

El método ontofenomenológico existencial del estudio de la subjetividad en Jean-Paul Sartre - El método ontofenomenológico existencial del estudio de la subjetividad en Jean-Paul Sartre.

Danila Suárez Tomé.

Cita:

Danila Suárez Tomé (2019). *El método ontofenomenológico existencial del estudio de la subjetividad en Jean-Paul Sartre - El método ontofenomenológico existencial del estudio de la subjetividad en Jean-Paul Sartre* (Tesis de Doctorado). FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS ; UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/iif.sadaf/box/danila.suarez.tome/22/1.pdf>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pkht/oyg/1.pdf>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite:
<https://www.aacademica.org>.*



El método ontofenomenológico existencial del estudio de la subjetividad en Jean-Paul Sartre

Doctoranda: Prof. Danila Suárez Tomé

Director: Dr. Esteban A. García

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos
finales para la obtención del título de Doctor en Literatura.

Posgrado



El método ontofenomenológico existencial del estudio de la subjetividad en Jean-Paul Sartre

Doctoranda: Prof. Danila Suárez Tomé

Director: Dr. Esteban A. García

Universidad de Buenos Aires

Facultad de Filosofía y Letras

Decana: Graciela Morgade

Vicedecano: Américo Cristófalo

Secretaría Académica: Sofía Thisted

Secretaría de Extensión: Ivanna Petz

Secretario de Posgrado: Alberto Damiani

Secretaría de Investigación: Marcelo Campagno

Secretario General: Jorge Gugliotta

Secretaría de Hacienda y Administración: Marcela Lamelza

Subsecretaría de Cooperación Internacional: Silvana Campanini

Subsecretaría de Bibliotecas: María Rosa Mostaccio

Subsecretario de Publicaciones: Matías Cordo

Dirección de Imprenta: Rosa Gómez

Suárez Tomé, Danila

El método ontofenomenológico existencial del estudio de la subjetividad en Jean-Paul Sartre /

Danila Suárez Tomé. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, 2020.

Libro digital, EPUB - (Constelaciones. Roja)

Archivo Digital: descarga

ISBN 978-987-8363-14-1

1. Crítica Literaria. 2. Estudios Literarios. 3. Historia de la Literatura. I. Título.

CDD 840.9



Esta obra está bajo una

[Licencia Creative Commons](#)

[Atribucion-Compartirlgual 4.0 Internacional](#)

Contenido

Agradecimientos

Aclaraciones previas

Introducción

Capítulo 1. Contextualización y marco histórico-intelectual

1. Recepción francesa de la fenomenología alemana
2. Introducción sartriana a los textos de Husserl y Heidegger
 - 2.1. Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L'intentionnalité
 - 2.2. Esquisse d'une théorie des émotions
 - 2.3 L'Imagination y L'Imaginaire
 - 2.4. Síntesis de la presencia de Husserl y Heidegger en los ensayos tempranos
3. Existencialismo

Capítulo 2. Subjetividad y método en La transcendence de l'Ego

4. Teoría de la presencia formal del yo
 - 4.1. El ego empírico frente al ego trascendental
 - 4.2. El ego como objeto para la conciencia
5. El cogito como conciencia reflexiva
6. Constitución del ego
7. Liberación del campo trascendental de la conciencia
8. Síntesis de la conceptualización de la subjetividad y el método en La transcendence de l'Ego en relación con los ensayos tempranos

Capítulo 3. Ontologización de la fenomenología

9. L'Être et le Néant
10. La idea del fenómeno
11. El fenómeno de ser y el ser del fenómeno
12. El cogito prerreflexivo y el ser del percipere
13. El ser del percipi
14. La prueba ontológica
15. El ser en sí
16. La nada y el ser

[16.1. La nihilización](#)

[16.2. Ex nihilo nihil fit](#)

[17. Síntesis del estatus de la subjetividad y el método en el pasaje de los ensayos tempranos a *L'Être et le Néant*](#)

Capítulo 4. Subjetividad prerreflexiva: el para-sí

[18. El sujeto sartriano](#)

[18.1. Autoconciencia prerreflexiva](#)

[18.2. Conciencia \(de\) sí](#)

[18.3. Presencia a sí](#)

[19. El para-sí como deseo de ser: el proyecto fundamental](#)

[20. Ipseidad](#)

[21. Libertad en situación](#)

[21.1. Libertad y elección](#)

[21.2. Facticidad y contingencia: la situación](#)

[22. Síntesis de la subjetividad prerreflexiva en *L'Être et le Néant*](#)

Capítulo 5. El para-sí-para-otro y la reflexividad

[23. Reflexión y temporalidad](#)

[23.1. La reflexión pura como modo del reconocimiento](#)

[23.2. La reflexión cómplice como modo del conocimiento](#)

[24. El para-sí-para-otro](#)

[24.1. La corporalidad](#)

[24.2. El alcance de la necesidad de un otro para la constitución del sujeto](#)

[25. Breves consideraciones acerca de la intersubjetividad en *L'Être et le Néant*](#)

Conclusiones

[26. Recapitulación de la noción de subjetividad en la ontología fenomenológica existencial de Jean-Paul Sartre](#)

[27. El método ontofenomenológico-existencial](#)

[28. La función del psicoanálisis existencial](#)

Referencias

Agradecimientos

La tesis que presento aquí fue institucionalmente posible gracias al programa de Doctorado en Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, al financiamiento otorgado mediante una Beca Interna Doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), a mi lugar de investigación, el Centro de Estudios Filosóficos “Eugenio Pucciarelli” de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires y al Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en donde me desempeño como docente, especialmente a la ex directora del Departamento la Dra. Claudia Mársico.

Asimismo, esta tesis fue posible gracias a la atenta guía de mi director de tesis y director de beca el Dr. Esteban García quien me permitió desarrollar mi investigación en las mejores condiciones de aprendizaje y de acuerdo con mi interés filosófico. Debo resaltar la importancia del trabajo realizado durante mi adscripción como estudiante a la materia Ética bajo la dirección de la Dra. Alcira Bonilla y en el trabajo conjunto con la Prof. María Eva Carrizo Villar, instancia fundamental de mi trabajo académico en la cual se gestaron los interrogantes que hoy en día se ven plasmados y trabajados aquí. Por último, una parte de esta tesis contiene desarrollos de la investigación realizada dentro de mi adscripción a la materia Gnoseología y de las dos becas estímulo concedidas por el Consejo Interuniversitario Nacional (CIN) dirigidas por el Dr. Esteban García y el Lic. Mario Martín Gómez Pedrido.

Esta tesis no hubiera sido posible sin el trabajo de lectura, discusión y producción constante mantenido dentro del Círculo Sartre compuesto por Alan Savignano, Celeste Vecino, Jorge Lucero, Federico Milicich y Gonzalo Santaya. En el seno de nuestro trabajo grupal ha crecido la comprensión, los interrogantes y el desarrollo de las ideas que hicieron posible esta tesis y numerosas instancias más en las que hemos podido manifestar nuestra labor con la filosofía sartriana. Asimismo, agradezco el espacio de

lectura y discusión entre colegas realizado en el Proyecto de Reconocimiento Institucional de Graduados PRIG que codirigí con Leandro Guerrero sobre “Ego, conciencia y subjetividad”, dentro del cual pude poner en contexto y relación con otras corrientes y autores las tesis de Sartre con las que he trabajado.

También quisiera agradecer a mis colegas de la cátedra de Gnoseología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, especialmente a mi colega Hernán Inverso por su inmensa generosidad y amistad. Asimismo, quisiera extender un agradecimiento especial a la Dra. Diana Maffía por haberme abierto interrogantes filosóficos nuevos y haberme guiado tanto en mi carrera académica como en mi vida personal con la exigencia de una mentora, la paciencia de una sabia y el cariño de una gran y única mujer.

Agradezco a todas mis amigas y todos mis amigos a lo largo de estos años. A Diego Tájer, Lavinia Picollo, Damián Szmuk y Lucas Rosenblatt por los años de “CD”. A mis amigas y amigos del conurbano sur, Matías Rivas, Roberta Zucchello, Diego y Sebastián Badra, Federico Beltrán. A mis compañeras de activismo de Economía Femini(s)ta, Mercedes D’Alessandro, Agostina Mileo, Laura Belli, Magalí Brosio, Candelaria Botto, Justina Lee, Lala Pasquinelli, Lina Castellanos, Aldana Vales, Florencia Tundis, Lucila De Arizmendi y Andrés Snitcovsky.

Agradezco a mi madre Noemí Elina Tomé y a mi padre Hugo Osvaldo Suárez por haberme dado la oportunidad material y afectiva de poder realizarme profesionalmente en la mayor comodidad posible. También agradezco a Walter Guzmán, especialmente por las pizzas y asados vegetarianos. Agradezco la existencia pasada y presente de Loan (QEPD), Spock (QEPD), Abba, Aretha, Ginebra y Pixie, un poco de amor en un mundo horrible. Finalmente, agradezco a mi novio Juan Manuel Ontivero por haber elegido compartir su vida conmigo. Esta tesis está dedicada a la educación pública, laica y gratuita de la República Argentina y a todas las mujeres que hicieron posible que yo pudiera escribir.

Aclaraciones previas

La bibliografía utilizada es la que se encuentra ordenada al final de esta tesis a modo de referencias. Con respecto a las ediciones y traducciones utilizadas, en todos los casos en que dichas fuentes cuentan con traducciones al castellano, he utilizado estas traducciones, citando como referencia a esas ediciones, a excepción de casos en los cuales consideré que podía ofrecer una mejor traducción. Todas las ediciones en castellano que he utilizado se encuentran detalladas junto a las ediciones en idioma original en la bibliografía. En los casos en los que no existe traducción al castellano, he traducido yo misma las citas (del inglés, francés o alemán) sin aclaración puesto que en la bibliografía se encuentran presentadas sin traducción castellana. Considero que cada vez que Sartre u otros autores citados se refieren al “hombre” o a los “hombres”, hacen referencia al conjunto de la humanidad independientemente de su sexo. En mi escritura, no obstante, he intentado evitar el lenguaje androcéntrico, expresándome cada vez que ha sido posible de modo neutral.

Tal es el estado en que me encontré con frecuencia en la isla de Saint-Pierre en mis ensueños solitarios, ora tumbado en mi barca que dejaba derivar a merced del agua, ora sentado en las riberas del lago agitado, ora en otra parte, a orillas de un hermoso río o de un arroyo murmurando por entre el guijarral.

¿De qué se goza en semejante situación? De nada externo a uno, de nada sino de uno mismo y de su propia existencia; en tanto tal estado dura, uno se basta a sí mismo como Dios.

Jean-Jacques Rousseau, *Les Rêveries du promeneur solitaire*

Introducción

Jean-Paul Sartre ha sido, sin lugar a duda, una de las figuras centrales en la historia intelectual del siglo xx. Su presencia ha irradiado notablemente en numerosas esferas del acervo cultural humano. Aun cuando su formación académica fue filosófica, Sartre no sólo dedicó su vida al pensamiento especulativo sino, además, a la producción artística y literaria, y al pensamiento social y político. Sus obras de teatro siguen siendo representadas en nuestros días, así como su obra literaria forma parte del canon de la literatura universal contemporánea. Pero como es sabido, el nombre de Jean-Paul Sartre también ha resonado en los ámbitos populares a raíz de su sostenido compromiso militante y político. Bajo el estandarte de la figura del intelectual comprometido ha sabido ubicarse dentro de la coyuntura que le era contemporánea para contribuir a la construcción y el análisis de la historia política y social de Francia y el mundo entero. Pensador de ideas siempre dinámicas y fluctuantes, Sartre ha reflexionado y escrito sobre todo lo que pudo, en contra de todos y más aún en contra de sí mismo^[1]. Deleuze se preguntaba, en un bello escrito titulado “Fue mi maestro”, ¿a qué es fiel Sartre?, y respondía, con tino, “siempre al amigo Pedro-que-nunca-está. Ese es el destino de este autor: hacer correr aire puro cuando habla, aun si ese aire puro, el aire de las ausencias, es difícil de respirar” (Deleuze, 1964).

Hoy día nos queda una extensa y ecléctica obra que representa, en su densidad y variedad, el tipo de pensamiento vivo y siempre renovado que caracterizaba a su estilo de intervención intelectual. Pero si bien el dinamismo del pensar era el rasgo específico de su figura de intelectual, existe una constante en el pensamiento de Jean-Paul Sartre que, más o menos acuciada por otros factores, se transmite desde su primer escrito hasta el último y a lo largo de todos los géneros de escritura que hubo ensayado: el pensamiento de la libertad. Sartre es conocido, y con razón, eminentemente como un pensador de la libertad. La máxima que vociferaba el existencialismo de los años 40, “el hombre está condenado a ser libre”, ha sido tal vez el pensamiento más grave

del filósofo francés. Y si bien el grueso de su obra escrita está dedicado a intentar dar respuesta al “¿y ahora qué?” que surge de la condena a la libertad y responsabilidad absoluta del existente humano, en esta tesis doctoral quisiera concentrarme en el camino que lo llevó hacia dicho pensamiento fundamental, el camino fenomenológico.

Desde sus primeros ensayos hasta la obra cúlmine del período temprano de su producción filosófica, *L'Être et le Néant*, Sartre reflexionó dentro de y desde el paradigma fenomenológico. Es un hecho que la obra de Sartre es muy extensa y que su pensamiento se ha transformado sensiblemente a lo largo de las décadas que ocupa su producción intelectual. Y es también un hecho que en las últimas décadas de producción académico-filosófica del siglo xx menguó el interés por la temprana fenomenología sartriana —si no por su obra en general. A nivel nacional se puede constatar el desplazamiento o aun la completa desaparición de la figura de Sartre como fenomenólogo a partir de la realización de una compulsa bibliográfica que tome en cuenta las publicaciones, congresos y jornadas especializadas en fenomenología; pero también en las publicaciones de libros y artículos dedicados al pensamiento sartriano a nivel internacional, que abundan un poco más, se puede constatar el desinterés de la comunidad filosófica por la pertinencia actual de sus aportes fenomenológicos.

Aún más, es común ver dentro de los recorridos por la historia de la fenomenología que Sartre es, en general, apenas nombrado y aún separado de los grandes nombres de la tradición como los de Husserl, Heidegger y Merleau-Ponty. Para citar un ejemplo, en el *Companion to Phenomenology and Existentialism* que editan Hubert Dreyfus y Mark Wrathall en 2011 se sostiene explícitamente que el método fenomenológico sartriano es el del psicoanálisis existencial y que su foco en la conciencia lo aparta de “lo que es distintivo de las fenomenologías de Heidegger y Merleau-Ponty” (Dreyfus y Wrathall, 2006: 31), por lo cual quedaría por fuera de la corriente de la fenomenología existencial que caracterizaría a al menos alguna parte de la obra de Heidegger y Merleau-Ponty. Ahora bien, no sólo es falso que el método fenomenológico utilizado por

Sartre sea el del psicoanálisis existencial, tema que atañe directamente a mi investigación doctoral, sino que, además, el análisis fenomenológico de Sartre, si bien le da una dimensión importante al análisis de la conciencia, parte de la noción de ser-en-el-mundo y presenta una noción de conciencia que resulta novedosa en la línea fenomenológica y neocartesiana. A mi entender, de hecho, es Sartre quien inaugura el método fenomenológico existencial, continuado y reformulado por Merleau-Ponty en la obra de 1945 *Phénoménologie de la Perception*, siguiendo un camino que evoca, pero no se entronca de modo lineal con, la ontología fundamental heideggeriana y el método hermenéutico en fenomenología.

El período de la producción sartriana que abordo en esta tesis doctoral es el que corresponde a los 13 años que van desde el comienzo de su estancia en el Institut Français de Berlin y la publicación de *L'Existentialisme est un humanisme* en 1946. Este período abarca las siguientes obras que consideré en mi investigación y serán presentadas oportunamente: *L'Imagination* (1936), *La Transcendance de l'Ego* (1937), *La Nausée* (1938), *Esquisse d'une théorie des émotions* (1939) "Une Idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L'Intentionnalité" (1939), *L'Imaginaire* (1949), *L'Être et le Néant* (1943), *Huis clos* (1944), *L'Existentialisme est un humanisme* (1946), "Conscience de soi et connaissance de soi" (1948), la obra publicada póstumamente *Cahiers pour une morale* (1983) y los *Carnets de la drôle de guerre* (1983), compendio de sus notas entre septiembre de 1939 y junio de 1940 en ocasión de su servicio militar como meteorólogo en Alsacia durante la Segunda Guerra Mundial.

El problema general que busco elucidar en la presente tesis es el acceso descriptivo a la esfera prerreflexiva de la existencia humana, la cual constituye, para Sartre, el estrato más originario de la subjetividad humana, y la posibilidad de su conceptualización filosófica. Me detendré, ahora, a aclarar por qué considero a este acceso y su conceptualización como un problema digno de ser pensado. El aporte más destacado de la ontología

fenomenológica sartriana ha sido la explicitación de la dimensión prerreflexiva de la conciencia. Si bien la prerreflexividad ya se encontraba tematizada en Husserl, Sartre le otorga una relevancia fundamental que lo lleva a desarrollar nuevas consideraciones ontológicas y metodológicas dentro de la investigación fenomenológica. Sartre demuestra, ya en *La transcendance de l'Ego*, que el *cogito* cartesiano, el “*cogito ergo sum*” como “cosa que piensa”, no es la dimensión más originaria del existente humano, sino que él encuentra su posibilidad fundada en un estrato más originario: el *cogito* prerreflexivo. Sartre considera, entonces, que para poder dar cuenta de la verdadera “naturaleza” humana, la mirada fenomenológica debe dirigirse hacia esta esfera prerreflexiva. Sin embargo, a la vez que expone esta dimensión prerreflexiva, Sartre realiza una operación a través de la cual demuestra cómo es que se da el *cogito* cartesiano, el yo pienso, y cómo es que queda invalidado el método fenomenológico-trascendental de la *epojé*, la reducción fenomenológico-trascendental y la reflexión fenomenológico-trascendental. La redefinición del campo fenomenológico que tiene lugar en *La transcendance de l'Ego* se opera a partir del descarte de la noción de ego trascendental como polo unificador de actos, y de la consecuente radicalización de la noción de intencionalidad. No fue el propósito de Sartre distanciarse de la fenomenología, sino que su empresa consiste en demostrar que la misma no tiene necesidad de dicha postulación. La finalidad es la de presentar un *cogito* depurado que no se identifica con el ego sino a partir de un arrancamiento reflexivo, lo que le permite, a su entender, evadir los peligros del solipsismo y las críticas que denunciaban el hundimiento de la fenomenología en un idealismo absoluto.

En la obra *Cartesianische Meditationen*, Husserl afrontó la exigencia de fundar una ciencia con radical autenticidad. El desarrollo de la fenomenología trascendental se da a la par del despliegue de la subjetividad trascendental. A fin de encontrar un punto de partida sin supuestos, la *epojé* y la ulterior reducción posibilitan el alcance de una evidencia apodíctica a partir de la cual construir la ciencia

universal. La *epojé* consiste en la colocación entre paréntesis de la tesis ingenua acerca de la existencia del mundo. Desemboca, de esta manera, en la subjetividad trascendental como residuo fenomenológico; en el *ego cogito* que se evidencia apodícticamente como aquel primer principio indubitable. La reducción fenomenológica sartriana opera de forma más contundente. El ego trascendental no queda en pie y es considerado un objeto trascendente que cae bajo el golpe de martillo de la *epojé*: en tanto trascendente, es dubitable. La conciencia, al entender de Sartre, no precisa del ego para darse unidad, sino que se unifica a través de la intencionalidad. Esto implica una temprana redefinición de la noción de subjetividad que retoma en *L'Être et le Néant*: la conciencia no se identifica con el ego. El ego es un objeto trascendente que se da en ocasión, y a través de, actos reflexivos.

Pero entonces, ¿cuál es el modo de ser de la conciencia, *i.e.*, de la subjetividad? Sartre realiza una crítica a la tradición que ha descrito al *cogito* como una operación reflexiva. Dicha operación toma la forma de una conciencia de segundo grado que pone otra conciencia. El problema de esta concepción redonda en que se genera una regresión al infinito. La vía de escape al escollo es considerar que la ley de la existencia de la conciencia no se resuelve en una operación reflexiva sino en una prerreflexiva. La conciencia toma nota de sí misma prerreflexivamente, es decir, no-posicionalmente. La conciencia no se pone a sí misma como al objeto en su función originaria. La posibilidad de la reflexión se funda sobre este *cogito* prerreflexivo no egológico. Pero notemos que, entonces, Sartre debe acompañar su reformulación del *cogito* con una redefinición del dominio de la certeza. La reflexión no sólo comporta una modificación de toda vivencia, sino que también acarrea consigo un objeto ajeno a la conciencia: el ego. Es necesario establecer los límites del acceso reflexivo a las vivencias. El dominio de la certeza corresponde, entonces, a todo acto espontáneo de la conciencia, mientras que todo objeto para la conciencia permanece dudoso. Anulados los derechos de la reflexión, resta pensar cuál es el camino que sigue Sartre para los

fines de su análisis fenomenológico de la conciencia. Aquí se encuentra el nudo de la problemática de mi investigación, puesto que, si bien Sartre realiza numerosas intervenciones teóricas de orden metodológico y epistemológico, no sistematiza de modo completo y coherente su método filosófico.

Recordemos, antes que nada, que Husserl sentencia en el parágrafo 77 de *Ideen I* que “el método fenomenológico se mueve íntegramente en actos de la reflexión”. No fue el camino sartriano aquel que emprendiera Husserl mediante la *epojé*. En principio, se puede pensar que le resultan pertinentes a la *epojé* las mismas críticas realizadas a la duda cartesiana: en tanto ambas nacen de motivaciones psicológicas, se plantean como acciones cuya finalidad es el *cogito*. Pero este *cogito* alcanzado tendrá, entonces, una estructura egológica. Lo que se me presentará será el *cogito* reflexivo. Además, sucede que las motivaciones para realizar la *epojé* no son del todo claras, y pareciera redundar en una “operación sabia”, es decir que no es un modo de análisis que surja del mismo existente humano.

De acuerdo con Sartre, si quiero realizar una descripción fiel del dominio prerreflexivo de la conciencia, yo debería poder tener un acceso a las vivencias tal cual se presentan, en su espontaneidad, en el *cogito* prerreflexivo, a condición de que este acceso no sea reflexivo ni motivado. Este tipo de acceso sería posible a partir de lo que Sartre denomina reflexión pura o reflexión purificante. La misma no está plenamente tematizada en *La transcendance de l'Ego*, aunque se la nombra con insistencia y sus apariciones no carecen de contradicción interna. Mediante la reflexión pura yo podría tener un acceso a las vivencias sin ponerlas como objeto si no, en todo caso, como quasi-objeto.

Es en *L'Être et le Néant* en donde Sartre tematiza los derechos de esta reflexión purificante. Esta forma originaria de la reflexión consiste en la simple presencia del para-sí reflexivo al para-sí reflejo. La reflexión cómplice (la que pone a la conciencia como objeto) no es originaria, sino que se funda sobre la reflexión pura. De esta manera podríamos nosotros aprehender la conciencia en su

espontaneidad. El problema es que esta forma de acceso a la conciencia, al quedar despojada de toda motivación, al imprimirle la necesidad de ser un acaecimiento espontáneo, se presenta como un milagro. Es posible, pero de hecho no sucede. O al menos está investida de cierta complejidad (admitida por Sartre en varios momentos de su producción, no sólo en *La Transcendence de l'Ego*).

