno es el ser corpóreo, y el para sí, el ser con no ser, es el ser espiritual, el ser consciente. Pero en el teísmo es a la inversa: el ser de Dios, que es acto puro y ser pleno, es ser espiritual (no tiene materia, es pensar del pensar, etc.) y el ser corpóreo es compuesto de acto y potencia, de forma y materia, de ser y no ser y por lo tanto es el ser no pleno. Pero como según el teísmo Dios no es un ser corpóreo (esto es ser con no ser en la Ontología clásica) aún enderezando la interpretación de S. sobre Dios, su concepto no sería contradictorio.

En conclusión, lo que S. ha demostrado no es la imposibilidad de Dios, del Dios que corresponde al concepto teísta del mismo, sino de un ente que corresponde al concepto sartriano de un dios. Y a éste —es justicia reconocerlo— lo ha refutado impecablemente. Pero el Dios del teísmo no ha sido refutado.

El argumento de Sartre —nuevo por su contenido, si bien no por la forma (la contradicción del concepto)— es el último que ha esgrimido el ateísmo como tesis filosófica, por lo que yo sé. Y éste también ha fracasado. Por eso aún son actuales aquellas palabras de Voltaire:

"Habría que buscar en otra parte una prueba demostrativa de que Dios no existe, y es seguramente lo que nadie ha encontrado ni encontrará"³⁰.

³⁰ Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, Paris, 1818, vol. II, p. 515.