Aquí se abre una pregunta esencial que no queda satisfactoriamente desarrollada en *La Transcendence de l'Ego*, pero tampoco en *L'Être et le Néant* y que, por ello, consiste en el problema central de mi investigación: en tanto la reflexión pura ofrece un modo de acceso a lo prerreflexivo, pero, tal como está tematizada por Sartre, no puede constituirse en método de análisis fenomenológico del mismo; y siendo que la reflexión cómplice no puede analizar lo prerreflexivo so pena de falsearlo, entonces, ¿qué posibilidad resta para analizar lo prerreflexivo con fidelidad y cómo repercute en la concepción sartriana sobre el método fenomenológico y el desarrollo de la ontología?

En *L'Être et le Néant* Sartre continúa con la refundación de la fenomenología que comenzó en *La Transcendence de l'Ego*, pero existe entre ambas obras un punto de inflexión relevante: la ontologización de la fenomenología. Aquí, Sartre se ve notablemente influido por la ontología fundamental heideggeriana y la analítica existencial del *Dasein*. No obstante, Sartre critica numerosas veces el programa metodológico hermenéutico de Heidegger poniendo especial énfasis en el alejamiento heideggeriano de la vía cartesiana de la conciencia. Sartre no dejará de hablar de la conciencia y del *cogito* prerreflexivo, instancias que analiza profusamente, pero les otorga una instancia ontológica de fundamentación que complejiza el problema tanto del método de análisis fenomenológico como de la noción de subjetividad.

La ontología sartriana más fundamental supone que existe un monismo ontológico, el ser, pasible de ser dividido abstractamente en dos regiones: el ser-en-sí y el ser-para-sí. El estudio del fenómeno de ser demuestra que existe un ser transfenoménico

como condición de posibilidad de toda manifestación, y que este ser tiene una cara subjetiva y una cara objetiva. Ambas regiones del ser constituyen el ser transfenoménico del existente humano (como conciencia encarnada en un cuerpo y en una situación concreta) y del mundo. El ser-en-sí constituye el ser transfenoménico de las cosas y el ser-para-sí constituye el ser transfenoménico de la conciencia, la cual, a través de la actividad de nihilización, infesta al ser de nada dando lugar a la experiencia humana.

El ser transfenoménico no constituye una esencia por detrás de los fenómenos, sino que es coextensivo a ellos: el ser-en-sí es toda sustancia idéntica a sí misma, mientras que el ser-para-sí es el ser tomando conciencia de sí mismo al nihilizarse y lograr quebrar la identidad sustancial. En el contexto de *L'Être et le Néant*, la región del para-sí queda asociada a la existencia humana, y la región del en-sí, a las cosas del mundo. El análisis fenomenológico tiene que poder describir la existencia bruta de la materia y la existencia del existente humano como aquel ser que no tiene fijada una esencia ni una naturaleza previa. Es por ello por lo que, según sentencia Sartre en la introducción a la obra, sus análisis fenomenológicos se basarán en una descripción reflexiva de los fenómenos sin mediación de la *epojé* y la reducción fenomenológica que los desrealiza y los reduce a sentidos inmanentes de la conciencia.

La ontologización de la propuesta fenomenológica que comienza en *La Transcendance de l'Ego* nos lleva complejizar nuestra pregunta en torno al método fenomenológico de análisis en tanto se ha complejizado, asimismo, la noción de subjetividad. El problema central sigue siendo el del acceso a la esfera prerreflexiva de la existencia humana, ahora comprendida dentro de la noción ontológica de ser-para-sí como ser transfenoménico de la conciencia, y la posibilidad de su conceptualización filosófica a la luz de las críticas hechas al método fenomenológico trascendental y a las virtudes epistémicas de la reflexión, pero también a la luz de las críticas hechas a la perspectiva hermenéutica heideggeriana y el modelo de la comprensión. ¿Cómo queda redefinido el método

fenomenológico sartriano? ¿Puede este método acceder al ser transfenoménico de la conciencia? ¿Cuál es el rol de la reflexión purificante? Creo que estas preguntas no son tan fáciles de responder con una simple lectura de la obra sartriana y, sin embargo, son fundamentales para dar cuenta de la legitimidad de las tesis ontológicas presentadas.

La investigación realizada sobre los ensayos tempranos de Jean-Paul Sartre del período que va desde 1933 a 1946, y especialmente sobre su obra central *L'Être et le Néant*, muestra, en primer lugar, que los temas epistemológicos y metodológicos no han sido un foco de atención primaria en la filosofía de Sartre. Aun cuando abundan reflexiones metodológicas, no existe en el corpus temprano de su producción un segmento dedicado enteramente a la reflexión epistemológica y al establecimiento propositivo de una metodología particular. Lo que se puede extraer de su obra temprana es la idea de que el método fenomenológico sartriano tiende a quedar atascado en una aporía metodológica fruto de críticas que parecieran contraponerse entre sí: la crítica al *cogito* cartesiano, en tanto él no constituye la dimensión originaria del existente humano por ser egológico y, por lo tanto, derivado de una instancia previa que lo constituye; la crítica a la reflexión fenomenológico-trascendental, invalidada en sus derechos de certeza apodíctica por objetivante; la crítica a la hermenéutica heideggeriana, método que Sartre descarta por evadir el hecho de que toda comprensión es conciencia (de) comprensión y, por lo tanto, la conciencia es el dominio relevante a ser analizado en lo que respecta a la existencia humana. Dentro de este cruce de perspectivas, mi propósito en esta tesis es presentar una exégesis de su obra temprana que me permita explicitar de modo sistemático el método ontofenomenológico existencial sartriano, en conjunto con la sistematización correspondiente de la noción de subjetividad. Considero que ateniéndonos al desarrollo sartriano de la noción de subjetividad a través de toda su obra temprana hasta *L'Être et le Néant*, podemos desvelar de modo más específico y

sistemático el método característico del discurrir filosófico sartriano.

En lo que respecta a la noción de subjetividad, mi propósito será mostrar que Sartre opera con una noción que denomino “subjetividad no egológica”. Sartre es un pensador cuyo impulso filosófico radica en la filosofía cartesiana, que toma al *cogito* como el punto de partida de toda filosofía posible. Este ha sido, y continúa siendo, uno de los focos de crítica más comunes dirigidos a la filosofía sartriana. En la presente tesis muestro que la concepción no egológica con la que opera Sartre plantea, en primer lugar, una des-solidarización de las nociones de subjetividad con la noción de psique, ego, egología o personalidad. Esto es, subjetividad no es sinónimo de yo[2].

En segundo lugar, explico esta noción de subjetividad como compleja, esto es, constituida por distintos niveles: un nivel cogitativo, en cuyo centro se encuentra la importante noción de autoconciencia prerreflexiva, un nivel ontológico, signado por la estructura de la falta y el deseo de ser, y expresado en el proyecto fundamental, y un nivel existencial, en donde se evidencia la estructura mundana del existente humano como libertad en situación. En tercer lugar, argumento que estos tres niveles de la subjetividad se condicen los tres niveles del método fenomenológico sartriano, al que denomino “método de ontología fenomenológica existencial” o “método ontofenomenológico existencial”. Estos tres términos incluyen las tres perspectivas que anidan en la propuesta filosófica sartriana y, tienen un paralelismo claro con los estratos de la subjetividad.

La interpretación que propongo del método sartriano se desprende de una lectura conjunta de *La transcendance de l'Ego* y *L'Être et le Néant*. En la introducción a *L'Être et le Néant*, Sartre dice que sólo podemos conceptualizar filosóficamente aquello que podemos describir fenomenológicamente: el fenómeno de ser. Pero el ser del fenómeno, el ser transfenoménico, sólo puede ser experimentado a través de ciertos templos de carácter aperiente como la angustia, el tedio o la náusea. Lo que sugiero, por lo tanto,

es interpretar que la reflexión pura, la cual de acuerdo al discurrir teórico sartriano nos garantiza un acceso no distorsionado al ser del fenómeno, no es, de hecho, un acto reflexivo en sentido estricto: ni natural ni fenomenológico, sino que constituye una experiencia anímica que abre al existente humano, a través de la crisis existencial, a la experiencia del ser y de la nada y a la posibilidad de una reconversión existencial, esto es, un cambio de lo que Sartre denomina el “proyecto fundamental”. Ante la imposibilidad de la conceptualización filosófica de esta experiencia, el registro literario de obras como *La Nausée* o *Les Chemins de la liberté*, pero también la utilización de un lenguaje literario en *L'Être et le Néant*, permiten a Sartre dar cuenta de estas experiencias de un modo no conceptual. La reflexión pura, por lo tanto, presenta el primer paso del método sartriano en tanto otorga la base existencial de un segundo paso que se da en *L'Être et le Néant*, esto es, la reducción óntico-ontológica que consta en la reconducción de las conductas concretas del existente humano a sus condiciones de posibilidad, estas son las estructuras ontológicas de la existencia pasibles de ser descritas, en un tercer momento, por la mirada fenomenológica reflexiva que podrá, entonces, conceptualizar y sistematizar estas estructuras en un discurso filosófico.

La tesis está estructurada en seis capítulos. En el primer capítulo presento un marco teórico e histórico de las problemáticas filosóficas que trataré en los otros capítulos. Para ello, recorro brevemente la historia de la recepción francesa de la fenomenología alemana, elaboro una reconstrucción de la recepción de los textos husserlianos y heideggerianos en la formación de Sartre a partir del análisis de algunas obras de su período temprano y realizo un esbozo de la historia y conceptualización del existentialismo y de la fenomenología existencial. En el segundo capítulo me dedico exclusivamente a una interpretación integral de *La transcendance de l'Ego* a partir de la cual muestro cómo comienza a tomar forma el concepto de subjetividad no egológica y el método ontofenomenológico existencial. En el tercer capítulo me adentro en la ontologización

de la fenomenología que realiza Sartre con su obra *L'Être et le Néant*, exponiendo, en primer lugar, el esquema general y los principios fundamentales de esta obra para, luego, dedicarme en extenso a estudiar de modo profundo y problemático la célebre “Introducción”. En este tercer capítulo también incorporo un estudio del problema de la nada, para poder ponerlo en relación con los temas que se desarrollan en dicha “Introducción”. En el cuarto capítulo analizo el dominio prerreflexivo de la subjetividad, o lo que denomino “subjetividad no egológica” en tres niveles: un nivel cogitativo o gnoseológico, un nivel ontológico y un nivel existencial. En cada nivel, me propongo analizar una serie de conceptos que expresan esta subjetividad no egológica, como son la autoconciencia prerreflexiva o conciencia (de) sí, la presencia a sí, la falta, el deseo, el proyecto fundamental, el circuito de la ipseidad, libertad, situación, facticidad y contingencia. En el quinto capítulo me adentro en la subjetividad egológica a través de la tematización de la temporalidad y la reflexividad, para luego analizar la importante figura del ser-para-otro y la posibilidad de la intersubjetividad en la ontología sartriana. Finalmente, recupero la investigación desarrollada a lo largo de la tesis en las conclusiones. Allí presento una síntesis del concepto de subjetividad sartriano que construí, una síntesis del método ontofenomenológico existencial y, por último, presento los lineamientos del psicoanálisis existencial como uno de los contextos posibles para el acaecimiento de la reflexión pura.

[1] “Lo que me empuja a hablar es mi orgullo, mi sentido del progreso y esa manera que tengo de distanciarme moralmente de lo que yo mismo era el día anterior. Cada vez que alguien parece sorprenderse de la continuidad de mi yo, me siento inquieto y extraviado” (Sartre, 1987: 17).

[2] Cabe aclarar que el propósito de esta tesis no es abordar la historia de los conceptos de subjetividad y de ego en las multívocas significaciones que adquieren en innumerables autores modernos y contemporáneos, sino sólo elucidar su sentido y su relación al interior del pensamiento sartriano y en el contexto fenomenológico propio de su elaboración, una elucidación que constituye un paso previo ineludible para hacer posibles futuros trabajos comparativos que otros u otras exégetas podrían desarrollar.

Capítulo 1. Contextualización y marco histórico-intelectual

Todo está lleno, existencia en todas partes, densa y pesada y dulce.

Jean-Paul Sartre, *La Nausée*

En este primer capítulo de carácter vestibular, me propongo generar el marco teórico e histórico de los posteriores temas y problemáticas filosóficas a ser abordados dentro de la especificidad del discurrir teórico sartriano. Para ello, parto de lo más general a lo más particular. En primer lugar, reconstruyo sucintamente las notas distintivas de la recepción francesa de la fenomenología alemana. No me detengo demasiado en dicha exposición en tanto y en cuanto mi tesis no tiene intenciones de presentar un análisis histórico exhaustivo de la cuestión, sino que, a través de un puntapié teórico inicial, busco contextualizar al lector y a la lectora dentro del ambiente filosófico en el cual Sartre comenzó a elaborar sus ideas iniciales. Teniendo en cuenta que esas ideas surgieron de la controversia con autores de la tradición fenomenológica alemana, más específicamente Edmund Husserl y Martin Heidegger, ofrezco, en segundo lugar, una reconstrucción de la recepción de los textos husserlianos y heideggerianos en la formación de Sartre y un análisis de los puntos de encuentro y divergencias con ambos autores que, según los presento, estructuran el pensamiento sartriano en la teorización de su propia ontología fenomenológica. Esta reconstrucción se realiza sobre cuatro obras del período temprano de Sartre: el artículo “*Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L'intentionnalité*”, el breve ensayo *Esquisse d'une Théorie des Émotions* y los dos ensayos complementarios *L'Imagination* y *L'Imaginaire*. A través de este itinerario, busco, además, explayarme pormenorizadamente sobre la recepción sartriana de dicho corpus bibliográfico intentando, así, delimitar un vocabulario conceptual propio del Sartre de la época que dé inicio a la articulación sistemática de su recepción original de la fenomenología. Dichas herramientas conceptuales permitirán

al lector o a la lectora adentrarse en la especificidad de la letra sartriana y la problematización que propongo con mayor familiaridad. Finalmente, esbozo la historia y conceptualización del existencialismo y de la fenomenología existencial para poder, luego, dar paso a la génesis conceptual del método ontofenomenológico sartriano, tema del segundo capítulo de esta tesis.

Huelga confesar que existe un motivo ulterior para la realización de esta breve historia intelectual de los comienzos de la filosofía sartriana. Este motivo consiste en hacer justicia a la exégesis sartriana de los textos fenomenológicos. Se ha dicho en numerosos momentos de la historia de la filosofía que Sartre no hubo comprendido el pensamiento husserliano y el pensamiento heideggeriano. Dicha opinión se asienta, por un lado, en los fragmentos en los cuales Sartre repone ideas de los mentados filósofos y, por el otro, en su forma peculiar de emprender la labor fenomenológica. Espero que, por el contrario, se logre traslucir en el correr del primer movimiento de mi disertación que la ontología fenomenológica sartriana no parte de una tergiversación o incomprendión de los principios de la fenomenología alemana, sino de una exégesis netamente filosófica de las fuentes que tenía disponibles: esto es, de una exégesis creativa. La recepción sartriana de la fenomenología es, como deslicé retóricamente unas líneas más arriba, original. Dicha afirmación es la que intento defender en estas páginas.

1. Recepción francesa de la fenomenología alemana

La fenomenología de Husserl se hizo conocida en Francia, y se estableció como una referencia ineludible en el itinerario filosófico francés, durante el final de la década del '20 y mediados de la década del '30 del siglo xx. C.Y. Dupont, en su tesis doctoral intitulada *Receptions of Phenomenology in French Philosophy and Religious Thought 1889-1939*, ofrece al lector y a la lectora un estudio pormenorizado de la recepción francesa de la fenomenología

alemana el cual intentaré, aquí, sintetizar en sus puntos más destacados y necesarios para mi propósito específico.

Mientras en la Alemania de la segunda mitad del siglo XIX imperaban, dentro del campo de la filosofía, las corrientes psicologistas, naturalistas e historicistas, en Francia, sin embargo, se erigían como dominantes el positivismo, el idealismo y el espiritualismo. La tesis de Dupont es que cada una de estas corrientes contenían ciertas ideas que propiciaron la ulterior recepción de las ideas fenomenológicas de la filosofía alemana: en particular el rigor científico en el caso del positivismo, la fundamentación apriorística de las ciencias empíricas y el estudio de la constitución subjetiva de los objetos sostenida por el idealismo en su crítica a la corriente positivista y la descripción de las experiencias de la conciencia del espiritualismo^[3]. No obstante, fueron las obras de Henri Bergson y Maurice Blondel de principios del siglo XX las que oficiaron de antecedenza y abono para la recepción de la fenomenología husserliana.

Dupont asevera que, sin la mediación de la filosofía bergsoniana, la fenomenología no podría haber echado raíces en la Francia del siglo XX, especialmente porque la recuperación bergsoniana de la noción de intuición fue fundamental para superar el *impasse* entre las teorías gnoseológicas positivistas e idealistas que se extendieron a lo largo del siglo XIX en Francia (Cfr. Dupont, 1997: 49). La primacía de la intuición en la filosofía y su elevación a método filosófico, en contraste con el análisis conceptual y la sistematización deductiva, abrió el camino al llamado “a las cosas mismas” husserliano, así como su idea del filosofar como una reversión de la dirección normal del rumbo del pensamiento, se puede poner en paralelo con el distanciamiento de la actitud natural en el método fenomenológico husserliano.

En el caso de Blondel, Dupont sostiene que los paralelos de sus nociones de intencionalidad, intuición e intersubjetividad y los propios desarrollos husserlianossobre estas nociones son suficientes para sostener que Blondel fue un precursor de Husserl y preparó el terreno para la recepción de las ideas fenomenológicas

en Francia, aun cuando el filósofo francés buscara separarse del cartesianismo en el que Husserl se entraña de modo crítico pero explícito. Además, tanto para Blondel como para Husserl la filosofía es un modo de existencia, una *praxis*, en contraposición a una idea de filosofía puramente especulativa. Dupont sostiene, incluso, que la filosofía de Blondel habría propiciado el énfasis francés de Sartre en el aspecto más existencial de la fenomenología husseriana (Cfr. Dupont, 1997: 116).

Sin embargo, ni Bergson ni Blondel asociaron sus ideas con las de Husserl. Más aún, Husserl era prácticamente desconocido en Francia antes de mediados de la década del '20 del siglo xx. Y aun cuando Bergson y Blondel tuvieron posteriormente contacto con la fenomenología husseriana, Bergson la ignoró por completo mientras que Blondel criticó de modo solapado la idea de una fenomenología pura (Cfr. Dupont, 1997: 128). Ninguno de los dos filósofos puede ser incorporado a la recepción francesa de la fenomenología husseriana y, sin embargo, las ideas que introdujeron en el movimiento filosófico francés propiciaron esta recepción que, de acuerdo con Dupont, se puede sistematizar en cuatro etapas desde 1910 hasta 1939.

La primera fase de la recepción francesa de la fenomenología comprende las menciones de las *Logische Untersuchungen* en los trabajos de Léon Nöe, un tomista belga, y el historiador de la filosofía Victor Delbos. Ambos pusieron su atención sobre el primer volumen de la obra. La primera mención de Husserl en una publicación en lengua francesa fue en "Les frontières de la logique" de Noël en la *Revue néo-scolastique de philosophie*, en la cual Noël recoge la obra de Husserl en el contexto de los esfuerzos de la filosofía alemana por rebatir al psicologismo. Noël entraña a Husserl, junto a su maestro Carl Stumpf, como los principales protagonistas del movimiento filosófico alemán que buscaba volver a fundamentar la lógica en principios objetivos. Finalmente, dedica una parte de su artículo a relevar y discutir la teoría gnoseológica husseriana resaltando su concepción de la evidencia como experiencia de la adecuación entre pensamiento y objeto.

Buscaba, con ello, convencer a sus pares neo-escolásticos de las similitudes entre sus desarrollos epistemológicos y los de Husserl. Victor Delbos, por su parte, contribuyó a esta primera interpretación francesa de Husserl con una ponencia en 1911 en la *École des Hautes Études Sociales*, posteriormente publicada en *Revue de métaphysique et de morale*, en el marco de un simposio en torno a la filosofía alemana contemporánea a la época. En su artículo, Delbos discurre sobre la conversión de Husserl desde el psicologismo de su otro mentor, Franz Brentano, a una nueva concepción de la lógica objetiva. De acuerdo con su lectura, la fenomenología serviría a la vez de intermediaria y cimiento fundante de la psicología y la lógica pura. Sin embargo, al igual que Nöel, Delbos no pone demasiada atención a la fundamentación husserliana de una investigación fenomenológica del conocimiento. El foco, en ambos autores, estaba puesto en la crítica al psicologismo. También es necesario destacar que, si bien ambos ponen de relieve la doctrina husserliana de la intencionalidad, la entroncan directamente dentro de la tradición escolástica sin reparar en sus diferencias y, más aún, sin evidenciar el peculiar uso de la noción de intencionalidad de Husserl en comparación con Brentano.

Las interpretaciones presentadas por Nöel y Delbos fueron las únicas que circularon durante poco más de una década, a causa de la Primera Guerra Mundial, período en el cual, de acuerdo con Dupont, se hizo más hincapié en la originalidad de la filosofía francesa y no tanto en el estudio de la filosofía alemana o inglesa (Cfr. Dupont, 1997: 142-143). La guerra, no obstante, tuvo como consecuencia de relevancia para nuestro estudio la migración de intelectuales rusos, polacos, alemanes y de otros países de Europa del este que habían estudiado con Husserl y con otros fenomenólogos alemanes. La segunda fase de la recepción francesa de la fenomenología alemana, entonces, constituye una fase de influencia más directa que la primera y dos figuras destacan: Lev Shestov y Jean Hering.

Lev Isaákovich Shestov (Лев Исаакович Шестов), filósofo existencialista ruso, fue uno de los pensadores centrales en Francia

luego de su llegada a París en la década del '20 del siglo pasado. En su artículo de 1926 "Memento mori. A propos de la théorie de la connaissance de Husserl" en *Revue philosophique de la France et de l'étranger* reacciona al texto programático de 1910/11 de Husserl: *Philosophie als strenge Wissenschaft*. La intención de Shestov en este artículo no es la de poner al tanto a la comunidad filosófica francesa de su época respecto de la filosofía de Husserl, sino más bien el análisis de Shestov está entroncado en su advertencia y denuncia del exceso de racionalismo en la filosofía. De acuerdo con Shestov, "Husserl es el primer filósofo en haber opuesto de modo tajante sabiduría y ciencia y de haber definido la filosofía en los términos rigurosos de la ciencia" (Dupont, 1997: 144). Así, la imagen de Husserl se comienza a asociar no sólo a la disputa con el psicologismo, sino también a la disputa con la metafísica. De todos modos, Shestov critica finalmente a Husserl por no haber permanecido fiel a sus principios al haber convertido la intuición de esencias (*Wesensschau*) en la piedra de toque de un idealismo, y, por lo tanto, de haber caído en un tipo de metafísica racionalista. Para Shestov, cualquier afirmación de la absoluta existencia de lo ideal relativiza y destruye lo real. Su énfasis en el estudio de la experiencia concreta es un antecedente del existencialismo que desarrollará posteriormente Jean-Paul Sartre a partir de las críticas a Husserl.

El artículo de Shestov fue rápidamente confrontado de manera vehemente por Jean Hering, un filósofo alsaciano que se doctoró bajo la dirección de Husserl y formó parte del Círculo de Göttingen para luego radicar su actividad académica en Estrasburgo. Hering publicó un importante artículo en la *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* de Estrasburgo al que tituló "Sub specie aeternis. Réponse à une critique de la philosophie de Husserl". Allí responde punto por punto las imprecisiones de la lectura que hace Shestov de Husserl, haciendo especial énfasis en la dinámica entre razón e intuición, ciencia y metafísica dentro de la fenomenología. Luego de esta respuesta a Shestov, Hering destaca a la fenomenología como un movimiento central en la filosofía que emprende un retorno a las

fuentes de la intuición sin la exigencia de ningún sistema. Introduce, también, la noción de reducción fenomenológica para la intuición de esencias y la compara con la doctrina escolástica de la abstracción. Sólo de modo secundario expone a la fenomenología como una respuesta crítica al psicologismo y al criticismo kantiano, a la inversa que Delbos. Y, por último, presenta a la fenomenología como un movimiento más amplio que la figura de Husserl y en pleno crecimiento. Este artículo en respuesta a Shestov generó una dinámica de respuesta y contrarrespuesta entre ambos filósofos en relación con el lugar de la razón y la intuición en la fenomenología. De acuerdo con Shestov, la razón es primaria en la fenomenología y no le concede a la intuición el lugar fundamental que Husserl le otorga. De acuerdo con Hering, la razón en Husserl depende estrictamente de la noción de evidencia, y la evidencia surge de una visión inmediata e intuitiva de lo dado. Hering se apoya en el principio de los principios establecido en el parágrafo 24 de *Ideen I* y esta se constituye, finalmente, en la visión prevaleciente de la fenomenología husserliana en suelo francés.

Dupont nos llama la atención en lo siguiente: mientras que Noël y Delbos presentaron una imagen unificada de Husserl como un lógico interesado en la fundación de una ciencia de la fenomenología, Shestov y Hering, en esta segunda etapa, identificaron ya a Husserl como un fenomenólogo y lo ubicaron dentro de la controversia en torno a los límites de la razón y el futuro de la metafísica (Dupont, 1997: 152). La tercera fase de la fenomenología, cuyas figuras centrales fueron Bernard Groethuysen y Georges Gurvitch, se caracteriza por una serie de escritos sobre la filosofía alemana contemporánea pensados para un público más amplio. Así, la popularización de la fenomenología en Francia comienza.

La primera introducción sistemática a la fenomenología de Husserl la escribió Bernard Groethuysen, un discípulo de Wilhelm Dilthey que enseñaba en la Universidad de París. *Introduction à la pensée philosophique allemande depuis Nietzsche* vio la luz en 1926 y presentaba a cuatro autores alemanes y sus diferentes modos de

enfrentar la crisis heredada del idealismo alemán: Nietzsche, Dilthey, Simmel y Husserl. Husserl es presentado como la vanguardia del pensamiento alemán de la época y la presentación de los otros autores está organizada de modo tal que la filosofía husserliana queda resaltada como superadora. A Groethuysen le interesaba particularmente la relación entre filosofía y ciencia que leía en Husserl. Su interpretación se basó únicamente en *Philosophie als strenge Wissenschaft*, obviando los otros textos publicados por Husserl hasta la fecha. De acuerdo con Groethuysen, la fenomenología presentaba a la filosofía como análoga a la ciencia, pero distinta a ella en cuanto a su dominio de estudio. La fenomenología es leída por Groethuysen como un llamado a una filosofía en donde el pensamiento se vuelve sobre sí mismo para indagar por el sentido de su intencionar, mientras que las ciencias buscan la correspondencia del pensamiento con los hechos empíricos. Groethuysen encuentra en la fenomenología un modo particular de construir lo que él denomina un “espiritualismo positivista”, en tanto la fenomenología, de acuerdo con su lectura, está basada en ideas que se presentan a la conciencia allende todo hecho trascendente. Groethuysen sostiene que Husserl logró distinguir el pensamiento filosófico de la ciencia y consideraba que la filosofía por venir no precisaría ya de la ciencia para justificarse. Si bien Groethuysen introdujo algunos principios básicos de la fenomenología en su obra, como la intuición de esencias, no menciona la reducción fenomenológica ni muestra fehacientemente el plan de una cumplimentación del destino de la fenomenología como ciencia estricta. En este sentido, la interpretación de Groethuysen y su presentación de la fenomenología resulta todavía algo incompleta y desviada.

En 1928 ocurren dos sucesos de fundamental relevancia para la popularización de la fenomenología en Francia. En primer lugar, la publicación de *Nature et formes de la sympathie* de Max Scheler, traducido por M. Lefebvre, la cual se constituyó como la primera obra fenomenológica disponible en Francia y causó una gran repercusión. En segundo lugar, el filósofo ruso Georges Gurvitch

fue invitado a dar tres cursos anuales de filosofía alemana contemporánea en la Sorbonne, en los cuales incluyó una sistematización de la fenomenología husserliana. Su presentación de Husserl fue publicada con el nombre “*La philosophie phénoménologique en Allemagne*” en la *Revue de métaphysique et de morale* en ese mismo año. Este ensayo, en conjunto con otros tres estudios sobre Emil Lask, Nicolai Hartmann, Martin Heidegger y Max Scheller, conformarían el importante libro *Les tendances actuelles de la philosophie allemande* publicado en 1930. Allí Gurvitch introduce a la fenomenología como el movimiento filosófico dominante de la Alemania de la época y la define como “la descripción pura del dominio neutral de la experiencia vivida y las esencias que allí se presentan” (Dupont, 1997: 165). Gurvitch destaca la alternativa que supone la fenomenología frente a la filosofía crítica y el neokantismo en torno a la constitución del objeto. De acuerdo con Gurvitch, los fenomenólogos interpretaron las categorías del conocimiento como dadas a través de la intuición pura y restablecieron la idea de una síntesis pasiva, frente a la concepción de la espontaneidad activa del neokantismo. Asimismo, Gurvitch destaca el antihegelianismo del movimiento fenomenológico, en tanto “la doctrina de la intuición fenomenológica buscaba mostrar que los elementos extratemporales que fundamentan la lógica y la epistemología son totalidades concretas y no abstracciones generales” (Dupont, 1997: 166) logrando superar el panlogismo hegeliano. Gurvitch sostiene que este hecho fue una fuerte causa del éxito de la fenomenología en Alemania. Sin embargo, Dupont asevera que no fue el mismo caso el de Francia, en donde las nociones de fenomenología de Husserl y de Hegel tendieron a amalgamar.

El año 1929 marca un hito de suma relevancia y es la serie de conferencias que Husserl impartió en el anfiteatro Descartes de la Sorbonne, con el auspicio de la Französische Akademikerhaus y por invitación del Institut des Études Germaniques y la Société Française de Philosophie. De acuerdo con Dupont, fue a causa de la fama otorgada por las obras de Groethuysen y Gurvich que la

invitación tomó curso (Dupont, 1997: 242). Las conferencias se dictaron en alemán, pero quienes asistieron pudieron acceder a un “Sommaire des leçons” en francés. De acuerdo con Antonio Zirión:

La ocasión fue importante porque en ella se dirigía al público francés ilustrado (y en especial filosóficamente ilustrado) el máximo representante de la filosofía alemana contemporánea y fundador de la fenomenología, y porque se dirigía a él (y desde él, como dice Gaos, al mundo) precisamente para anunciarle la posibilidad de realizar, con la fenomenología, la idea cartesiana (y por ello, en cierto modo, “francesa”) de una filosofía como ciencia universal que parte de una fundamentación absoluta (Zirión, 1988 : vi-vii).

Para resumir, esta tercera etapa se caracteriza por un acceso más masivo del público académico a la fenomenología como un movimiento en sí y no ya como una respuesta al psicologismo y al logicismo. Fue especialmente Gurvitch quien presentó una imagen más fidedigna de la fenomenología que sus predecesores y contemporáneos, incurriendo en la presentación de la evolución del pensamiento de Husserl, a un abanico más amplio de su obra publicada y a la sistematización de las sutiles variaciones en los conceptos centrales. La cuarta etapa ya se caracteriza por constituir finalmente la primera apropiación francesa original de la fenomenología y sus figuras centrales son Emmanuel Levinas y Jean-Paul Sartre, en tanto las etapas anteriores comprendieron una serie de obras dedicadas a explicar la doctrina y metodología fenomenológicas.

Emmanuel Levinas, filósofo lituano que estudió en la Universidad de Estrasburgo bajo la tutela de Hering, tuvo la oportunidad de estudiar dos semestres con Husserl en Friburgo entre 1928 y 1929 y de conocer allí a Heidegger, quien en ese momento heredaba la cátedra husserliana. Su primera publicación fenomenológica, “Sur les *Ideen* de Husserl” en la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, sirvió de introducción a las conferencias de París de Husserl. Este artículo resumía el tomo I de *Ideen* y contenía algunas referencias a las *Logische Untersuchungen*. A la par,

Levinas escribe su tesis doctoral sobre el pensamiento de Husserl, *La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, publicada en 1930. Tanto en el artículo como en su tesis doctoral, Levinas presenta una interpretación permeada por su contacto con la filosofía de Heidegger. En contrapunto con Husserl, Levinas considera que la constitución de la objetividad era más significativa que la constitución de la subjetividad, sugiriendo que una objetividad genuina sólo podía ser alcanzada mediante una reducción intersubjetiva. Las primeras críticas levinas a Husserl se centraron, justamente, en su comprensión del fenómeno de la intersubjetividad. Su acercamiento cada vez más próximo a Heidegger terminaría por volcarse en un ensayo enteramente dedicado a su pensamiento y publicado en 1932 también en la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, "Heidegger et l'ontologie". Finalmente, Levinas tradujo junto a Gabrielle Pfeiffer las *Cartesianische Meditationen* de Husserl, publicadas en 1931, siendo esta una de sus más notables contribuciones a la introducción de Husserl en la filosofía francesa.

Sin embargo, fue Sartre, y no Levinas, quien dio un vuelco con tintes franceses a la fenomenología husseriana. Además, de acuerdo con Spiegelberg en *The Phenomenological Movement*:

Fue Sartre el primero en demostrar las posibilidades y la vitalidad de la perspectiva fenomenológica en un tiempo en el que en Alemania la fenomenología parecía haberse convertido en un tema del pasado, en una etapa a ser estudiada sólo por los historiadores de la filosofía (Spiegelberg, 1994: 473).

En el próximo apartado, me concentraré en la recepción sartriana de la fenomenología de Husserl y de Heidegger y avanzaré sobre sus primeros ensayos que dialogan con la tradición.

2. Introducción sartriana a los textos de Husserl y Heidegger

Sartre nunca se llamó a sí mismo "fenomenólogo"[\[4\]](#), sin embargo, pensó dentro y desde la fenomenología para la elaboración de su ontología. La lectura de *L'Être et le Néant* supone

una familiaridad del lector y la lectora con la obra de Husserl y Heidegger. Si bien otros autores, como Descartes y Hegel^[5], han influido enormemente en el pensamiento de Sartre a la hora de escribir esta obra, *L'Être et le Néant* no se propone como una discusión directa con las tesis de Hegel^[6] o de Descartes, pero sí se inserta dentro del marco de discusión fenomenológico. Ahora bien, es importante dar cuenta de que son sólo Husserl y Heidegger los autores que comprenden el universo de la fenomenología para Sartre, y ni siquiera un número significativo de sus obras, algo que detallaré más adelante. Si bien Sartre realiza algunas menciones a Max Scheler en *L'Être et le Néant*, no tenemos razones para creer que el filósofo francés se vio influido en medida alguna en su idea de la fenomenología por los textos de Scheler. La idea de la fenomenología que se formó Sartre depende exclusivamente de sus lecturas de Husserl y Heidegger y su reapropiación de la fenomenología husserliana y la ontología heideggeriana surge exclusivamente de sus acuerdos y desacuerdos con sendos autores.

De acuerdo con la historia de Simone de Beauvoir, en 1933 Sartre descubre la fenomenología de Edmund Husserl por boca de su amigo Raymond Aron:

Sartre se sintió vivamente atraído por lo que oyó decir de la fenomenología alemana. Raymond Aron pasaba el año en el Instituto Francés de Berlín y, mientras preparaba una tesis de historia, estudiaba a Husserl. Cuando vino a París lo comentó con Sartre. Pasamos juntos una noche en el *Bec de gaz*, en la calle Montparnasse; pedimos la especialidad de la casa: cócteles de damasco. Aron señaló su vaso: "Ves, compañero, si eres fenomenólogo, puedes hablar de este cóctel y ya es filosofía": Sartre palideció de emoción, o casi; era exactamente lo que deseaba desde hacía años: hablar de las cosas tal como las tocaba y que eso fuera filosofía. Aron lo convenció de que la fenomenología respondía exactamente a sus preocupaciones: superar la oposición del idealismo y del realismo, afirmar a la vez la soberanía de la conciencia y la presencia del mundo tal como se da a nosotros (Beauvoir, 2006: 141).

Esta historia es contada por Beauvoir en *La Force de l'âge*, segundo tomo de su autobiografía publicado en 1960, y recogido, también, por Annie Cohen-Solal en su monumental biografía *Sartre 1905-1980* publicada en 1985. Sin embargo, en su larga entrevista con John Gerassi, específicamente en el desgrabado de noviembre de 1970, Sartre desmiente haber sido iniciado en la fenomenología por Raymond Aron. De acuerdo con Sartre, Aron lo ayudó a obtener la beca de Berlín, pero fue Fernando Gerassi, padre de John, quien le habló por primera vez de la fenomenología: "Obtuve la misma beca para estudiar allí que Raymond Aron había conseguido el año anterior. Como me ayudó con la beca, se le atribuye el mérito de haberme iniciado en la fenomenología, pero, como sabe usted, en realidad fue cosa de su padre" (Gerassi, 2012: 57). John Gerassi hace la siguiente precisión en una nota al pie:

Fernando, que le introdujo la fenomenología a Sartre, había estudiado filosofía primero con Ernst Cassirer en Berlín y después con Edmund Husserl en Friburgo. Iba a la misma clase que Martin Heidegger, y los dos fueron asistentes (*Privatdozent*) en el *Gymnasium* (escuela de bachillerato) mientras preparaban sus tesis (Gerassi, 2012: 457).

Más allá de este desencuentro biográfico, sí es cierto que, a partir de su introducción en la fenomenología, Sartre leyó profusamente el libro de Emmanuel Levinas *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* y aplicó a una beca para estudiar en el Französische Akademikerhaus de Berlín, entre 1933 y 1934. Sartre en una entrevista realizada por Beauvoir dice:

Hice dos buenos cursos de filosofía antes de entrar a la Escuela Normal y allí no tenía más que una idea, que toda teoría que no dijera que la conciencia ve los objetos exteriores tal como son, estaba condenada al fracaso; eso fue lo que, finalmente, me hizo ir a Alemania cuando me dijeron que Husserl y Heidegger tenían una manera de aprehender lo real tal como era (Beauvoir, 2001: 211).

Su aplicación era para estudiar las relaciones entre lo psíquico con lo fisiológico en general (Cfr. Cohen-Solal, 2005: 133) en vistas a la escritura de un gran volumen sobre la psiquis humana, proyecto que quedaría trunco por su inmersión en la filosofía y alejamiento de la psicología. En la Französische Akademikerhaus de Berlín comienzan propiamente sus lecturas fenomenológicas de primera mano[7], de modo dificultoso dado que su alemán no era bueno (Cfr. Edie, 1994: 129): estudió *Ideen I, Logische Untersuchungen* y unas 50 páginas de *Sein und Zeit*, mientras escribía *La Nausée*, “Une Idée Fondamentale de la Phénoménologie de Husserl: L'intentionnalité” y *La transcendance de l'Ego*. Asimismo, en esa época estudió las *Cartesianische Meditationen* en la traducción francesa que Emmanuel Lévinas publicó en 1931. En la mayor parte de las fuentes biográficas sobre Sartre sólo se hace mención de las dos obras del período trascendental de Husserl, y en algunas se mencionan las *Logische Untersuchungen*; es evidente que Sartre tuvo acceso a esta última obra porque habla de ella en *La transcendance de l'Ego*, en donde también aparece una referencia importante a las *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Dice Sartre en torno a sus lecturas husserlianinas:

Husserl se había adueñado de mí, lo veía todo a través de las perspectivas de su filosofía... Era “husserliano” y había de seguir siéndolo mucho tiempo. Al mismo tiempo, el esfuerzo que había desplegado para *comprender*, es decir, para romper mis prejuicios personales y captar las ideas de Husserl a partir de sus propios principios y no a partir de los míos, me había agotado filosóficamente para aquel año... Necesité cuatro años para agotar a Husserl (Sartre en *Conversaciones con Raymond Aron*, 30 de abril de 1980 y 9 de marzo de 1983, citado en Cohen-Solal, 2005: 134).

En su regreso de Alemania, Sartre escribiría entre 1935 y 1936 *L'Imagination*, por encargo, y *L'Imaginaire*, con material que había desarrollado entre 1926 y 1927. En 1937 emprende su obra jamás terminada *La Psyché*, de la cual sólo quedará *Esquisse d'une théorie des émotions*, publicada finalmente en 1939 por la editorial Hermann. Y si bien, como documenté antes, Sartre tiene su primer

acercamiento a *Sein und Zeit* de Heidegger en su estadía berlinesa, no es sino hasta 1940 que lo estudia con mayor precisión mientras es prisionero de guerra de los alemanes:

J.-P.S. —Bien. He escrito mucho en mis notas sobre *El ser y la nada*. Las ideas sobre *El ser y la nada* se formaron a partir de las notas que escribí durante “la guerra boba”; que procedían directamente de mis años en Berlín. No teniendo durante la guerra ninguno de esos apuntes, los reinventé. No sé por qué, los alemanes me regalaron las obras de Heidegger estando en el campo de prisioneros; eso es un misterio para mí.

S. de B. —¿Cómo sucedió?

J.-P.S. —Durante mi cautiverio respondí a un oficial alemán que me preguntaba qué necesitaba: “Heidegger”.

S. de B. —Quizá como Heidegger estaba bien visto por el régimen...

J.-P.S. —Quizá. En cualquier caso, me lo dieron. Un grueso volumen, muy caro. Es curioso porque precisamente no eran muy amables, como usted sabe.

S. de B. —Sí, lo sé. Sigue siendo un poco misterioso. Lo cierto es que entonces leyó a Heidegger.

J.-P.S. —Leí a Heidegger estando en el campo de prisioneros. Por otra parte, comprendí a Heidegger a través de Husserl, más que por sí mismo. Lo había leído un poco en 1936

(Beauvoir, 2001: 228-229).

Para esa época también estudia “Was ist Metaphysik?” en la traducción de Corbin publicada en 1938 y comienza a escribir finalmente *L'Être et le Néant*.

Coorebyter en su obra *Sartre face à la phénoménologie* (2000) sostiene que, si bien muchas ideas que se encuentran en *L'Être et le Néant* fueron desarrolladas a partir de la lectura de la obra de Husserl y de Heidegger en su estadía berlinesa, hay un conjunto de ideas importantes que ya habían sido desarrolladas previamente al contacto de Sartre con la fenomenología: la noción de contingencia, la noción de sentido y la teoría del “hombre solo”^[8]. La noción de “contingencia” se encuentra presente en *La Nausée*, novela que

Sartre escribió en Berlín, sin embargo, se puede rastrear su génesis a escritos de juventud que remontan a 1924[9], además de que Sartre tenía el proyecto de la novela diseñado previamente a su viaje. La noción de sentido emerge con fuerza en los escritos previos a su estadía en Berlín en tanto Sartre siempre buscó restablecer el mundo humano, saturado de sentido, frente al “mundo desencantado de las ciencias y el mundo inconsistente de los filósofos idealistas” (Coorebyter, 2000: 12). Finalmente, la teoría del hombre solo se encuentra a lo largo de toda la obra sartriana de la preguerra. Su obra temprana *La Légende de la vérité*[10], escrita entre 1930 y 1931, tiene como objetivo enaltecer esta teoría en la cual el intelectual artista desenvuelve sus pensamientos a partir de su singularidad más íntima, sin amarrarse de ningún anclaje cultural o social que pueda interferir con la visión propia. En *La Force de l'âge* Beauvoir hace una descripción del pensamiento de Sartre en 1929 que da asidero a la interpretación de Coorebyter:

La originalidad de Sartre es que, prestando a la conciencia una gloriosa independencia, concedía todo su peso a la realidad; ésta se entregaba al conocimiento de una perfecta translucidez, pero también con el irreductible espesor de su ser; él no admitía distancia entre la visión y la cosa vista, lo que lo sumergía en problemas espinosos: pero nunca la dificultad disminuía sus convicciones. ¿Hay que atribuir al orgullo o al amor ese realismo terco? Se negaba a que el hombre en él se dejara engañar por las apariencias y estaba demasiado apasionadamente ligado a la tierra para reducirla a una ilusión; su vitalidad le inspiraba ese optimismo en el que se afirmaban con igual brillo el sujeto y el objeto. Es imposible creer a la vez en los colores y en las vibraciones del éter, por eso rechazaba la Ciencia: seguía el camino trazado por los múltiples herederos del idealismo crítico; pero con excepcional exageración pisoteaba todo pensamiento de lo universal; las leyes, los conceptos, todas esas abstracciones, sólo encerraban viento; la gente se entendía unánimemente para acogerlos porque les faltaba una realidad que los inquietaba: él quería cazarla al vuelo; desdeñaba el análisis, que sólo diseña cadáveres; apuntaba a una inteligencia global de lo concreto, por tanto de lo individual, pues sólo el individuo existe (Beauvoir, 2006: 32).

Estas tres ideas que mencioné aquí, a partir de la sistematización de Coorebyter y el testimonio de Beauvoir, son fundamentales para entender por qué Sartre encontró un lugar en la fenomenología. Ahora bien, ¿cuáles fueron las ideas que Sartre encontró en su lectura de Husserl y Heidegger? Para responder esta pregunta, voy a analizar, en primer lugar, el artículo “*Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L'intentionnalité*”, en segundo lugar, el breve ensayo *Esquisse d'une Théorie des Émotions* y finalmente el tandem *L'Imagination* y *L'Imaginaire*. Me interesaré particularmente poder sistematizar sus ideas en torno a la subjetividad y el método fenomenológico. No me adentraré en *La Transcendance de l'Ego* en este capítulo, pues se trata de una obra central en lo que resta de la tesis, a la cual le dedicaré análisis más extensos, en tanto se trata de un ensayo que presenta un quiebre con la fenomenología husserliana que es de mayor relevancia para el decurso de la filosofía sartriana.

2.1. *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L'intentionnalité*

El artículo en el que Sartre aborda de modo directo la noción de intencionalidad, noción central de la fenomenología husserliana y el movimiento fenomenológico en general, fue escrito entre 1933 y 1934 bajo el título “*Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L'intentionnalité*” y publicado recién en la NRF en 1939, por lo cual se lo suele leer como un preámbulo de *L'Être et le Néant*, cuando en realidad fue escrito o bien antes o bien a la par de *La transcendence de l'Ego*^[11]. Este artículo constituye el primer escrito fenomenológico de Sartre. Ahora bien, este pequeño texto de cuatro páginas presenta dos dificultades importantes. Por un lado, su estilo breve, contundente y casi literario dificulta la tarea de una lectura técnica de la noción de intencionalidad^[12]; por otro lado, la evidente simplificación de la noción misma lo vuelve en apariencia obsoleto como intento de interpretación del concepto de intencionalidad específicamente en la filosofía husserliana — promesa contenida en el título. Allende la hipotetización sobre las

intenciones de Sartre al escribir este texto[13], considero que constituye un aporte fundamental no para entender la noción de intencionalidad en Husserl, sino para comenzar a ver cómo es que Sartre encontró en la fenomenología un vocabulario y una perspectiva en la que desarrollar sus ideas. Es innegable que el descubrimiento de la noción de intencionalidad en Husserl dio curso a las ideas fundamentales de la ontología sartriana. Simone de Beauvoir lo recuerda del siguiente modo:

Hablamos mucho de Kafka y de Faulkner cuando Sartre vino a París para las vacaciones de Pascuas. Me expuso en sus grandes rasgos el sistema de Husserl y la idea de *intencionalidad*; esa noción le traía exactamente lo que había esperado: la posibilidad de superar las contradicciones que lo tironeaba en esa época y que ya he indicado; siempre había tenido horror de "la vida interior": se encontraba radicalmente suprimida desde el momento en que la conciencia se hacía existir por una perpetua superación de sí misma hacia un objeto; todo se situaba afuera, las cosas, las verdades, los sentimientos, los significados y el mismo yo; ningún factor subjetivo alteraba por lo tanto la verdad del mundo tal como se da a nosotros. La conciencia conservaba la soberanía y el universo la presencia real que Sartre siempre había pretendido garantizarles. A partir de ahí había que revisar toda la psicología y ya había empezado con su ensayo sobre el Ego a emprender esa tarea (Beauvoir, 2006: 195).

El artículo comienza contraponiendo la filosofía husseriana a lo que denomina "filosofía digestiva", término con el cual se refiere a toda la filosofía de la representación, en general, pero particularmente al espiritualismo que dominaba la filosofía francesa (Cfr. Flajoliet, 2008: 543) y a sus maestros franceses, como Léon Brunschvicg, André Lalande y Emile Meyerson. El parámetro de la distinción entre ambas filosofías radica en la noción de intencionalidad. A partir de ella Sartre comienza a trazar distinciones. Por un lado, delimita a la fenomenología del idealismo absoluto, destacando que a partir de la noción de intencionalidad se puede establecer que el mundo y la conciencia no son de la misma naturaleza. Inmediatamente, por otro lado, se

demarca del realismo ingenuo estableciendo que la fenomenología no plantea la existencia de un objeto y un sujeto como existencias absolutas que, en un segundo momento ontológico, entran en contacto. Aquí Sartre se centra en la propiedad intencional de la correlación: el mundo es exterior a la conciencia, pero relativo a ella. “Toda conciencia es conciencia de algo” es la frase a la que recurre para definir la noción de intencionalidad.

Siguiendo a De Coorebyter (2000), si analizamos el texto a la luz de los desarrollos posteriores de la teoría sartriana, es posible sistematizar cómo entiende Sartre esta definición de acuerdo con tres puntos de vista distintos: primero, el gnoseológico, según el cual la conciencia es conciencia de algo como posición de un objeto trascendente y negación interna por la cual ella se define como no siendo el objeto puesto —esto es, lo que en el vocabulario conceptual de *L'Être et le Néant* sería la conciencia no posicional de sí como siendo conciencia de algo que no es ella; segundo, el ontológico, según el cual la conciencia surge como un ser para-sí, que no coincide jamás consigo mismo, como pura negación interna de un ser en-sí que es idéntico a sí mismo —la intencionalidad se sitúa en el origen de esta relación; tercero, desde el punto de vista existencial, según el cual la intencionalidad anuncia un estado de yecto del para-sí, un encontrarse en el mundo, en medio de la facticidad, como deseo de ser en-sí que nunca se plenifica. Estos tres sentidos se encuentran bosquejados claramente en el artículo sobre la intencionalidad en Husserl y contienen en sí el germen de la oposición sartriana a la fenomenología clásica que se desarrollará con fuerza en *La transcendance de l'Ego* y en *L'Être et le Néant*.

De acuerdo con la lectura sartriana de la intencionalidad husserliana en este artículo,

Conocer es ‘estallar hacia’ [s’éclater vers], arrancarse [s’arracher] de la húmeda intimidad gástrica para largarse, allá abajo, más allá de uno mismo [par delà soi], hacia lo que no es uno mismo [vers c'est qui n'est pas soi], allá abajo, cerca del árbol y no obstante fuera de él, pues se me escapa y me rechaza y no

puedo perderme en él más que lo que él puede diluirse en mí: fuera de él, fuera de mí (Sartre, 2003, 88).

Sartre plantea una noción de intencionalidad que se identifica punto por punto con la noción de trascendencia: “‘estallar hacia’ [*s'éclater vers*], arrancarse [*s'arracher*]”. Que la conciencia es intencionalidad es lo mismo que decir que la conciencia es trascendencia. Sartre, en este momento de su itinerario intelectual, lee la filosofía husserliana en clave de una filosofía de la trascendencia y de un realismo fenomenológico. A partir de la definición de la conciencia como trascendencia debido a su carácter intencional, Sartre infiere que ella carece de interioridad. La conciencia se purifica, huye de sí misma hacia el mundo. Expresamente sostiene que la conciencia rechaza el ser sustancia y que es este mismo rechazo el que la constituye como conciencia. Aquí podemos encontrar otra característica de la intencionalidad entendida al modo sartriano que es la nihilización: más allá de uno mismo [*par delà soi*], hacia lo que no es uno mismo [*vers c'est qui n'est pas soi*]. La intencionalidad va a ser comprendida por Sartre como trascendencia y también como nihilización [*néantisation*] o negación interna de aquello que no es conciencia. La clave ontológica de la lectura de la intencionalidad radica aquí: en la nihilización interna del ser-en-sí el ser-para-sí se constituye por lo que no es. Esta lectura de la intencionalidad en términos de trascendencia y nihilización abona la idea de que la conciencia no es substancial:

La conciencia se ha purificado, es clara como un gran viento, nada hay ya en ella, salvo un movimiento para huir, un deslizamiento fuera de sí. Si por un imposible entráseis ‘en’ la conciencia, seríais presa de un torbellino que os arrojaría fuera, junto al árbol, en pleno polvo, pues la conciencia carece de ‘interior’; no es más que el exterior de ella misma y son esa fuga absoluta y esa negativa a ser sustancia las que la constituyen como conciencia. (Sartre, 2003, 89).

Sartre prefigura tempranamente, con exactitud 10 años antes de su publicación, la idea central de su fenomenología existencial: la existencia precede a la esencia[14]. Esta noción de conciencia

intencional que está tematizando en su lectura de Husserl ya se encuentra alejada del mismo Husserl y preanuncia la propia posición sartriana. Se trata de una exégesis husserliana no ortodoxa sino creativa.

Por último, quizás lo más relevante a rescatar de su descubrimiento de la fenomenología husserliana es la vuelta a las cosas mismas, llamado central del proyecto fenomenológico:

Imaginaos ahora una serie ligada de estallidos que nos arrancan a nosotros mismos, que no dejan ni siquiera a un 'nosotros mismos' el tiempo necesario para formarse detrás de ellos, sino que nos lanzan, al contrario, más allá de ellos, al polvo seco del mundo, a la tierra ruda, entre las cosas; imaginaos que somos rechazados y abandonados así por nuestra naturaleza misma en un mundo indiferente, hostil y reacio; habréis comprendido el sentido profundo del descubrimiento que Husserl expresa en esta frase famosa: "toda conciencia es conciencia de algo" (Sartre, 2003, 89).

Si reunimos las tres citas que traje del texto sobre la intencionalidad, podremos ver cómo están presentes el punto de vista gnoseológico, ontológico y existencial que, en definitiva, son los tres puntos de vista que, de acuerdo con mi lectura, confluyen en la noción de subjetividad de la ontología sartriana y en el método ontofenomenológico existencial de *L'Être et le Néant*. Asimismo, muchos de los conceptos presentes en este breve texto nos sirven como introducción a las tesis de su ontología: trascendencia, nihilización, des-sustancialización y la prefiguración de la noción de facticidad en el "estar lanzados al polvo seco del mundo, a la tierra ruda, entre las cosas".

Huelga decir que el artículo de la intencionalidad es inútil si se lo toma por una exposición de la intencionalidad según Husserl: muchas de las notas centrales que hacen al tema de la intencionalidad (correlación noético-noemática, la *hýle*, el carácter escorzado de la percepción, *et. al.*) no aparecen. Quizás sea una mejor indicación tomar al texto como la primera inmersión sartriana en la perspectiva fenomenológica de la cual toma su espíritu y comienza a delinean sus ideas centrales.

2.2. Esquisse d'une théorie des émotions

Esquisse d'une théorie des émotions, el segundo trabajo que voy a abordar en este capítulo es el único fragmento que fue publicado de la obra que habría de llamarse *La psyché* y que nunca vio la luz. Sartre estuvo interesado en la psicología desde los inicios de sus estudios superiores. En 1928, estuvo a cargo de la revisión de la traducción al francés de la obra *Allgemeine Psychopathologie* de Karl Jaspers y, además, dedicó su *diplôme d'études supérieures* a la temática de la imagen en la vida psíquica con una tesis intitulada *L'image dans la vie psychique: rôle et nature* bajo la dirección del célebre psicólogo francés Henri Delacroix —material con el cual después escribiría *L'Imagination* y *L'Imaginaire*. En 1937 emprendió la elaboración de *La psyché* y, de acuerdo con el mismo relato de Sartre, conservó sólo el ensayo de las emociones porque

El resto de *La psyché* repetía ideas de Husserl que yo había asimilado, que expresaba en otro estilo, pero que era el más puro Husserl; no eran originales. Mientras que las *Emociones* las conservé por su originalidad. Era un buen estudio de ciertas *Erlebnisse* que se pueden llamar emociones; mostraba que no eran datos aislados, sino que tenían una relación con la conciencia. (Sartre en Beauvoir, 2001: 236).

El ensayo consta de cuatro partes: una breve introducción en la que Sartre formula una crítica a la “psicología positiva” y plantea la necesidad de tener en cuenta los aportes de la fenomenología para el análisis del fenómeno emocional; una primera parte en la cual realiza una crítica a las teorías clásicas de la emoción (William James, Janet, Köhler, Lewin y Dembo); una tercera parte en donde critica la teoría psicoanalítica de Sigmund Freud; y finalmente una cuarta parte en la que desarrolla propiamente un esbozo de una teoría fenomenológica de las emociones, promesa contenida en el título. Voy a concentrarme en la introducción y en la cuarta parte, en donde Sartre hace referencia a la fenomenología de Husserl y de Heidegger y luego presenta su propia teoría fenomenológica de las emociones.

En la introducción a *Esquisse d'une théorie des émotions*, Sartre comienza con una crítica a la psicología dominante en la Francia de su tiempo a la que engloba bajo el término “psicología positiva”, la cual pretende obtener sus recursos exclusivamente de la experiencia a través de la percepción espaciotemporal y el conocimiento intuitivo de la reflexión introspectiva. El principio esencial de este tipo de psicología es que la investigación debe partir de los “hechos” [*faits*]. Sartre pone en cuestión esta corriente a partir del análisis de la noción de hecho y de sus principios. Un hecho es, en este contexto, algo contingente que aparece en el curso de una investigación y que no se puede deducir de ningún principio o definición previa. Los hechos que conciernen al existente humano no deben, por lo tanto, deducirse de una definición o de una esencia del existente humano:

La psicología —aún la psicología del hombre— no es ni será jamás una antropología. Ella no pretende definir y limitar “*a priori*” el objeto de su investigación. La noción de hombres que acepta es completamente empírica: hay en el mundo un cierto número de criaturas que ofrecen a la experiencia caracteres análogos (Sartre, 1959: 8).

La noción de existente humano con la que se maneja la psicología positiva es un concepto formado *a posteriori* a partir de una colección de hechos y, de acuerdo con Sartre, el error en el que cae la psicología es que es imposible alcanzar la esencia del existente humano acumulando y uniendo hechos heteróclitos. En el caso de que deseen realizar una síntesis antropológica, entran en contradicción con sus propios principios y, por lo tanto, la psicología positiva se reduce a ser un “trabajo de coleccionistas” y no una verdadera ciencia rigurosa humana. Esta crítica al positivismo psicológico tiene, sin dudas, aires husserlianos. De acuerdo con Husserl, la psicología empírica deberá fundarse sobre una psicología pura o trascendental, esto es, fenomenológica, que pueda definir la esencia misma del objeto del que se ocupa. De acuerdo con Sartre, los fenómenos psicológicos son hechos humanos y es imposible, por lo tanto, no partir de una cierta idea

de la existencia humana para comprenderlos. Aquí es cuando Sartre recurre a Heidegger por primera vez en sus escritos publicados: Sartre continúa ilustrando su tesis en contra de la psicología positiva focalizándose en el rechazo de estos psicólogos a cualquier evocación a la idea de mundo, por ser tradicionalmente una idea metafísica:

Ahora bien, el “hombre” es un ser del mismo tipo que “el mundo”; es también posible, como lo cree Heidegger, que las nociones de mundo y de “realidad humana” (*Dasein*) sean inseparables. Precisamente por ello la psicología debe resignarse a no alcanzar la realidad-humana [*réalité-humaine*], si al menos esa realidad humana existe (Sartre, 1959: 11-12).

Del mismo modo en que se precisa, para estudiar los fenómenos psíquicos, una comprensión de la existencia humana, se precisa una comprensión de la noción de mundo en tanto, como vemos que comienza a delinearse en su recurrencia a Heidegger, es intrínsecamente pertinente a la noción de existencia humana. La crítica de Sartre se repetirá en textos posteriores: el rechazo a interrogar a los fenómenos en su ser. Se delinea lo que para Sartre será, incluso hasta la *Critique de la raison dialectique*, la figura del conocimiento verdadero: no un conocimiento analítico que se focaliza únicamente en lo empírico y toma la forma de una acumulación de hechos, sino un conocimiento sintético que, si bien tiene en cuenta el dominio de lo empírico, no parte de él para conformar su comprensión de los fenómenos:

Aplicados a un ejemplo particular, el estudio de las emociones, por ejemplo, ¿qué ofrecen los principios y los métodos del psicólogo? En primer lugar, nuestro conocimiento de la emoción se agregará “de afuera” a los otros conocimientos del ser psíquico. La emoción se presentará como una novedad irreductible con relación a los fenómenos de atención, de memoria, de percepción, etc. Vosotros podéis, en efecto, inspeccionar estos fenómenos y la noción empírica que nos hacemos de ellos según los psicólogos, hacerlos ir y venir a voluntad, no descubriréis allí la menor ligadura esencial con la emoción. Sin embargo, el psicólogo admite que el hombre tiene emociones porque la experiencia se lo enseña. Así la emoción es ante todo y por principio

un “accidente”. Ella es, en los tratados de psicología el objeto de un capítulo después de otros capítulos, como el calcio en los tratados de química después del hidrógeno o el azufre. En cuanto a estudiar las condiciones de posibilidad de una emoción, es decir, a preguntarse si la estructura misma de la realidad humana hace posibles las emociones y “cómo” las hace posibles, ello parecerá al psicólogo algo inútil y absurdo (Sartre, 1959: 12).

La conclusión de Sartre es que la psicología positiva buscará siempre estudiar el fenómeno en cuestión, en este caso la emoción, en el proceso mismo y no atenderá a las estructuras generales y esenciales de la realidad humana. El problema que acarrea esto es que aun cuando el proceso sea debidamente descrito y explicado, no se trata más que de la explicación de un hecho entre otros, cerrado sobre sí mismo, que no permitirá comprender nada por fuera de él ni aprehender, a través de su estudio, nada acerca de la realidad humana. Aquí es cuando Sartre recurre inmediatamente a la fenomenología de Husserl y su crítica a las insuficiencias de la psicología y el psicologismo. De allí extrae y pone en valor las siguientes tesis:

1. Hay incommensurabilidad entre las esencias y los hechos.
2. Quien comience su investigación por los hechos, jamás llegará a las esencias.
3. Se debe hacer lugar a la experiencia de las esencias y los valores.
4. Sólo las esencias permiten clasificar e inspeccionar los hechos.
5. Los hechos psíquicos son reacciones del existente humano contra el mundo (tesis del ensayo) y, por lo tanto, suponen al existente humano y al mundo. Por lo cual, es necesario dilucidar estas dos nociones previamente.
6. Es necesario que la psicología se funde en un dominio más allá de lo psíquico: la conciencia trascendental y constitutiva alcanzada por la reducción fenomenológica.

Dentro de este marco, en el cual retoma y hace propias varias tesis clásicas de Husserl, sostiene que una fenomenología de la emoción debe realizar una *epojé* y estudiar la emoción como fenómeno trascendental puro para tratar de dilucidar la esencia trascendental de la emoción como tipo organizado de conciencia (Cfr. Sartre, 1959: 16). Toda psicología deberá partir, previamente,

de una antropología filosófica entendida, por Sartre, como una interrogación al ser del existente humano. Aquí recurre, nuevamente, a Heidegger, sin marcar diferencias o contrapuntos con Husserl.

De acuerdo con Heidegger, nos dice Sartre, aquello que diferencia toda investigación sobre la existencia humana es la proximidad absoluta entre quien investiga y lo investigado. El existente humano se caracteriza por tener previamente una comprensión oscura de la realidad-humana con lo cual:

La comprensión [compréhension] no es una cualidad venida de afuera a la realidad humana, sino que es su manera propia de existir. Así, la realidad humana que soy “yo” [moi] asume su propio ser comprendiéndose. Esta comprensión es mía. Soy pues, ante todo, un ser que comprende más o menos oscuramente su realidad de hombre, lo que significa que me hago hombre al comprenderme como tal. Puedo, entonces interrogarme, y sobre las bases de esta interrogación realizar con éxito un análisis de la realidad humana que podrá servir de fundamento a una Antropología (Sartre, 1959: 17).

Concluye Sartre que la hermenéutica de la existencia es la que servirá para fundar una antropología que servirá de base a toda psicología. Como podemos ver, Sartre no distingue específicamente hasta aquí entre el modelo reflexivo de Husserl y el modelo hermenéutico de Heidegger, ni se detiene a discutir si la filosofía heideggeriana de *Sein und Zeit* constituye una ontología fundamental o una antropología. Su exposición es, más bien, quasi monográfica y sin atisbos de lectura contrapuesta o crítica. No obstante, luego realiza una definición de la fenomenología en la cual presenta a Heidegger y a Husserl con ciertas características distintivas y diferenciadas que nos dan una idea de que existía, por parte de Sartre, una comprensión en la diferencia de las dos propuestas fenomenológicas. De acuerdo con Sartre:

1. La fenomenología es el estudio de los fenómenos [*phénomènes*] y no de los hechos.
2. Fenómeno es lo que se muestra a sí mismo [*ce qui se dénonce soi-même*], la apariencia [*apparence*].

3. El ser de lo existente no se oculta detrás de esa apariencia.
4. Existir, para la realidad humana, es, según Heidegger, asumir el propio ser en un modo existencial de comprensión.
5. Existir, para Husserl, es aparecerse a una conciencia.
6. En tanto la apariencia es un absoluto, es la apariencia lo que hay que describir e interrogar.
7. En cada actitud humana, Heidegger piensa que encontraremos toda la realidad humana.
8. Husserl considera que una descripción fenomenológica de tal o cual fenómeno pondrá de relieve las estructuras esenciales de la conciencia.
9. Para la fenomenología, todo hecho humano es significativo [*significatif*].
10. La tarea de un fenomenólogo es, por lo tanto, la de estudiar el significado [*signification*] de tal o cual fenómeno.

Aparece con fuerza, en su definición de la fenomenología, la noción de sentido que será relevante tanto en este ensayo como en el resto de su obra.

En la última parte del *Esquisse d'une théorie des émotions*, Sartre establece algunos criterios para poder abordar el estudio de las emociones en un nivel fenomenológico. Como hemos visto, su análisis todavía se encuentra muy influenciado por las directrices de la fenomenología husserliana, dado que, por ejemplo, toma como metodología funcional al análisis de las emociones la realización de una *epojé*, algo que no va a ser posible dentro del marco de su ontofenomenología existencial, y también hace referencia a la conciencia trascendental constituyente. De todas maneras, podemos hallar en él algunas características para interpretar una conceptualización del fenómeno afectivo que anticipan sus perspectivas fenomenológico-existenciales posteriores. Esta es la razón, de acuerdo con lo que dice Sartre, por la cual se conservó y publicó este fragmento de la obra que iba a llamarse *La psyché*.

La idea de una fenomenología de las emociones, condición de posibilidad de un análisis psicológico de ellas (*i.e.*, de hechos psíquicos), es entendida por Sartre, como ya he dicho, como un

estudio de la esencia trascendental de la emoción como tipo organizado de conciencia a partir del análisis de la emoción como fenómeno y no como hecho psíquico. Este tipo de análisis permite indagar no sólo la estructura esencial del fenómeno emocional, sino también inquierte sobre aquel ser que es capaz de emocionarse y el tipo de conciencia que puede llamarse “conciencia emocionada”. En un breve análisis del texto, podemos indicar como esquema general de las emociones que ellas son, antes que nada, formas organizadas de la existencia humana. Esto implica que, al igual que cualquier otro acto, las emociones son significativas. Que sean significativas implica que indican algo, y este algo no es otra cosa que la realidad humana total en su relación con el mundo. Esto sugiere, correlativamente, que las emociones no son accidentes en el seno de la realidad humana, sino que se presentan como la conciencia de cierta relación entre nosotros y el mundo, constituyendo, así, una estructura organizada y pasible de ser descripta. El carácter significante de las emociones encuentra su significación en la conciencia misma que se hace conciencia emocionada por la necesidad de una significación interna.

Así, de la nota esencial, aunque no privativa de este acto, de la emoción como significante, pasamos a una segunda característica estructural del fenómeno, que también comparte con otros tipos de actos conscientes: toda emoción tiene una finalidad. Esto implica que toda emoción es un sistema organizado de medios que tienden a un fin. La necesidad del viraje emocional en la intencionalidad de la conciencia viene dada, según Sartre, por la captación del mundo como apremiante. Lo cual nos lleva a una tercera característica que, si bien tampoco resulta idiosincrática del acto emocional en sí, es de fundamental importancia dentro de la ontología sartriana: la conciencia emotiva es, ante todo, conciencia de mundo y conciencia no posicional de sí. La insistencia de Sartre en este punto redonda en su interés por mostrar que el acto emotivo no es un acto que se vuelve sobre sí mismo, sino que es, originariamente, una relación de la conciencia con el mundo. El correlato de todo acto emocional es la totalidad del mundo. Y, a su vez, siguiendo la

ley de la existencia de la conciencia, la conciencia emocionada debe, para ser tal, ser a la vez consciente no téticamente de sí misma. Esto es, el existente humano vive la afectividad a un nivel prerreflexivo, existe su afectividad. El desdoblamiento reflexivo es un fenómeno derivado mediante el cual se toma nota del fenómeno emotivo y se constituyen los estados emocionales como hechos de la vida psíquica, objeto de estudio de la psicología.

Sartre sostiene que la emoción es, en esencia, una transformación mágica del mundo. El mundo es “difícil”, apremiante, está lleno de dificultades, la facticidad ejerce cierta resistencia a los fines que el ser humano proyecta. A causa de esta situación, el existente humano trata de cambiar el mundo a partir de un viraje intencional. Pero esta transformación no es en modo alguno efectiva, sino mágica [*magique*]. En algún sentido, virtual. La conciencia, dice Sartre, se transforma a sí misma en conciencia emocionada, ante la imposibilidad de resolver una dificultad del mundo, sin transformar el objeto. En este sentido, la conducta emocional no está en pie de igualdad con otras conductas activas. La emoción, entonces, es una suerte de juego. Jugamos a que los objetos tienen ciertas cualidades para volver al mundo, entonces, algo más tolerable en función de nuestro proyecto.

Precisemos un poco más la idea del vínculo “mágico” con el mundo. Sartre no utiliza esta caracterización simplemente para hablar de las emociones. A lo largo de toda su temprana producción filosófica, el atributo “mágico” suele referirse a un vínculo entre lo espontáneo y lo que implica permanencia. Mágicos son los vínculos entre las conciencias afectivas y el estado emocional. Mágicos son, también, los vínculos entre la espontaneidad de la conciencia y el ego. Pero ¿por qué si la emotividad es una forma de intencionar el mundo, lo cual conlleva que toda emoción es esencialmente un acto de la conciencia, no puede más que establecer un vínculo mágico con el mundo? Sartre entiende que las emociones no son más que intentos de huida ante dificultades del mundo. Estos intentos de huida buscan plenificarse a partir de transformaciones de ese mundo que se presenta como

un obstáculo a los fines del existente humano. Ahora bien, el acto emocional, en realidad, no tiene ningún tipo de efectividad sobre el mundo, puesto que no posee la capacidad de modificar su estructura. Por ende, lo que se genera a partir del viraje emocional de la conciencia frente a un estado de cosas es una suerte de nuevo mundo en donde el existente humano hace “como si” los objetos tuvieran tales o cuales cualidades. Sartre da un ejemplo ilustrativo al respecto: “extiendo la mano para tomar un racimo de uvas. No puedo alcanzarlo, está fuera de mi alcance. Levanto los hombros, dejo caer mi mano, murmuro: ‘están muy verdes’ y me alejo” (Sartre, 1959: 57). Lo que intenta explicar este ejemplo es el viraje de la manera en que la conciencia se vuelca sobre la situación. Las uvas se intencionan primariamente como “debiendo ser cortadas” y, al no poder ser actualizada dicha potencialidad, se transforman en “demasiado verdes”. El viraje permite resolver el conflicto y eliminar la tensión de aquella acción en potencia que no pudo realizarse. Yo no puedo cambiar efectivamente la estructura de las uvas, sino que, mediante el cambio de sus cualidades, cambio mi relación con ellas. Este es, de modo general, el planteo original de *Esquisse d'une théorie des émotions*.

2.3 *L'Imagination y L'Imaginaire*

L'Imagination, publicada en 1936, es una obra escrita por Sartre con material desarrollado entre 1927-1928 y extraído de su *Diplôme d'études supérieures*[\[15\]](#), como ya he mencionado, y de sus lecturas berlinesas[\[16\]](#). *L'Imaginaire* es una obra escrita en consecuencia de *L'Imagination*, cuya primera parte apareció en 1938 en la *Revue de Métaphysique et Morale* y fue publicada en su totalidad recién en 1940. Sartre impartía clases en Le Havre en el nivel secundario y, en ese momento, los y las estudiantes eran instruidos en los campos clásicos de la filosofía: psicología general, metafísica, ética y lógica. La imaginación era un tema que competía al área de la psicología general, en conjunto con la memoria, la atención, la asociación de ideas, las emociones, entre otros temas, y Sartre estaba a cargo de dichas clases. En ese momento, la psicología general era definida

como “la ciencia positiva de los hechos psíquicos y las leyes que los gobiernan” que excluía, por principio, “cualquier punto de vista práctico o estético y cualquier asunto ontológico o normativo” (Elkaïm-Sartre, 2004: vii).

De acuerdo con el estudio *La première philosophie de Sartre* de Alain Flajoliet (Cfr. Flajoliet, 2008: 306 ss.), este período que estamos transitando, entre 1927 y 1940, desde el “*diplôme d'études supérieures*” a la publicación de *L'Imaginaire*, se caracteriza por un intento de Sartre de fundar la psicología en una ontología de la conciencia con una variante: previamente a su estadía en Berlín, la ontología fundante es entendida por Sartre como una metafísica del espíritu, mientras que en su período post-Berlín se pueden apreciar tres aproximaciones distintas. La primera, que corresponde al período de su estadía en Berlín, la ontología fundante de la filosofía es, a la vez, fundada por una filosofía trascendental. Esta idea cobra su máxima expresión en una obra que veremos más adelante, *La Transcendance de l'Ego*, en donde el campo trascendental impersonal de la conciencia constituye y funda lo psíquico, dominio de investigación de la psicología. La segunda, que corresponde al período que estamos viendo de escritura de *L'Imagination* y *L'Imaginaire*, en donde Sartre interpreta el fundamento ontológico de las vivencias empíricas como esencias de las vivencias. En este sentido, el ser de lo psíquico es comprendido como su esencia. La tercera, que corresponde a la conclusión de *L'Imaginaire*, en la que Sartre, permeado ya por la lectura de Heidegger, esboza la idea de que la instancia ontológica fundante de lo psíquico es la *réalité-humaine*, entendida como libertad nihilizante finita y situada. En una reseña de *L'Imaginaire* escrita en 1941, Daniel Lagache escribe:

El interés de M. Sartre en los problemas de la imaginación no es nuevo. No se trata sólo de que el autor ya haya revelado su interés al público filosófico a través de un penetrante y riguroso estudio histórico-crítico de la imaginación. Hace ya casi quince años que Sartre completó su disertación sobre la imagen, una disertación que hoy sigue inédita y que probablemente haya sido volcada en sus obras subsecuentes. Pero ese fue sólo un punto de partida. Desde

entonces, el pensamiento y la orientación del autor se han visto enriquecidos y fortalecidos. El cambio esencial se ha dado por su contacto íntimo con la fenomenología y la filosofía existencial. Además, Sartre se ha reafirmado no sólo como un filósofo, sino también como un poeta y, más precisamente, como un novelista. *La Nausée*, su principal obra literaria, nutrida de filosofía existencial, trata precisamente "del desagrado nauseabundo que caracteriza a la conciencia real" en forma autobiográfica. Esta fórmula, que retoma el final de *L'Imaginaire*, es un refuerzo significativo del lazo capaz de unir la obra poética con la obra filosófica y científica. ¿Es necesario que recordemos que el héroe y narrador de *La Nausée*, en quien es difícil no ver a un Sartre imaginario, abandona la escritura de una obra histórica, esto es, una obra sobre lo real, para emprender una novela, esto es, producir algo irreal? Incluso el entramado moral en el cual esta decisión se toma es un auténtico rasgo sartriano. En verdad, la imaginación es efectivamente "el problema" para Jean-Paul Sartre (Lagache, 1977: p. 339).

El problema psicológico y filosófico al que refiere Lagache es la caracterización de la diferencia entre la imaginación, la percepción y sus respectivos objetos. Este problema nos servirá como hilo conductor para presentar estos dos ensayos del período temprano de producción.

L'Imagination fue concebida como una antesala histórica y crítica de *L'Imaginaire*. Es un breve ensayo constituido por una introducción, cuatro capítulos y una conclusión. La introducción presenta una exposición concisa de la ontología sartriana que se desarrollará con más exactitud en la introducción a *L'Être et le Néant*:

Miro esta hoja blanca que está sobre mi mesa; advierto su forma, su color, su posición. Estas distintas cualidades presentan algunos rasgos comunes: en primer lugar, se ofrecen a mi mirada como existencias sólo susceptibles de ser comprobadas y cuyo ser no depende en modo alguno de mi capricho. Son para mí, no son yo. Pero no son tampoco el otro, es decir, no dependen de ninguna espontaneidad, ni mía ni de otra conciencia. Están presentes e inertes a la vez. Esta inercia del contenido sensible, a menudo descrita, es la existencia en sí. Es inútil discutir si esta hoja se reduce a un conjunto de

representaciones o si es y debe ser algo más. Lo cierto es que mi espontaneidad no puede producir sin duda la blancura que descubro. Esta forma inerte, que está más acá de toda espontaneidad consciente, que es preciso observar, captar poco a poco, es lo que se llama una cosa. En ningún caso mi conciencia podría ser una cosa, porque su modo de ser en sí es precisamente un ser para sí. Existir, para ella, es tener conciencia de su existencia (Sartre, 2006: 09).

Y ofrece una breve descripción fenomenológica de la distinción manifiesta entre percepción e imaginación y entre sus correspondientes objetos. Esta breve descripción fenomenológica va en contra de las teorías cosistas de la imagen las cuales, de acuerdo con Sartre, han construido teorías *a priori* de la imagen que no se corresponden con la experiencia vivida de la imaginación.

En el capítulo 1, "Los grandes sistemas metafísicos", Sartre sostiene que los filósofos modernos (Descartes, Leibniz y Hume) establecieron la idea de que la imaginación no es diferente de la percepción y sostuvieron un postulado en común: la identidad de naturaleza entre imagen y cosa, heredando, en consecuencia, un mismo problema: si no hay distinción de naturaleza entre la imagen y la cosa, ¿cómo distinguir, entonces, entre el dominio de la fantasía y de lo real? Tanto Descartes como Leibniz y Hume ofrecen tres posibles respuestas a esta pregunta. La solución cartesiana consiste en distinguir entre imagen y pensamiento y establecer que es el intelecto el que tiene la capacidad de discernir entre el dominio de la realidad y el dominio de la fantasía. La solución leibniziana consiste en trazar una distinción entre la expresión clara o confusa de un objeto: los pensamientos constituyen ideas claras, mientras que las imágenes constituyen ideas confusas. En sentido estricto, las imágenes son reductibles a los pensamientos y la distinción se produce en virtud de la finitud del existente humano quien no puede concebir con la claridad de un intelecto infinito. Finalmente, para Hume *sensu stricto* sólo tenemos conciencia de imágenes y las imágenes son entendidas como si fueran cosas. De acuerdo con Sartre, su distinción clásica entre impresiones (más vívidas) e ideas (menos vívidas), es la única

herramienta que tiene Hume para intentar establecer una distinción entre percepción e imaginación, en tanto el pensamiento en sí mismo es, para Hume, el teatro de las percepciones gobernadas por leyes de asociación. Estas tres respuestas son, de acuerdo con Sartre, insuficientes para dar cuenta del problema y lo que se debe desterrar es la identificación entre la imagen y el objeto percibido.

El capítulo 2, “El problema de la imagen e intentos de los psicólogos de descubrir un método positivo”, recorre un conjunto de teorías psicológicas y filosóficas de los siglos XIX y comienzos del XX y sus consideraciones en torno al estatus ontológico de la imagen. Sartre repone tesis de J.S. Mill, Sir Francis Galton, Paul Broca, Charcot, Hippolyte Taine, Ribot, William James, Alfred Binet, Edward Titchener, Henri Bergson, la escuela de Wurzburgo, Victor Brochard, Luigi Ferri, Albert Spaier e Ignace Meyerson, entre otros especialistas nombrados al pasar, con lo cual se continúa afianzando la idea de que esta obra oficia como una antesala histórico-crítica a *L'Imaginaire*. Uno de los momentos más destacados de este segundo capítulo es la crítica que hace Sartre de la filosofía de Bergson, especialmente focalizada en el *Essai sur les données immédiates de la conscience* y *Matière et Mémoire*, en tanto Sartre considera, y argumenta en correspondencia a lo largo de muchas páginas, que el filósofo francés no logró escapar a la concepción cosista [*chosiste*] de la imagen heredada de los filósofos modernos.

En el capítulo 3, “Las contradicciones de la concepción clásica” Sartre llega a la conclusión de que el problema de la distinción entre percepción e imagen se vuelve teóricamente irresoluble dentro del paradigma de pensamiento de la modernidad, mientras que esta diferencia se da de modo inmediato en nuestra aprehensión preteorética del mundo:

Existe un *hecho “imagen”* y este hecho es una estructura irreductible de la conciencia. Cuando evoco la imagen de mi amigo Pedro, no formo un juicio falso sobre el estado de mi cuerpo: sino que mi amigo Pedro *se me aparece*; no se me aparece ciertamente como *objeto*, como actualmente presente,

como “ahí”. Pero se me aparece *en imagen*. Sin duda, para formular el juicio “tengo una imagen de Pedro”, me doy cuenta de que *siempre he sabido que era una imagen*. Sólo que yo lo sabía de otro modo: en una palabra, este saber coincidía en todo con el acto por el cual yo constituía a Pedro en imagen (Sartre, 2006: 185-186).

Sartre concluye que la imagen es una realidad psíquica cierta que se debe analizar desde una nueva perspectiva que esté afianzada en nuestra aprehensión prerreflexiva del mundo. Es aquí donde recurre a Husserl en el capítulo 4.

Sartre comienza su exposición de Husserl estableciendo que *Ideen I* fue una publicación que conmovió a la psicología de modo irreversible. No ignora que la fenomenología no es psicología, siendo que esta última constituye una ciencia particular y la primera una ciencia originaria y fundamental, sin embargo, considera que los hallazgos fenomenológicos son decisarios en el terreno del estudio de la “ciencia de la actitud natural” (Cfr. Sartre, 2006: 190). Sartre reconoce a la *epojé* como el método fundamental de la fenomenología y a la descripción reflexiva como su medio de investigación. Inmediatamente distingue a la reflexión de la introspección, estableciendo que esta última es un modo específico de la reflexión que “procura captar y fijar los hechos empíricos” y que precisa de un pasaje inductivo de lo particular a lo general para poder “convertir sus resultados en leyes científicas” (Sartre, 2006: 91). La reflexión fenomenológica, por el contrario, procura captar esencias, lo cual implica que “empieza colocándose de golpe en el terreno de lo universal” (Sartre, 2006: 91), sin necesidad alguna de un paso inductivo. La reflexión fenomenológica, tal y como la describe Sartre en este ensayo, se ejecuta sobre hechos, pero aprehende esencias. El interés que Sartre tiene sobre este medio de investigación fenomenológico que es la reflexión y su correspondiente intuición de esencias, es para poder trasladarlo al terreno de la psicología y lograr, de ese modo, dar cuenta del problema que arrastra desde las primeras páginas del ensayo: el de la diferencia entre percepción e imagen.

La psicología debe lograr asentarse sobre bases fenomenológicas para poder poner en claro las estructuras esenciales que constituyen el objeto de sus investigaciones. De aquí surge el interés de Sartre en la realización de la obra inconclusa *La psyché*. En el caso de la imagen, la psicología debe preguntarse por su esencia antes que arrastrar supuestos metafísicos yendo directamente a estudiar la experiencia al modo empírico. La psicología debe preguntarse si acaso la imagen tiene una estructura esencial accesible a la intuición y posible de ser expresada en conceptos. La psicología empírica, por lo tanto, debe fundarse en una psicología eidética, tomando de la ciencia fenomenológica su método descriptivo:

Se debe procurar constituir una eidética de la imagen, es decir, fijar y describir la esencia de esta estructura psicológica tal como aparece a la intuición reflexiva. Luego, cuando se haya determinado el conjunto de las condiciones que un estado psíquico debe necesariamente cumplir para ser una imagen, solamente entonces, habrá que pasar de lo cierto a lo probable y preguntar a la experiencia lo que pueda enseñarnos sobre las imágenes tal como se presentan en una conciencia humana contemporánea (Sartre, 2006: 194-195).

Ahora bien, Sartre no rescatará simplemente el método fenomenológico de las *Ideen I*, sino también extraerá las consideraciones pertinentes en torno a lo que considera “las bases de una teoría de las imágenes enteramente nueva” (Sartre, 2006: 195). A partir de aquí, Sartre retomará conceptos básicos de la fenomenología de Husserl comenzando por la noción de intencionalidad, la cual está expuesta de modo muy similar al del artículo “Une Idée Fondamentale de la Phénoménologie de Husserl: L'intentionnalité”, con la diferencia de que en esta obra sí se detiene sobre una consideración de la *hylé*, los datos inmanentes de la conciencia o “datos sensibles”, un componente que no aparece en el artículo sobre la intencionalidad y que recibirá su crítica pertinente y completa en *L'Être et le Néant*. Tener en cuenta a la intencionalidad como estructura esencial de la conciencia

permitirá arrojar luz sobre la naturaleza de la imagen. Siendo que toda conciencia es conciencia de algo,

La imagen también es imagen de algo. Nos encontramos, pues, con una referencia intencional de una cierta conciencia a cierto objeto. En una palabra, la imagen deja de ser un *contenido* psíquico; no está en la conciencia a título de elemento constitutivo; pero, en la conciencia de una cosa *en imagen*, Husserl, como en una percepción, distinguirá una intención imaginante y una *hylé* que la intención viene a “animar”. La *hylé*, naturalmente, sigue siendo subjetiva, pero, al mismo tiempo, el objeto de la imagen, separado del puro “contenido” se planta fuera de la conciencia como algo radicalmente diferente (Sartre, 2006: 198).

En el caso de la imaginación, la no existencia de, por ejemplo, un unicornio que toca la flauta no justifica su reducción a un contenido psíquico. Sartre sostiene que Husserl restituyó a las entidades imaginarias inexistentes su trascendencia “en el seno mismo de su nada. Nada, cuanto se quiera: pero por eso mismo no está en la conciencia” (Sartre, 2006: 200).

Finalmente, Sartre insiste en la conclusión sobre el mismo punto en el que insistía en *Esquisse d'une théorie des émotions*: los hechos psíquicos poseen, de acuerdo con la psicología, una estructura sintética, pero esta afirmación se ha originado en un análisis *a priori*, esto es, esta afirmación no proviene de la descripción misma de los hechos psíquicos. El caso de la imagen es, de acuerdo con Sartre, el fracaso más completo de la psicología sintética: “todo el mal proviene del hecho de que se llegó a la imagen con la idea de síntesis, en lugar de extraer una determinada concepción de la síntesis de una reflexión sobre la imagen” (Sartre, 2006: 218). El problema acarreado por la metafísica cosista subyacente a las consideraciones psicológicas sobre la imagen no iba a tener resolución en tanto se siguiera comprendiendo a la imagen como un contenido psíquico inerte que debe conciliarse con las necesidades de la síntesis. La imagen comprendida desde el paradigma fenomenológico es un tipo de conciencia, esto es, un acto y no una cosa. La imagen y la percepción son dos vivencias

intencionales que difieren, ante todo, por sus intenciones. Comenzando por ese viraje sustancial dentro de la psicología de la imagen, habrá que explorar su estructura eidética para poder dar cuenta de su particular esencia.

Sartre presenta la obra siguiente, *L'imaginaire*, como una psicología fenomenológica de la imaginación. En la primera parte de la obra, "Lo cierto", Sartre desarrolla una descripción fenomenológica de la imagen mental, mediante una reflexión inmediata de su propia experiencia, a partir de la cual extrae tres características fundamentales: la imagen es una conciencia; el objeto de la imagen se da de una vez a la intuición, a diferencia de la percepción; la conciencia imaginante propone su objeto como una nada; la conciencia imaginante se da a sí misma (de modo prerreflexivo) como una espontaneidad que produce y conserva al objeto en imagen, a diferencia de una conciencia perceptiva que se da como pasividad. En el segundo capítulo de esta primera parte, Sartre considera conveniente dejar en claro que el campo de la imaginación no se reduce solamente a la evocación de un objeto ausente, sino que existen otros modos de la imagen como el retrato, la caricatura, el signo, la imitación, etc. En todos estos casos, Sartre busca analizar el fenómeno en cuestión relevando el modo de interacción entre lo percibido y lo irreal. Es relevante destacar sus reflexiones iniciales sobre el método aplicado para el estudio que condensa en esta primera parte de la obra:

(...) cuando produzco en mí la imagen de Pedro, Pedro es el objeto de mi conciencia actual. En tanto que esta conciencia se mantenga inalterada, podré hacer una descripción del objeto tal y como se me aparece en la imagen, pero no de la imagen en tanto que tal. Para determinar las características propias de la imagen como imagen, hay que recurrir a un nuevo acto de conciencia: hay que *reflexionar*. La imagen como imagen no es, pues, descriptible más que por medio de un acto de segundo grado según el cual la mirada se desvía del objeto y se dirige a la manera de estar dado este objeto. Es este acto reflexivo el que permite formular el juicio "tengo una imagen" [*j'ai une image*] (Sartre, 2005b: 11).

Inmediatamente realiza una concesión a Descartes, estableciendo como principio metodológico que “una conciencia reflexiva nos entrega datos absolutamente ciertos” (Sartre, 2005b:11). Luego, especifica que el contenido inmediatamente cierto que el acto de la reflexión provee es la esencia de la imagen, la cual debe ser descrita y fijada mediante conceptos.

Tanto en la primera como en la tercera parte de la obra, Sartre desarrolla una teorización que nos interesa especialmente en torno a las diferencias entre percibir, imaginar y concebir, entendiendo concebir [*concevoir*] como el pensamiento mediante conceptos o pensamiento abstracto. En la tercera sección de la primera parte, Sartre despliega un ejemplo con un cubo. Cuando se *percibe* un objeto, él nunca aparece más que de modo escorzado, mediante una serie de perfiles. El objeto percibido es la síntesis de todas sus apariciones:

No puedo saber qué es un cubo hasta que no he aprehendido sus seis caras; en rigor, puedo ver tres caras a la vez, pero no más. Es, pues, necesario que las aprehenda sucesivamente. Y cuando, por ejemplo, paso de la aprehensión de las caras A B C a las de las caras B C D, siempre existe la posibilidad de que la cara A sea aniquilada [*anéantie*] durante mi cambio de posición. La existencia del cubo se mantendrá, pues, dudosa. Tenemos que observar al mismo tiempo que cuando veo tres caras del cubo a la vez, estas tres caras nunca se me presentan como cuadrados: sus límites se achatan, sus ángulos se vuelven obtusos, y tengo que reconstruir su naturaleza de cuadrados a partir de las apariencias de mi percepción (Sartre, 2005b: 17).

Por el contrario, cuando se *concibe* o piensa un cubo, se piensan sus seis lados y sus ocho ángulos *a la vez*:

(...) pienso que sus ángulos son rectos, sus lados cuadrados. Estoy en el centro de mi idea, la aprehendo por entero de una sola vez. Lo que naturalmente no quiere decir que mi idea no tenga que ser completada con un progreso infinito. Pero puedo pensar las esencias concretas en un solo acto de conciencia (Sartre, 2005b: 17-18).

Así, Sartre distingue la percepción del pensamiento en tanto fenómenos radicalmente distintos: el pensamiento implica un saber inmediato, mientras que la percepción implica un aprendizaje. ¿Qué sucede en el caso de la imaginación? En la imagen, el cubo también se da por escorzos, pero, a diferencia del cubo percibido, “ya no tenemos que darle vuelta: el cubo en imagen se da inmediatamente por lo que es” (Sartre, 2005b: 18). La diferencia radica en que no hay posibilidad de ser defraudados en la imaginación de un cubo, la imagen no puede engañar: es una certeza. Mientras que el objeto de la percepción desborda constantemente de la conciencia, el objeto de la imagen no es nunca más que su conciencia. Podemos notar que Sartre está realizando una diferencia importante entre lo “objetivo” y lo “subjetivo”, para entonces poder delimitar el dominio de lo real y lo imaginario y, a la vez, de lo cierto y lo dudoso. Además, hay una diferencia importante en torno a la materia de ambos actos: en el caso de la percepción, la materia de nuestra experiencia es provista por nuestro entorno material, mientras que la forma de esa materia es provista por la actitud tomada en relación con ella. Subyace a esta explicación la célebre diferencia entre acto y contenido de la teoría husserliana. La actitud tomada con respecto a la materia nos otorgará el sentido del objeto percibido. En el caso de la imaginación, la materia no es experimentada como teniendo cierto sentido, pero como presentando un sentido que se toma prestado de algún otro objeto. No se percibe la materia como teniendo un tal sentido, sino que imaginamos tal objeto. El caso de la representación pictórica es elocuente para ilustrar esta idea: al percibir un retrato de un rey como su imagen y no como el objeto material que es soporte de esa imagen, no hay un error de percepción en tanto se imagina al rey en su representación.

En la conclusión Sartre se hace la siguiente pregunta: “¿qué tiene, pues, que ser la conciencia para que pueda proponer sucesivamente objetos *reales* y objetos *imaginados*? ” (Sartre, 2005b: 249). Esta pregunta apunta directamente a una respuesta por la naturaleza de la conciencia. ¿Cómo responder esa pregunta? Sartre

reafirma el método fenomenológico de la reducción trascendental y la intuición de esencias, sin hacer referencia a la *epojé*:

Tras la reducción fenomenológica, nos encontramos ante la conciencia trascendental que se descubre ante nuestras descripciones reflexivas. De esta manera podemos fijar con conceptos el resultado de nuestra intuición eidética de la esencia "conciencia". (Sartre, 2005b: 247).

Sin embargo, la conclusión no presentará este tipo de análisis, porque Sartre considera que, para la época, el "público francés" (*sic*) no estaba acostumbrado al tipo de análisis característico de la fenomenología (que, no obstante, aplicó a lo largo de la obra), y decide exponer un análisis de tipo regresivo crítico partiendo de la cuestión "qué tiene que ser una conciencia para poder imaginar" y retrocediendo, de modo discursivo, hacia sus condiciones de posibilidad. Una vez hecho este análisis, Sartre dice que deben compararse las conclusiones con resultados "que nos da la intuición cartesiana de la conciencia realizada por el cogito y veremos si las condiciones necesarias para realizar una conciencia imaginante son las mismas o son otras que las condiciones de posibilidad de una conciencia en general" (Sartre, 2005b: 248). Veamos ahora cómo procede.

El marco teórico en torno al estudio de la imaginación que Sartre había desarrollado en *L'Imagination*, viene a cuento nuevamente en la conclusión de *L'Imaginaire* puesto que Sartre sostiene que, para la psicología, o más bien para la metafísica cosista de la imagen en general, el problema existencial de la imagen no existe como tal: la imagen es, dentro de esta perspectiva, tan real como cualquier otro existente, y el único problema que se releva es el de la relación entre estos existentes. Por el contrario, dentro de la perspectiva fenomenológica, este problema pasa a ser un falso problema, puesto que se presenta el acto de imaginar como un tipo de conciencia particular, a la vez que se distingue el objeto imaginado del objeto percibido, y, en consecuencia, se diferencia la tesis de la conciencia imaginante de la tesis de la conciencia perceptiva:

(...) si formo ahora la imagen de Pedro, mi conciencia imaginante encierra cierta posición de la existencia de Pedro en tanto que, en este momento mismo, está en Berlín o en Londres. Pero en tanto que se me aparece en *imagen*, este Pedro que está presente en Londres, se me aparece ausente. Esta ausencia por principio, esta nada esencial del objeto imaginado, basta para diferenciarlo de los objetos de la percepción (Sartre, 2005b: 249).

Por ello cabe la pregunta: ¿qué tiene que ser la conciencia para que pueda proponer sucesivamente objetos reales y objetos imaginados? Cuando percibo el cubo, en tanto se me da escorzado, entran en juego una multiplicidad de intenciones vacías que se dirigen desde lo dado a lo que no se descubre en nuestra intuición, lo no dado. Sartre sostiene, como característica fundamental, que las caras no dadas del cubo no están ausentes, sino que son aprehendidas como *existiendo ahora*:

Percibir tal o cual real dado es percibirlo sobre el fondo de la realidad total como conjunto. Esta realidad no es el objeto de ningún acto especial de mi atención, pero está copresente como condición esencial de existencia de la realidad actualmente percibida (Sartre, 2005b: 250).

El acto imaginante está a la inversa del acto perceptivo o realizante: si me imagino un cubo, no lo estoy aprehendiendo a partir de un presente, sino que lo aprehendo como ausente, se me aparece dado en vacío y no sobre un trasfondo de realidad. El acto imaginativo es, de acuerdo con Sartre, constituyente, aislante y aniquilador:

Toda existencia real se da con estructuras presentes, pasadas y futuras, luego el pasado y el porvenir en tanto que estructuras esenciales de lo real son igualmente reales, es decir, correlativos de una tesis realizante. Pero si, por el contrario, acostado en la cama, me dejo llevar a prever lo que podrá ocurrir cuando mi amigo Pedro vuelva de Berlín, separo el porvenir del presente del cual constituía el sentido. Lo propongo por él mismo y me lo doy. Pero me lo doy precisamente en tanto que aún no está, es decir, como ausente, o si se prefiere, como una nada (Sartre, 2005b: 252).

El objeto imaginario puede ser propuesto como ausente, inexistente o como existente en otro lugar, siendo estas tesis diferentes modos de negación. La condición esencial para decir que una conciencia es tal que puede imaginar es, en resumen, que sea capaz de proponer una tesis de irrealidad. El acto imaginativo es un acto negativo. La conciencia, que es por naturaleza intencional, debe tener la posibilidad de poder proponer objetos afectados de cierto carácter de nada en relación con la totalidad de lo real.

Sartre argumenta inmediatamente que el único ser capaz de imaginar es el existente humano en tanto ser-en-el-mundo: si proponer una imagen es construir un objeto al margen de la totalidad de lo real, esto implica que el ente capaz de imaginar debe poder, en primer lugar, constituir un mundo y, en segundo lugar, proponer al mundo como una nada en relación con la imagen. Negar de un objeto que pertenece a lo real tiene como condición de posibilidad la negación de lo real, siendo la totalidad sintética de lo real lo que constituimos como "mundo". Tal ente no puede tener la misma naturaleza que el mundo, sino que debe escapar a él. La negación, como posibilidad de posición de la tesis de irrealidad, supone el anonadamiento del mundo que sólo puede surgir de la libertad misma de la existencia humana en tanto ser-en-el-mundo que es a la vez constitución y anonadamiento de este mundo:

Si la conciencia es, pues, libre, el correlativo noemático de su libertad tiene que ser el *mundo* que lleva en sí su posibilidad de negación, en todo momento y según cada punto de vista, por una imagen, aunque la imagen tenga que constituirse después por una intención particular de la conciencia. Pero, recíprocamente, una imagen, al ser negación del mundo según un punto de vista particular, no puede aparecer nunca sino sobre *un fondo de mundo* y en unión con el mundo. Naturalmente, la aparición de la imagen exige que las percepciones particulares se diluyan en el conjunto sincrético *mundo* y que este conjunto recule. Pero precisamente este retroceso del conjunto es el que le constituye como fondo, ese fondo sobre el cual tiene que destacarse la forma irreal. Así, aunque por la producción de irreal pueda parecer la conciencia momentáneamente liberada de su "estar-en-el-mundo" [*Être-au-*

monde], es este “estar-en-el-mundo”, por el contrario, la condición necesaria de la imaginación (Sartre, 2005b: 256).

De acuerdo con Sartre, estas conclusiones extraídas del análisis crítico de las condiciones de posibilidad de la conciencia imaginante se refuerzan en el análisis del *cogito* cartesiano, en tanto la duda es la condición misma del *cogito*, y la duda es, según Sartre, el mismo movimiento de constitución de lo real como mundo y ulterior anonadamiento. Por lo tanto, la imaginación no es una facultad empírica o función psicológica de la conciencia, sino que es la conciencia misma en su libertad de poder trascender lo real hacia la producción de lo irreal.

2.4. Síntesis de la presencia de Husserl y Heidegger en los ensayos tempranos

De acuerdo con la reconstrucción que he hecho de los primeros cuatro textos del período fenomenológico temprano de Jean-Paul Sartre, es posible establecer que, si bien no existe ninguna tematización rupturista de las tesis husserlianás —que sí son la tónica de las dos obras que analizare en los próximos dos capítulos —, es posible vislumbrar el carácter creativo de la exégesis sartriana de los textos de Husserl, en tanto si bien en todos los textos Sartre releva favorablemente la fenomenología husserliana, no siempre lo hace al pie de la letra. Como he dicho al principio del capítulo, no creo que sea interesante leer estos ensayos como una exposición del pensamiento de Husserl. Una lectura de este tipo, motivada por el carácter monográfico de los textos en cuestión, nos llevaría a sostener inmediatamente que Sartre no hubo comprendido al filósofo moravo. Considero, por el contrario, que la lectura más fructífera de estos primeros ensayos es aquella que puede llevarnos a vislumbrar por qué Sartre fue, según la perspectiva histórica que hemos desarrollado en nuestra lectura de los trabajos de Dupont y Spiegelberg, el primer filósofo que se apropió de la fenomenología alemana para poder desarrollar sus ideas de un modo original y renovado.

Como el interés temprano de Sartre estaba enfocado en la construcción de una teoría psicológica, encontramos que tanto en *Esquisse d'une théorie des émotions* como en *L'Imaginaire* y *L'Imagination*, Sartre emplea gran parte de sus esfuerzos teóricos en dejar en claro que la psicología empírica no nos provee de un método correcto para poder dar cuenta de la realidad humana, especialmente por su carácter *a posteriori* y por la utilización de la reflexión introspectiva como método de análisis. Lo que ha hecho, de acuerdo con Sartre, la psicología empírica o psicología positiva, es formar una imagen del existente humano a partir de una colección heteróclita de hechos. El recurso de Sartre a la fenomenología de Husserl está dado, en gran medida, para poder dar una base pura a la psicología empírica. Mientras que el recurso a Heidegger está dado en tanto y en cuanto Sartre considera que para poder comprender cabalmente a la existencia humana hay que comprenderla en relación con el mundo que configura. La noción de ser-en-el-mundo es, sin dudas, la noción más relevante que aparece en los ensayos tempranos y que no dejará de tener centralidad en las otras obras del período temprano, inclusive en *L'Être et le Néant*.

En cuanto a la fenomenología de Husserl, podemos ver que en estos ensayos tempranos todavía hay una confianza en el método de la *epojé*, que se verá completamente defraudada en el ensayo *La transcendance de l'Ego*. La fenomenología es entendida como una descripción reflexiva de la esencia trascendental de los fenómenos y no hay ninguna referencia crítica a la metodología reflexiva o a la intuición de esencias. En *L'Imaginaire* sostiene que “una conciencia reflexiva nos entrega datos absolutamente ciertos” (Sartre, 2005b:11). En cuanto a la hermenéutica heideggeriana, Sartre recupera y mantiene a lo largo de toda su producción filosófica la idea de que el existente humano se caracteriza por tener previamente una comprensión oscura de la realidad-humana: “la realidad humana que soy “yo” [moi] asume su propio ser comprendiéndose. Esta comprensión es mía. Soy pues, ante todo, un ser que comprende más o menos oscuramente su realidad

de hombre, lo que significa que me hago hombre al comprenderme como tal" (Sartre, 1959: 17). Esta idea continuará siendo de suma relevancia en *L'Être et le Néant*, especialmente en lo que se refiere a la relación entre la subjetividad y el método, y más particularmente en las ideas de reconocimiento y reflexión pura. Sin embargo, Sartre realizará una crítica explícita al modelo de la comprensión heideggeriana por no contemplar el campo de la conciencia, en tanto para Sartre la comprensión es conciencia (de) comprensión.

La lectura realizada también nos permite observar cómo se fueron moldeando algunas ideas fundamentales que hacen a la noción de subjetividad. En el breve artículo sobre la intencionalidad, se encuentran tematizadas dos estructuras fundamentales de lo que luego Sartre denominará el para-sí: la trascendencia y la nihilización. Sartre descubre la intencionalidad y retoma la definición husserliana según la cual "toda conciencia es conciencia de algo". Sin embargo, ya en estos textos tempranos podemos ver cómo Sartre reformula la definición de intencionalidad en términos de "toda conciencia es conciencia no posicional de sí misma como conciencia posicional de algo", y que en *L'Être et le Néant* finalmente se expresará como "conciencia (de) conciencia de algo". La intencionalidad, en la filosofía de Sartre, pasará de ser la propiedad fundamental de la conciencia, a la definición de la conciencia misma en su totalidad: la conciencia en Sartre será puramente acto, esto es, puramente intencionalidad. Según resume Amparo Ariño Verdú, "la conciencia es para Sartre una totalidad individual y sintética en tanto síntesis permanentemente incompleta de actividad intencional" (Ariño Verdú, 1991: 332). Esto ya está presente en el artículo y prefigura la idea de la conciencia como un absoluto no sustancial, aun cuando no se despegue todavía de una concepción trascendental de la misma. Sartre continuará hablando de la conciencia en términos trascendentales en *La transcendance de l'Ego* y recién en *L'Être et le Néant* comenzará a hablar propiamente de ser-para-sí en lugar de conciencia trascendental constituyente.

Según vimos, es posible sistematizar cómo entiende Sartre la intencionalidad de acuerdo con tres puntos de vista distintos: el gnoseológico, según el cual la conciencia es conciencia de algo como posición de un objeto trascendente y negación interna por la cual ella se define como no siendo el objeto puesto; el ontológico, según el cual la conciencia surge como un ser para-sí, que no coincide jamás consigo mismo, como pura negación interna de un ser en-sí que es idéntico a sí mismo; el existencial, según el cual la intencionalidad anuncia un estado de yecto del para-sí, un encontrarse en el mundo, en medio de la facticidad, como deseo de ser en-sí que nunca se plenifica. Como iremos viendo a lo largo de esta tesis, estos tres puntos de vista son, a la vez, los tres niveles en los cuales se descompone la noción de subjetividad y los tres aspectos del método fenomenológico.

La nihilización, o la capacidad de “anonadamiento” que es clave en la comprensión de la intencionalidad, tiene un rol sumamente importante en *L'Imaginaire*, en donde el filósofo francés realiza las consideraciones más detalladas en torno a la negación y la nada en relación con el modo de existencia de la realidad humana. Es destacable que sea en la conclusión de *L'Imaginaire* en donde Sartre tematice más profundamente la nihilización y la nada y resalte numerosas veces a la filosofía heideggeriana. Sin embargo, si volvemos sobre el artículo de la intencionalidad en Husserl, podemos notar, aun cuando no sea nombrado, una fuerte presencia de Heidegger en tanto la reinterpretación sartriana de la noción de intencionalidad en Husserl está evidentemente influenciada por el concepto de “ser-en-el-mundo”. Es esta peculiaridad la que ha llevado a algunos intérpretes, como Coorebyter y Le Bon-de Beauvoir, a pensar que el artículo sobre la intencionalidad no fue escrito en su estadía en Berlín, sino recién en 1939, coincidiendo con su año de publicación (Cfr. Flajoliet, 2008: 537-538). Sin embargo, considero que Flajoliet argumenta correctamente en *La première philosophie de Sartre* que el artículo sobre la intencionalidad, si bien expone una fuerte presencia de Heidegger en la exégesis del concepto, no obstante, sigue en la línea de una filosofía de la

conciencia trascendental que, de un modo menos ortodoxo y con una ruptura clara y contundente con el Husserl de *Ideen I*, seguirá su curso en *La transcendance de l'Ego*:

A pesar de préstamos superficiales de expresiones como “estar en el mundo”, “trascendencia” o “abandono” [*délaissement*], Sartre piensa dentro de un horizonte completamente diferente al de Ser y Tiempo, su reflexión se inscribe en el trascendentalismo derivado de Husserl y su distinción entre la conciencia humana y la conciencia absoluta constituyente. Cuando Sartre intenta acercarse a Heidegger, el término “trascendencia” tiende a designar a la conciencia humana finita que se relaciona a su entorno –cuando, en realidad, esta trascendencia es interpretada como constituida por la conciencia trascendental infinita. Estamos ciertamente muy lejos del auténtico concepto heideggeriano de trascendencia fáctica y finita. Será necesario esperar a *L'Être et le Néant* para ver una verdadera ontología fenomenológica de la trascendencia mundanizante fáctica y finita - y, aún a veces, con fuertes reticencias debido a la atracción del concepto de una realidad humana absolutamente libre (Flajoliet, 2008: 565).

El pasaje a *L'Être et le Néant* estará sumamente condicionado por el desarrollo del existencialismo. Es por ello por lo que para comprender cabalmente el peculiar sentido que le otorga Sartre a la fenomenología, tenemos que realizar un breve paso por las tesis fundamentales de este movimiento tan particular del siglo XX que fue el existencialismo.

3. Existencialismo

El nombre de Jean-Paul Sartre es asociado, antes que con la fenomenología, con el existencialismo. Y con razón, puesto que estrictamente quizás sólo a Sartre aplique el mote de existencialista y, además, Sartre no se autodenominó nunca como “fenomenólogo”, mientras sí lo hizo como “existencialista”. Como ya he establecido en la introducción, considero que el método sartriano, en su denominación más comprensiva, es el de la ontofenomenología existencial. Esto quiere decir que para entender sus parámetros metodológicos y epistémicos tenemos que

ver la relación de la filosofía sartriana con la ontología, la fenomenología y el existencialismo^[17]. Ya he analizado la relación teórica que se puede establecer entre Sartre, Husserl y Heidegger, lo cual comienza a dar forma a la noción de “ontofenomenología”, ahora es momento de poner la atención sobre la especificación de “existencial” y aquí es donde radica gran parte de la originalidad de la propuesta filosófica sartriana. Intentemos, primero, entender el origen del existencialismo para, luego, poder adentrarnos en la especificidad de la fenomenología existencial. Para ello, comenzaré presentando una caracterización de “sentido común” de los tópicos que engloba el existencialismo. En segundo lugar, restituiré algunos de los puntos centrales en torno a la problemática de la definición del existencialismo según especialistas que se han dedicado a su estudio histórico y sistemático. En tercer lugar, recurriré a una exposición conjunta de la famosa conferencia *L'existentialisme est un humanisme* de Sartre, el artículo *L'existentialisme et la sagesse des nations* de Beauvoir y el ensayo *Pour une morale de l'ambiguïté* también de Beauvoir.

Para comenzar con una caracterización general y poco precisa por ello mismo, el existencialismo fue una corriente cultural^[18] que dominó la escena francesa durante las décadas del 40 y 50 del siglo xx. Sus exponentes más renombrados son, además de Sartre, Simone de Beauvoir, Gabriel Marcel y Albert Camus, entre los exponentes alemanes podemos identificar a Karl Jaspers y Martin Heidegger^[19], y sus raíces se encuentran las obras de Friedrich Nietzsche, Søren Kierkegaard y Fiódor Mijáilovich Dostoyevsky (Фёдор Михайлович Достоевский)^[20]. Como rasgo general de la filosofía existencialista en particular, se suele establecer que el existencialismo filosófico considera que la existencia humana no tiene un sentido ni una naturaleza predeterminada. La libertad de elección de nuestras acciones e interacciones con el mundo es la fuente de búsqueda, revelación y creación de sentido. Esta libertad de elección, cuando se la asume, se traduce en una carga de responsabilidad que genera desesperación y angustia. La elusión de esta responsabilidad y de la libertad de elección se entiende

como mala fe. Los existentes humanos actúan de mala fe cuando se rehúsan a tomar su libertad u ocultan su responsabilidad en la desvelación y creación de valores y sentido. Por último, el existencialismo filosófico toma como noción central el concepto de autenticidad, como oposición a la mala fe. Como se puede advertir, el foco está puesto en la existencia humana en sí misma y, sumado al hecho de que a través de la fenomenología Sartre había rechazado la distinción sujeto-objeto como modo de comprender la relación del existente humano con el mundo para, en cambio, entender al existente humano como ser-en-el-mundo, el existencialismo ofrece como especificación una visión no sustancialista de este ser-en-el-mundo.

Intentemos, ahora, abrir el campo teórico a una descripción menos general y, por ende, más centrada en los problemas internos de la definición y sistematización del existencialismo como una doctrina filosófica. Copleston, en su ensayo de sistematización de la doctrina existencialista advierte, con razón, y como pasa en muchos otros “-ismos” de la filosofía, que, si bien se puede tomar como lema general del existencialismo la idea de que el existente humano es libre y sus elecciones libres configuran su esencia, los filósofos y las filósofas incluidas bajo esta doctrina bien podrían no ser necesariamente existencialistas (Cfr. Copleston, 1948: 19)[\[21\]](#). Por otro lado, entre quienes se han reconocido como existencialistas tenemos, por ejemplo, existencialistas que incluyen como nota central del existencialismo al ateísmo (como es el caso de Sartre y Beauvoir), y existencialistas como Marcel y Nikolái Berdiáyev (Николай Бердяев) que lo entienden como una doctrina a la vez filosófica y religiosa. Dufrenne, en la misma dirección, nos advierte que no existe un existencialismo sino diversos existencialismos (Cfr. Dufrenne, 1965: 51). Solomon, por su parte, insiste en que el existencialismo no puede ser entendido como una doctrina emplazada en un momento histórico en tanto que es, en sí mismo, una actitud vital y no un sistema filosófico (Solomon, 2005: xix). Barnes, aún más restrictiva, considera que dentro del existencialismo sólo se debería contar a Sartre, Beauvoir y Camus,

en tanto, para ella, han sido los únicos que han sistematizado filosóficamente las tendencias de la actitud existencialista (Barnes, 1959: 4-5). A pesar de estas advertencias de los historiadores y las historiadoras del existencialismo, sabemos que cuando decimos “existencialismo” queremos decir que hay algo que los y las denominadas “existencialistas” tienen en común irremediablemente, sean cuales fueren los autores y las autoras que podamos considerar existencialistas. Siguiendo la línea de algunos trabajos clásicos en torno al existencialismo podemos desplegar algunos puntos nodales: el existencialismo se constituye, en primer lugar, a partir de un rechazo de los sistemas filosóficos totalizantes. El existencialismo busca, por el contrario, no minimizar el lugar del individuo ni de la contingencia en el estudio de la experiencia. Este tópico deriva del rechazo kierkegaardiano del sistema hegeliano. En segundo lugar, y como consecuencia de la dignificación del rol del individuo para el estudio filosófico, el existencialismo es una doctrina filosófica de la primera persona, dentro de la cual se considera que la filosofía es una empresa subjetiva y no impersonal. En tercer lugar, el existencialismo se constituye como una respuesta confrontativa a los sistemas del idealismo absoluto, del positivismo, del determinismo materialista y del determinismo psicológico: “En otras palabras, el existencialismo es la reafirmación del individuo libre en contra de la totalidad o la colectividad o cualquier tendencia a la despersonalización, y en este sentido se asemeja al personalismo y al pragmatismo” (Copleston, 1948: 22). El individuo no forma parte de ningún programa cosmológico y es entendido como ser-en-el-mundo, como conciencia encarnada, desde su historicidad y relación de recíproco reconocimiento y comunidad con los otros existentes humanos. En cuarto lugar, el existencialismo se centra, valga la redundancia, en la “existencia”. Dufrenne sostiene que, en tanto la existencia, en conjunto con la esencia, son dos categorías del ser, el existencialismo es necesariamente una ontología (Cfr. Dufrenne, 1965: 52):

La preocupación de Husserl era sobre todo revelar la *doxa*, la opinión ingenua en que se basa la *episteme*, conocimiento claro: volviendo a la fuente de todo conocimiento, uno entiende mejor cómo se constituye la ciencia; La evidencia racional tiene sus raíces en la evidencia sensible sin perder sus privilegios. Para el existencialismo, el énfasis está puesto en la ontología más que en la epistemología; su principal preocupación es mostrar cómo el hombre, desde el principio, se relaciona con el mundo (Dufrenne, 1965: 55).

Si bien el existencialismo tiene como eje central de su discurrir filosófico al individuo, por lo cual merece una posición en el despliegue de la filosofía neocartesiana, el acento está colocado en el “existo” y no en el “pienso”, por lo cual el “yo”, entendido como “cosa que piensa” es puesto en cuestionamiento y dislocado, incluso, como el fundamento de la filosofía. Finalmente, en el existencialismo se vuelve relevante la noción de “actitud existencial”, que se relaciona, como veremos en varios momentos de este estudio, con las nociones de “autenticidad” y de “autoreflexión”:

La filosofía existencialista es la manifestación conceptual explícita de una actitud existencial, un espíritu de “la época actual”. Es una realización filosófica de una autoconciencia que vive en un “mundo roto” (Marcel), un “mundo ambiguo” (de Beauvoir), un “mundo dislocado” (Merleau-Ponty), un mundo en el que estamos “arrojados” y “condenados” pero “abandonados” y “libres” (Heidegger y Sartre), un mundo que parece indiferente o incluso “absurdo” (Camus) (Solomon, 2005: xi).

La actitud existencial surge cuando el individuo se enfrenta a un mundo que no puede aceptar en los términos en los que se presenta o en las llamadas “situaciones límites”. El movimiento de la actitud existencial es el de la autoreflexión^[22] y se vuelve filosófica cuando se la expresa conceptualmente. En lo que sigue, repondré la conceptualización del existencialismo de Sartre según *L'existentialisme est un humanisme*, y la acompañaré con formulaciones de tópicos existencialistas presentadas por su contemporánea Beauvoir. Tomo esta otra fuente en tanto ambos

ensayan una defensa del existencialismo apelando a su motivación humanista.

El texto tal cual nos llega como *L'existentialisme est un humanisme* es una transcripción, apenas retocada por Sartre, de una conferencia que se llevó a cabo el 29 de octubre de 1945 organizada por el club *Maintenant* en *La Salle des Centraux*, París. La conferencia, que pretende responder afirmativamente a la pregunta acerca de si el existencialismo es o no un humanismo, comienza punteando tres críticas que, en su momento, se le formularon al existencialismo: de acuerdo con los comunistas, el existencialismo promueve el quietismo y la inacción; de acuerdo con los marxistas, el existencialismo promueve un encierro en el subjetivismo; de acuerdo con los católicos, el existencialismo promueve la gratuidad, el libertinaje y la incapacidad de juzgar las acciones por la falta de remisión a valores trascendentes. Sartre adelanta la hipótesis de que el existencialismo es una doctrina que vuelve posible la vida humana y que declara que toda verdad y toda acción implican un medio y una subjetividad humana porque deja una posibilidad de elección al existente humano. Su estrategia para probar que el existencialismo es un humanismo consiste en definir al existencialismo por oposición al esencialismo religioso y ateo. Un esencialismo religioso es aquel que afirma que existe un Dios creador, equiparable a un artesano superior, que produce al existente humano siguiendo técnicas y una concepción y, a partir del cual, entonces, el existente individual realiza cierto concepto que está contenido en el entendimiento divino. Mientras que, en un esencialismo ateo, se afirma que, si bien no hay un Dios tal, existe una naturaleza humana que poseen todos los existentes humanos, lo que significa que cada individuo es un ejemplo particular de un concepto universal de existencia humana. El existencialismo, por el contrario, afirma, en primer lugar, que, si Dios no existe, hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, o sea, que existe antes de poder ser definido por ningún concepto: la realidad humana; en segundo lugar, que el existente humano es proyecto dado que empieza por existir, surge en el mundo y después se

define. Empieza por no ser nada y sólo será después, y será tal como se haya hecho: la existencia precede a la esencia. El existente humano no es otra cosa que lo que él o ella se hace ser; en tercer lugar, que, si es cierto que la existencia precede a la esencia, el existente humano es responsable de lo que es y, a su vez, de todos los existentes humanos. Cuando decimos que el existente humano se elige, entendemos que cada uno de nosotros se elige, pero también queremos decir que al elegirnos elegimos a todos los demás. No hay ninguno de nuestros actos que, al crear la persona que queremos ser, no cree al mismo tiempo una imagen del existente humano tal como consideramos que debería ser. Elegir ser esto o aquello es afirmar al mismo tiempo el valor de lo que elegimos, porque nunca podemos elegir el mal[23], y nada puede ser bueno para nosotros sin serlo para todos. Eludir nuestra responsabilidad existencial con respecto a la libertad de acción, elección y creación de valores es caer en mala fe. Asumir esa responsabilidad, por el contrario, es vivir auténticamente. El existentialismo, según Sartre en *L'existentialisme est un humanisme*, se define, entonces, por estas nociones particulares de existencia, subjetividad, responsabilidad y autenticidad. Se pueden ver la congruencia con las definiciones de existentialismo más generales que sistematicé previamente.

El existentialismo no puede ser considerado como una filosofía del quietismo, puesto que define al existente humano por la acción; ni como una descripción pesimista del existente humano: no hay doctrina más optimista, puesto que el destino del ser humano está en él mismo o en ella misma.

¿Qué significa aquí que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define. El hombre, tal como lo concibe el existentialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho. Así pues, no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla. El hombre es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como él se concibe después de la existencia, como él se quiere después de este impulso hacia la existencia; el hombre no es otra

cosa que lo que él se hace. Éste es el primer principio del existencialismo. Es también lo que se llama la subjetividad, que se nos echa en cara bajo ese mismo nombre (Sartre, 1999: 30-31).

El existencialismo, y como le reprochaban los marxistas, efectivamente parte de la subjetividad. Sartre presenta una serie de argumentos que resultan de sumo valor para el propósito de esta tesis y que retomaré en otro momento. En primer lugar, Sartre sostiene que la filosofía debe partir del sujeto porque fuera del *cogito*, todos los objetos son probables. Y como no se busca una doctrina de la probabilidad, el *cogito* funciona como un punto de partida absolutamente certero. Vemos así cómo Sartre continúa con una idea de certeza que se relaciona directamente con la evidencia de la conciencia, tema en el que ahondaré con detalle más adelante. En segundo lugar, porque así se le atribuye al existente humano más dignidad que a lo material. Aquí se presenta el humanismo más drástico de Sartre, es decir, aquel que busca definir a lo humano como contrapuesto a lo animal: se intenta construir al reino humano como un conjunto de valores distintos del reino animal. En tercer lugar, la subjetividad del existencialismo no es una subjetividad rigurosamente individual porque en el *cogito* uno o una no se descubre sólo a sí mismo o a sí misma sino también a los otros y a las otras. A través del *cogito*, del “yo pienso”, nos captamos a nosotros mismos y nosotras mismas frente al otro o a la otra, y el otro o la otra es tan cierto o cierta para nosotros y nosotras como nosotros mismos y nosotras mismas. Así, el existente humano que se capta directamente por el *cogito*, descubre también a la alteridad como condición de su existencia. No puede ser nada salvo si alguien más lo reconoce como un existente humano.

Un último aspecto por destacar, y que va a resultar fundamental en el desarrollo de mi tesis, es el valor que se le da a los templos anímicos. Sartre releva tres templos: la angustia, el desamparo y la desesperación. La angustia constituye el reconocimiento de la responsabilidad. El existente humano, al angustiarse, se da cuenta de que es no sólo él o ella que elige ser, sino también un legislador,

que elige al mismo tiempo que a sí mismo a la humanidad entera. La angustia refleja el no poder escapar al sentimiento de su total y profunda responsabilidad. Sartre incluso dice que no es posible escapar de este temple si no por mala fe. Y agrega que la angustia no impide la acción, sino que, por el contrario, es la condición misma del accionar; porque esto supone que al enfrentarse a una pluralidad de posibilidades y elegir, uno se da cuenta de que la posibilidad elegida sólo tiene valor porque ha sido elegida. La angustia forma parte de la acción misma. El desamparo constituye el reconocimiento de la libertad. Con esto Sartre quiere decir que, ante la muerte de Dios y la imposibilidad de remitir a valores trascendentes, somos libres. No hay, además, excusas ni justificaciones: no puedo buscar en mí el estado auténtico que me empujará a actuar, ni pedir a una moral preestablecida los conceptos que me permitirán actuar. Estamos solos. El existente humano está condenado a ser libre. Condenado, porque no se ha creado a sí mismo: es fáctico y contingente. Libre, porque una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace: es trascendencia. El desamparo implica que elegimos nosotros mismos nuestro ser. Finalmente, la desesperación es el reconocimiento de que nos limitamos a contar con lo que depende de nuestra voluntad. El existente humano no es nada más que su proyecto (no hay naturaleza humana), no existe más que en la medida en que se realiza, no es por lo tanto más que el conjunto de sus actos.

Por su parte, Beauvoir ensaya una defensa del existencialismo en su artículo *L'existentialisme et la sagesse des nations* escrito también en 1945 y publicado junto a otros ensayos en 1958. Allí Beauvoir suma algunos puntos de interés a la definición del existencialismo tal y como Sartre lo hubo conceptualizado. El existencialismo, antes que nada, constituye una doctrina que ubica a la libertad en un primer plano. Con ello Beauvoir hace referencia a que el existente humano es, en conjunto, trascendencia, compromiso con el mundo y movimiento hacia el Otro. El existente humano, en sentido estricto, *no es*: la libertad encuentra su fundamento en la nada de ser. Al

igual que Sartre, no reniega de que el existencialismo sea una filosofía subjetivista, pero sí destaca el hecho de que cuando se habla de subjetividad en el existencialismo, se está hablando de libertad. El existente humano no es nada de antemano y, por ser libre, es el único artífice de su destino. No tiene excusas ni coartadas. Por lo tanto, el existencialismo reclama del existente humano una existencia en constante tensión.

El fin que se propone en general el existencialismo: quiere evitar al hombre las decepciones y los enojos morosos que ocasionan el culto de falsos ídolos; quiere convencerlo de que sea, auténticamente, un hombre y afirme el valor de ese cumplimiento. Semejante filosofía puede audazmente rechazar las consolaciones de la mentira y las de la resignación: tiene confianza en los hombres (Beauvoir, 1985: 41).

Finalmente, en *Pour une morale de l'ambiguïté*, ensayo publicado dos años después, en 1947, Beauvoir sostiene que el existencialismo se autodefine como una filosofía de la ambigüedad. Asimismo, el existencialismo sostiene que el existente humano es “una pasión inútil”, esto es, un fracaso. Este fracaso alude a la imposibilidad del existente humano de ser idéntico a sí mismo, su ser a distancia de sí y su existencia ambigua, algo que exploraré con más detenimiento en otro momento. Sin embargo, según Beauvoir hay que comprender que, sin el fracaso constitutivo de la existencia humana, no existiría necesidad de una moral: un Dios no necesita de moral alguna. La ontología existencialista sostiene que ese fracaso es definitivo, insuprimible:

En su vana tentativa por ser Dios, el hombre se hace existir como hombre, se satisface con esta existencia, coincide exactamente consigo mismo. No le está permitido existir sin ternura hacia ese ser que no será nunca; pero le es imposible querer esa tensión con el fracaso que la misma implica. Su ser es carencia de ser, pero hay una manera de ser de esta carencia que es, precisamente, la existencia. (...) Para alcanzar su verdad, el hombre no debe procurar disipar la ambigüedad de su ser, sino por el contrario, aceptar realizarla: sólo vuelve a encontrarse en la medida en que consiente permanecer a distancia de sí mismo (Beauvoir, 1956: 14-15).

Aceptar la existencia como un fracaso es la *conditio sine qua non* de la actitud existencialista, del paso a una existencia auténtica, que escape a la mala fe.

Habiendo delineado exhaustivamente algunas definiciones y nociones centrales de la fenomenología, su recepción francesa, la peculiar recepción sartriana en sus textos tempranos y el existencialismo, estamos en condiciones de pasar al próximo capítulo en el cual me dedico a exponer las tesis y los argumentos centrales de una de las dos obras principales que ocupan mi investigación: *La transcendence de l'Ego*.

[3] En su recorrido por estas doctrinas, el autor destaca la obra de Saint-Simon y Auguste Comte como exponentes del positivismo, de León Brunschvicg y Charles Renouvier como figuras del idealismo y el neokantismo francés y, finalmente, de Maine de Biran como destacado exponente de la corriente espiritualista.

[4] “Hay un pasaje en su obra <*L'Être et le Néant*>, en el que se refiere a ‘*la Phénoménologie*’ de Husserl y Heidegger entre comillas, como si los considerara una mera escuela alemana con la cual no quería ser identificado. Presumiblemente, él consideraba su propia fenomenología como la herramienta básica para el desarrollo de su existencialismo ontológico” (Spiegelberg, 1994: 474).

[5] Otros autores también se hacen patentes en *L'Être et le Néant*, como Kierkegaard, gran protagonista de sus reflexiones sobre la angustia; Nietzsche, a quien no se debe obviar al analizar la teoría ética sartriana; Maine de Biran, presente en sus reflexiones sobre la corporalidad, entre otros.

[6] Hegel era mayoritariamente desconocido en Francia hasta después de la Primera Guerra Mundial, cuando Alexandre Kojève y Jean Hyppolite comenzaron a dar lecciones que instruyeron a los intelectuales franceses. El interés estaba puesto especialmente sobre la obra *Phänomenologie des Geistes*. Sartre no tomó lecciones sobre Hegel con ninguno de los dos filósofos, sus conocimientos del filósofo alemán eran derivados e incompletos.

[7] Sartre no asistió a la conferencia que dio Husserl en 1929 en la Sorbonne, que posteriormente sería editada como las *Cartesianische Meditationen* (Cfr. Cohen-Solal, 2005: 133; Edie, 1994: 129).

[8] La llamada por Sartre “teoría del hombre solo” comprende a sus reflexiones filosóficas y obras literarias previas a la escritura de *L'Être et le Néant*. En su “Autorretrato a los setenta años” Sartre dice que “en cierto modo *La Náusea* es el fruto literario de la teoría del ‘hombre solo’; yo no alcanzaba a salir de ella, aun cuando ya se entreveía los límites de esa posición” (Sartre, 1977: 85). Incluso se atreve a decir, luego, que *L'Être et le Néant* misma es una obra permeada por la teoría del hombre solo, teoría que es abandonada por completo en su encuentro con el marxismo y la militancia política.

[9] De acuerdo con Cohen-Solal el trabajo de *La Nausée* comienza a tomar forma en 1928 bajo el nombre de “factotum sobre la contingencia” (Cohen-Solal, 2005: 128). Las ideas

para este trabajo que emprende en 1928 datarían de 1926, de acuerdo con Raymond Aron: "Sartre elaboró sus primeras ideas sobre la contingencia mientras se interrogaba sobre la filosofía de Nietzsche en la clase de León Brunschvicg" (Cohen-Solal, 2005: 128). Además, sabemos por Simone de Beauvoir que encontró en la fenomenología el espacio filosófico para desarrollar su teoría sobre la contingencia: "Compró, en el bulevar Saint-Michel, el libro de Lévinas sobre Husserl y tenía tanta urgencia en informarse que mientras caminaba hojeaba el libro, del cual ni siquiera había cortado las páginas. Sintió un golpe en el corazón cuando encontró las alusiones a la contingencia. ¿Alguien se le había anticipado? Al seguir leyendo se tranquilizó. La contingencia no parecía representar un papel importante en el sistema de Husserl, del cual Lévinas, por otra parte, sólo daba una descripción formal y muy vaga." (Beauvoir, 2006: 141). Sabemos que, luego, la noción de contingencia encontrará su lugar en la fenomenología de modo vital de la mano justamente de Sartre.

[10] El manuscrito de *La Légende de la vérité* fue presentado en 1930 por Paul Nizan al director de la editorial Rieder, Jacques Robert France, quien lo rechazó. Un fragmento de la obra, no obstante, fue publicado en la revista *Bifur*, patrocinada por Nizan, curiosamente en el mismo número en el que se publicó un fragmento de *Was ist Metaphysik?* de Heidegger (Cfr. Cohen-Solal, 2005: 126-127; Beauvoir, 2006: 82; Coorebyter, 2000: 70).

[11] No hay acuerdo en lo que refiere a la fecha de escritura de este artículo, más allá de la fecha de su publicación. Algunos comentaristas consideran que fue escrito en 1939, a causa de la impronta heideggeriana en la interpretación de la noción de intencionalidad. Esto se detallará en el parágrafo 2.4. De cualquier modo, ambas publicaciones constituyen un antecedente relevante a nivel conceptual a la ontología de *L'Être et le Néant*: "Esta 'nueva' concepción de la conciencia como 'no egológica', está expresada en un ensayo temprano, 'Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L'intentionnalité', y por sobre todo en la primera publicación importante de Sartre, *La transcendance de l'Ego* de 1936. Lo que expone en estos primeros ensayos fue posteriormente orquestado en múltiples tonalidades en su *chef d'œuvre*, *L'Être et le Néant* (Edie, 1994: 128).

[12] Sartre define a la intencionalidad con imágenes del lenguaje poético a través de términos como *éclatement, arrachement, mouvement pour se fuir, tourbillon, glissement*.

[13] Se puede consultar un minucioso trabajo en torno a la génesis e interpretaciones posibles de este artículo en Coorebyter, Vincent De (2000): *Sartre face à la phénoménologie*, Ousia, Bruxelles, pp. 27-50.

[14] "La conciencia no tiene ningún 'dentro', es el 'fuera' de sí misma. Si nos enterramos con suficiente profundidad en la conciencia, de repente nos encontramos de nuevo entre las cosas; somos 'arrojados' a ellas, dice Jean-Paul Sartre, para quien la lectura de Husserl al principio de los años treinta se tradujo en la vivencia de una conversión con la que se sintió liberado de la tradición paralizante de la 'filosofía de la digestión', que trataba la conciencia como estómago del mundo" (Safranski, 2010: 107).

[15] El objetivo del *Diplôme d'études supérieures* era el de articular una nueva metafísica de la imaginación y una nueva descripción psicológica de la imagen. Lo que Sartre intentó hacer fue presentar una comprensión del "espíritu creador" a partir de una crítica de las falsas concepciones cosistas de la imagen y acudiendo a una descripción psicológica renovada de la función psíquica de la imaginación.

[16] En su *Diplôme d'études supérieures*, según se encuentra documentado, ya existían referencias a Husserl. Dos veces, precisamente, de modo superficial. Sartre menciona su crítica al psicologismo, extraída del artículo de Delbos, que ya he mencionado, y cita un texto de A. Flach que habla de la conciencia en Husserl (Cfr. Flajoliet, 2008: 305).

[17] La apropiación existencialista de la fenomenología tuvo sus detractores. En 1964, 21 años después de la publicación de *L'Être et le Néant*, James M. Edie decía lo siguiente: "El gran drama del movimiento fenomenológico, particularmente desde la Segunda Guerra Mundial, ha sido el desarrollo y acrecentamiento de las perspectivas originales de la fenomenología trascendental de Husserl en una fenomenología existencial. André de Muralt describió este desarrollo de modo preciso, y negativo, como la "última forma de un rechazo de platonización" por parte de la progenie de Husserl –un rechazo que es, sin dudas, característico del espíritu general de la filosofía contemporánea en su totalidad, y que justifica a aquellos que encuentran en la fenomenología un método y un espíritu de búsqueda capaz de renovar y profundizar el enfoque realista y pragmático característico del pensamiento norteamericano" (Edie, 1964: 53).

[18] El existencialismo no se circunscribe a la filosofía. Se han leído como manifestaciones del movimiento existencialista obras de distintas personalidades de la cultura global como las de Jean Genet, André Gide, André Malraux, Samuel Beckett, Eugene Ionesco, Jackson Pollock, Jean-Luc Godard e Ingmar Bergman.

[19] No desatendemos que tanto Jaspers como Heidegger han rechazado pertenecer al existencialismo, pero, como veremos, en las sistematizaciones y presentaciones canónicas del existencialismo los problemas y tópicos trabajados por ambos filósofos germanos, al menos en cierto momento de su producción, se solapan con los problemas y tópicos distintivos de las teorías existencialistas.

[20] Para adentrarse en el existencialismo latinoamericano, se puede leer el trabajo de Velarde Cañazares, en donde retoma las figuras de Ernesto Mayz Vallenilla, Samuel Ramos, Emilio Uranga, Leopoldo Zea, Carlos Astrada, Miguel Ángel Virasoro, Rodolfo Kusch, Alberto Wagner de Reyna, Jorge Portilla, Vicente Ferreira da Silva, Ismael Quiles, et. al. Para un estudio detallado de la recepción argentina del existencialismo, se puede leer el trabajo de Savignano (2016) en el que el autor presenta y analiza a la llamada generación existencialista del 25 y al grupo Contorno.

[21] Por ejemplo, si tomamos como nota central del existencialismo el lema "la existencia precede a la esencia" y lo que implica, podríamos llamar existencialistas a teorías no deterministas y eso no sería adecuado en numerosos casos.

[22] Si bien la cita previa de Solomon nos habla de "autoconciencia", para el desarrollo posterior de la filosofía sartriana prefiero utilizar el término "autoreflexión" que luego reinterpretaré como "reflexión purificante".

[23] Este es un supuesto que Sartre no argumenta ni cancela en ningún momento de la conferencia.

Capítulo 2. Subjetividad y método en *La transcendance de l'Ego*

Este capítulo está dedicado enteramente al ensayo *La transcendance de l'Ego*, publicado en *Recherches philosophiques*, VI, 1936-37. El propósito de *La transcendance de l'Ego*, tal como lo anticipa Sartre en el comienzo de la obra, es el de mostrar que el ego no está ni formal ni materialmente en la conciencia: está fuera, en el mundo. Existe un nexo visible entre el propósito y el nombre de la obra. Y en ellos ya se delinea la crítica y el alejamiento sartriano de la fenomenología trascendental husseriana. De acuerdo con Jean-Marc Mouillie, lo que se puede leer en el propósito de esta obra es la demostración de la imposibilidad de una naturalización de la conciencia, entendiendo al ego como la figura subrepticia de dicha naturalización (Mouillie, 2000: 12). Simone de Beauvoir sintetizó la intención de Sartre al escribir esta obra de la siguiente manera:

Describía en una perspectiva husseriana, pero en oposición con algunas de las teorías más recientes de Husserl, la relación del Yo con la conciencia; entre la conciencia y la *psiquis* establecía una distinción que mantuvo siempre; mientras la conciencia es una inmediata y evidente presencia de uno, la *psiquis* es un conjunto de objetos que no se aprehenden por una operación reflexiva y que, como los objetos de la percepción, sólo se dan por perfiles: el odio, por ejemplo, es una trascendencia que se aprehende a través de las *Erlebnisse* y cuya existencia es solamente probable. Mi Ego es en sí mismo un ser de otro mundo, así como el Ego ajeno. Aquí Sartre fundaba una de sus creencias más antiguas y más tercas: hay una autonomía de la conciencia irreflexiva; la relación al Yo, que, según La Rochefoucauld y la tradición psicológica francesa, convertiría nuestros movimientos más espontáneos, sólo aparece en ciertas circunstancias particulares. Lo que más le importaba era que esta teoría, y ella sola, a su entender, permitía escapar al solipsismo, lo psíquico, el Ego, existiendo para el prójimo y para mí de la misma manera objetiva. Aboliendo el solipsismo, se evitaban las trampas del idealismo y

Sartre, en su conclusión, insistía sobre el alcance práctico (moral y político) de su tesis (Beauvoir, 2006: 190-191).

La obra está estructurada en dos partes con diferentes secciones en cada una. En la primera parte, Sartre analiza dos modos de egologización de la conciencia revisando lo que denomina la teoría de la presencia formal del yo y la teoría de la presencia material del yo, para luego mostrar a través de la descripción del *cogito* prerreflexivo, que la conciencia no es egológica y tematizar los problemas metodológicos de la reflexión. En la segunda parte, el propósito general es mostrar cómo se constituye el campo de la psique, derivado y trascendente, en tanto distinto del campo de la conciencia, originario, fundante, espontáneo e inmanente. Cabe aclarar que en esta obra el campo de la conciencia es entendido en términos trascendentales, en tanto constituye la vida de la psique, esto es, el ego.

El lugar central que le otorgo a esta obra en la tesis corresponde al lugar central que tiene en la comprensión de la temprana filosofía sartriana y de *L'Être et le Néant*. Si bien es cierto que se ha leído este ensayo como una discusión particular con las posturas trascendentales de Husserl, intérpretes como Sylvie Le Bon-de Beauvoir (hija adoptiva de Simone de Beauvoir, filósofa y editora de la edición de 1965 del ensayo para la editorial Vrin) y Vincent de Coorebyter (autor de una monumental obra dedicada al ensayo, *Sartre face à la phénoménologie* y de una edición crítica de la obra publicada en Vrin en 2003) sostienen, de modo certero, que esta pequeña obra escrita en 1934, durante el período berlines de Sartre, contiene el germe de la ontología sartriana de *L'Être et le Néant*. Incluso, gran parte de *La transcendence de l'Ego* es retomada en la sección sobre temporalidad y reflexión en *L'Être et le Néant*, manifestando la continuidad en el pensamiento de ciertas problemáticas e ideas (intencionalidad, libertad y contingencia son tres constantes del pensamiento sartriano), y también un cambio notable y muy importante en la consideración de la constitución del ego y la refutación del solipsismo que abordaré de modo específico en el capítulo cinco.

Mi propósito en este segundo capítulo es mostrar la génesis del método ontofenomenológico existencial, a la par del despliegue de la noción de subjetividad que comienza a elaborar Sartre en este ensayo. Como ya he establecido, considero que, ateniéndonos al desarrollo sartriano de la noción de subjetividad, podemos desvelar de modo más específico y sistemático el método característico de su discurrir filosófico. Es interesante notar que este ensayo fue leído retrospectivamente como una señal de la llamada “muerte del sujeto”, característica de la filosofía francesa de las décadas de los años ‘60 y ‘70. No obstante, cabe agregar que Sartre es asimismo reprochado por esta generación de filósofos y filósofas por haber construido una filosofía subjetivista. ¿Cómo es posible que ambas consideraciones hayan sido sostenidas al mismo tiempo? Justamente uno de mis objetivos en esta tesis es mostrar la complejidad de la noción de subjetividad en Sartre, la cual abre la puerta a sostener interpretaciones dispares y hasta contradictorias.

El capítulo sigue el curso del ensayo *La transcendence de l'Ego*, por lo cual gran parte de este está compuesto por una reconstrucción de las tesis y argumentaciones más relevantes de la obra. En primer lugar, expongo la crítica a lo que Sartre denomina la “teoría de la presencia formal del yo”, una crítica a la teoría kantiana, al neokantismo y al Husserl de *Ideen I* y *Cartesianische Meditationen*, esto es, a la fenomenología trascendental. Para poder comprender cabalmente esta crítica, y la posterior teoría sartriana del ego como un objeto trascendente, me detengo a explicar qué significa el giro trascendental en la fenomenología de Husserl, haciendo hincapié en la tematización del ego en *Logische Untersuchungen* y en *Ideen I*. En segundo lugar, analizo la argumentación sartriana que postula la idea de un *cogito* prerreflexivo y despersonalizado como la esfera más originaria de la subjetividad humana, y en concordancia con esta temática, abordo el problema de la reflexión en lo referente a sus derechos epistémicos y función metodológica. En tercer lugar, reconstruyo la teoría de la constitución del ego volviendo, nuevamente, sobre las funciones de la reflexión. En cuarto lugar, expongo qué significa la liberación del campo trascendental a

partir de la consideración del ego como un objeto relativo a la conciencia y me detengo a tematizar la importante noción de reflexión pura o reflexión purificante. Finalmente, sintetizo los avances en la comprensión de la subjetividad y el método fenomenológico en Sartre a partir de este estudio pormenorizado de *La transcendance de l'Ego*.

4. Teoría de la presencia formal del yo

El propósito de la sección A de la primera parte de *La transcendance de l'Ego* es demostrar que el ego no habita formalmente la conciencia. Para ello, Sartre analizará, de modo no demasiado minucioso, tesis kantianas y husserlianás. Veamos, en primer lugar, el caso de Kant. ¿Por qué Kant? Porque Sartre desea retomar a Kant para poder probar un punto —la desustancialización del cogito— y saltar los desarrollos de la tradición neokantiana que van en contra de la tesis del ensayo. Sartre da comienzo a su análisis concediendo a Kant que “el yo pienso debe poder acompañar a todas nuestras representaciones” („*Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können*”), famosa tesis del parágrafo 16 de la *Kritik der reinen Vernunft*, pero inmediatamente realiza la siguiente pregunta: “¿se puede concluir de ello que *de hecho* el yo habite en todos nuestros estados de conciencia?”. La respuesta de acuerdo con Sartre es negativa y lo fundamenta a partir de su lectura de la *Kritik der reinen Vernunft*: el problema de la *Crítica* dice Sartre, es un problema de derecho: “¿cuáles son las condiciones de posibilidad de la experiencia?” y, por lo tanto, Kant no afirma nada sobre la existencia de hecho del “yo pienso”. Esto nos quiere decir, de acuerdo con Sartre, que Kant mismo ya había estipulado que existen momentos de la conciencia sin un yo que las陪伴e[24]:

Como el problema de la crítica es un problema de derecho, Kant no afirma nada sobre la existencia de hecho del Yo Pienso. Por el contrario, parece haber visto muy bien que había momentos de conciencia sin “Yo”, puesto que dice: “debe poder acompañar”. Se trata, en efecto, de determinar las

condiciones de posibilidad de la experiencia. Una de estas condiciones es que yo pueda considerar siempre como *míos* mi percepción o mi pensamiento; y eso es todo (Sartre, 2003: 32).

Kant no se habría preocupado por cómo se constituye de hecho la conciencia empírica, por lo cual realizar el yo trascendental, volverlo parte intrínseca de cada una de nuestras conciencias (o vivencias) es salir del plano de derecho desde el que Kant mismo habla. La convicción sartriana es que el discurso filosófico de la *Crítica* responde a una cuestión puramente epistemológica. De allí surge el reproche que Sartre le realiza al neokantismo[25]:

La desustancialización del cogito es traicionada cuando se hipostasia la apercepción kantiana, simple estructura a priori del conocimiento en general, sujeto trascendental de los pensamientos = X que se hurta a la intuición para ser deducida de modo indirecto, no como objeto de la experiencia, sino como condición formal de la experiencia (Coorebyter, 2000: 179).

Concedida a Kant la cuestión de derecho en lo que respecta al “yo pienso”, Sartre se hace una serie de preguntas que lo llevan a analizar la cuestión de hecho del “yo pienso”:

1. El yo pienso debe poder acompañar a todas nuestras representaciones, ¿pero las acompaña de hecho?
2. Si cierta representación pasa de un estado A –no acompañada por el “yo pienso”– a un estado B –acompañada por el “yo pienso”– ¿se sigue de ello una modificación en su estructura o permanece ella sin cambios fundamentales?
3. El “yo pienso” debe poder acompañar a todas nuestras representaciones, ¿esto significa que la unidad de nuestras representaciones se halla, directa o indirectamente, realizada por el “yo pienso”? ¿O bien las representaciones de una conciencia deben estar unidas y articuladas en tal forma que un “yo pienso” corroborador quepa siempre respecto de ellas?

En estas preguntas se expresan tres temas fundamentales del desarrollo del ensayo: la existencia de una conciencia no egológica, la función y los derechos epistémicos de la reflexión y la unidad de la conciencia. Estos tres temas son lo que cimientan la tesis de que el ego es trascendente y no trascendental.

La problemática de rigor es la del ser de esa subjetividad trascendental, y Sartre considera que el criticismo kantiano ya no puede dar cuenta de esta problemática de modo satisfactorio, puesto que se enfrenta a un dilema irresoluble: o bien somos fieles a la letra de Kant y, entonces, no podemos plantearnos la pregunta por la existencia de hecho del ego trascendental, o bien nos hacemos la pregunta por la existencia fáctica del yo, y debemos, así, salir del campo del pensamiento del formalismo criticista (Cfr. Flajoliet, 2008: 599-600). Sartre recurre, entonces, a la fenomenología de Husserl. Aquí es interesante sistematizar cómo es que Sartre presenta la corriente fenomenológica, en tanto representa la posibilidad de una exploración directa e intuitiva de la conciencia^[26]. La fenomenología es caracterizada como un estudio científico y no crítico de la conciencia, es una ciencia descriptiva que plantea problemas de hecho^[27]. Su procedimiento es la intuición, la cual nos pone en presencia de la cosa. Para la fenomenología, entonces, el problema del ser de la subjetividad trascendental, o bien, el problema de la relación entre el ego y la conciencia es un problema existencial: en lugar de considerar un sujeto = X vacía como soporte de las condiciones formales del conocimiento, la fenomenología presenta una descripción de una conciencia concreta dada a la intuición:

La conciencia trascendental de Kant es hallada y captada por Husserl gracias a la epojé. Pero esta conciencia ya no es un conjunto de condiciones lógicas: es un hecho absoluto. Tampoco es ya una hipóstasis del derecho, un inconsciente que flota entre lo real y lo ideal. Es una conciencia real accesible a cada uno de nosotros, una vez que efectuamos la “reducción” (Sartre, 2003: 35).

Sartre concede de inmediato a Husserl la existencia de la conciencia constituyente, haciendo explícito el hecho de que todavía en *La transcendance de l'Ego* permanece dentro de las coordenadas de la filosofía trascendental husserliana, aunque con un quiebre fundamental con respecto a los anteriores ensayos: el yo trascendental no es estructura de la conciencia absoluta. Lo que

propone Sartre es una descripción de la conciencia que evidencie que ella no posee una estructura egológica. Las consecuencias de esta tesis serían las siguientes:

1. El campo trascendental se vuelve impersonal o prepersonal (sin ego).
2. El único ego que existe es el ego psicofísico (que habita en el mundo).
3. El “yo pienso” (ego) puede acompañar a nuestras representaciones porque comparece sobre un fondo de unidad previa que, además, lo hace posible.
4. Se abre la pregunta por la conciencia impersonal: ¿es necesario que la conciencia, para existir, sea egológica?

Para poder comprender la argumentación que comienza a partir de estas importantes consecuencias, es necesario reparar en lo que se conoce como el “giro trascendental” en la fenomenología husseriana, en tanto la motivación para la escritura de *La transcendance de l'Ego* es la postulación del ego trascendental en *Ideen I*. Este giro se puede localizar en el pasaje entre la publicación de *Logische Untersuchungen* en 1900/01 y la publicación de *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I* en 1916. Me adentraré brevemente en este giro para que comencemos a visualizar la problemática que releva Sartre.

4.1. El ego empírico frente al ego trascendental

El proyecto filosófico de Husserl pugnaba porque la filosofía cumplimentara su ideal de ciencia rigurosa. El ideal de ciencia rigurosa para la filosofía, sin embargo, no tiene el mismo sentido que en el caso de las ciencias como la física o la matemática. La fenomenología no se presentará como un modo de producción de teorías inductivas para explicar fenómenos, o de extracción de conclusiones deductivas a partir de su estudio. La fenomenología se presentará como una ciencia eminentemente descriptiva. El fenomenólogo moravo desarrolló y plasmó de modo sistemático esta empresa en su artículo de 1911 para la revista *Logos* que se denomina, justamente, *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Allí establece que “desde sus inicios, la filosofía ha pretendido ser

ciencia rigurosa: la ciencia que satisfaga las necesidades teóricas supremas y haga posible, en sentido ético-religioso, una vida regulada por las normas racionales puras." (Husserl, 2009: 7) Sin embargo, sostiene que en ninguna época la filosofía ha alcanzado, de hecho, esta meta:

La filosofía, pues, no logra configurarse como efectiva ciencia; cuando, por sus miras históricas, ella es la ciencia suprema, la más rigurosa de todas, la que representa la inajenable pretensión humana al conocimiento puro y absoluto (y al valorar y el querer puros y absolutos, que le son inseparables). Aquella cuya vocación es ser maestra en la obra eterna de la humanidad no consigue enseñar nada: no lo consigue de manera objetivamente válida (Husserl, 2009: 8).

Retrospectivamente, sabemos que, hacia el final de su vida, Husserl escribía que éste era un sueño ya terminado para la filosofía, no porque él hubiera renunciado a la idea de su posibilidad, sino porque la práctica misma de la filosofía ya no estaba orientada hacia ese fin[28]. De todos modos, debemos acceder a una hermenéutica de sus textos tempranos bajo la luz de este ideal.

En *Logische Untersuchungen*, Husserl busca proveer una nueva fundamentación para la lógica pura y la epistemología en general, y determinar las condiciones de posibilidad del conocimiento en particular. Husserl analiza la posibilidad del conocimiento a través de una vía negativa y una vía positiva. La vía negativa consiste en una crítica a la capacidad del psicologismo de dar cuenta del tópico en cuestión; mientras que la vía positiva despliega algunas condiciones necesarias si es que el conocimiento ha de ser posible. En el primer tomo del libro, que data de 1900, "Prolegómenos a una lógica pura", se elabora el estado de la cuestión sobre el cual trabajará Husserl. Su desafío allí consiste en demostrar que los objetos ideales no pueden ser reducidos a las leyes psicológicas del pensamiento, esto es, Husserl busca probar que el conocimiento objetivo y científico presupone idealidad. No obstante, aun cuando es imposible reconciliar la objetividad científica con una

fundamentación psicológica de la lógica, todavía nos confrontamos con la aparente paradoja de que las verdades objetivas son conocidas en actos subjetivos de conocimiento. Esta relación entre idealidad objetiva y acto subjetivo debe ser investigada y clarificada para poder dar cuenta de la posibilidad del conocimiento:

La personal exploración de Husserl pretende descubrir el continente de los objetos necesarios, de aquellos seres que no pueden ser de otro modo, seres que están regidos por leyes unívocas entre sí y con la conciencia pensante. Los primeros pasos de Husserl por el terreno de la lógica le harán creer que ha alcanzado ya su objetivo. Así parece indicarlo el tomo de los extensos *Prolegomena* que publica en 1900. Las seis investigaciones posteriores le conducirán a una realidad más lejana. El verdadero continente no es la lógica sino aquel otro mundo fenomenológico que se adivina en el horizonte de los primeros perfiles trazados en esas investigaciones (Borobia, 2001: 7).

El psicologismo puede ser superado sólo si es posible presentar una determinación alternativa del estatus de la lógica y la objetividad. Pero para hacer eso, es necesario prestar atención directamente a los objetos ideales en sí mismos. Esto requiere el retorno a las cosas mismas, para poder basar la investigación filosófica sólo en lo que es de hecho dado y dentro de los límites en los cuales es dado. Así establece el programa en el parágrafo 2 de la introducción a *Logische Untersuchungen*:

Queremos retroceder a las cosas mismas. Sobre intuiciones plenamente desenvueltas queremos llegar a la evidencia de que lo dado aquí, en abstracción actualmente llevada a cabo, es verdadera y realmente lo mentado por las significaciones de las palabras en la expresión de la ley; y, en el sentido de la práctica del conocimiento, queremos despertar en nosotros la disposición para mantener las significaciones en su inquebrantable identidad, mediante mediciones suficientemente repetidas sobre la intuición reproducible (o sobre la realización intuitiva de la abstracción) (Husserl, 1976: 218).

Para poder retornar a las cosas mismas, es necesario llevar adelante una investigación de la conciencia dado que *algo* sólo

aparece para una conciencia. Para poder clarificar el verdadero estatus de los principios lógicos ideales o de los objetos físicos reales debemos dirigirnos a la subjetividad que experimenta estos principios y objetos. Sólo así es posible comprender la relación entre el acto de conocer y el objeto de conocimiento. El resto de las investigaciones están dedicadas a entender la forma en que la vivencia de la verdad se da en el sujeto:

Solo una fenomenología pura, que no tenga nada de psicológica –puesto que la psicología es una ciencia de experiencia que estudia propiedades y estados psíquicos de realidades animales–, puede superar radicalmente el psicologismo. Sólo la fenomenología ofrece también en nuestra esfera todos los supuestos para una definitiva fijación de todas las distinciones fundamentales y de todas las intelecciones en lógica pura. Sólo la fenomenología disipa la ilusión que nos impulsa a convertir lo lógico objetivo en psicológico, ilusión que nace de fundamentos esenciales y que, por tanto, es al principio inevitable (Husserl, 1976: 183).

La fenomenología, en una definición muy general, es una descripción fiel de aquello que se nos aparece, tal como se nos aparece y en los límites en los que se nos aparece. Busca la descripción y el análisis estructural de la conciencia, oponiéndose a la búsqueda de una explicación de su origen causal en actividad cerebral o en cualquier otra instancia. La conciencia debe ser estudiada tal y como es experimentada y, consecuentemente, también los objetos dados a la conciencia deben ser estudiados tal y como son dados en la experiencia sin recurrir a interpretaciones metafísicas o biológicas. La fenomenología tiene como objeto de análisis a los fenómenos, entendidos como los objetos tal y como los experimentamos. Husserl definió formalmente a la fenomenología como el estudio de la esencia de la experiencia de la conciencia y especialmente la experiencia intencional.

El volumen que contiene las seis investigaciones lógicas, en conjunto con los “Prolegómenos”, fue publicado en 1901. Las primeras cuatro investigaciones tienen una estructura similar entre sí: una vía negativa de crítica de diferentes posiciones sobre el tema

al que se dedica la investigación y una segunda parte propositiva. Las últimas dos investigaciones, V y VI, son enteramente propositivas y se nutren de los hallazgos de las primeras cuatro investigaciones. Aquí nos interesa especialmente la V investigación lógica y, más específicamente, las elaboraciones condensadas en los primeros 8 párrafos incluidos en el capítulo 1 “La conciencia como consistencia fenomenológica del yo y la conciencia como percepción interna”.

En el primer párrafo, “Multivocidad del término de conciencia”, Husserl nos presenta tres modos distintos de comprender la conciencia:

1. La conciencia como la total consistencia fenomenológica real del yo empírico [*gesamte reelle phänomenologische Bestand des empirischen Ich*], como el entrelazamiento de las vivencias psíquicas en la unidad de su curso [*Verwebung der psychischen Erlebnisse in der Einheit des Erlebnisstroms*].
2. La conciencia como percepción interna de las vivencias psíquicas propias [*inneres Gewahrwerden von eigenen psychischen Erlebnissen*].
3. La conciencia como nombre colectivo [*zusammenfassende Bezeichnung*] para toda clase de “actos psíquicos” o “vivencias intencionales”.

Estos tres modos representan, entonces, a la conciencia como *unidad*, a la conciencia como *percepción interna* y a la conciencia como *plexo de vivencias*. De acuerdo con la interpretación de Dan Zahavi, aquí se encuentran diferenciados tres temas centrales del estudio de la conciencia: “la naturaleza del flujo de la conciencia, la naturaleza de la autoconciencia y la naturaleza de la intencionalidad” (Zahavi, 2002: 52). Me concentraré en los primeros dos sentidos que nos servirán para entender por qué Sartre retoma estas definiciones husserlianinas en *La transcendence de l'Ego* y critica con severidad el ulterior giro trascendental.

El sentido de unidad de la conciencia, el primero de ellos, se refiere a que las vivencias no se dan de modo aislado, sino que se donan de un modo unitario dentro de un algo idéntico que tiene vivencias. *Tener vivencias* implica la idea de que “ciertos contenidos son componentes en una unidad de conciencia, en la corriente

fenomenológicamente unitaria de la conciencia, de un yo empírico” (Husserl, 1976: 479). Aquí Husserl entrelaza la noción de conciencia con la de *yo empírico* y sostiene que este yo empírico es un todo real compuesto de múltiples partes cada una de las cuales es vivenciada. Inmediatamente sostiene que “*lo que vive el yo o la conciencia es justamente su vivencia*” (Husserl, 1976: 479). Aquí Husserl está tomando por sinónimo el yo empírico y la conciencia. En el parágrafo anterior, Husserl había establecido otros modos de denominar a esta entidad “(...) *sujeto fenoménico*, al yo, como *persona empírica*” (Husserl, 1976: 478). En el parágrafo tres se caracteriza, a su vez, a la corriente de la conciencia como “*yo fenomenológico*”. Con lo cual, a partir de esta primera definición, tenemos una red de parentesco entre los siguientes términos: conciencia, subjetividad fenoménica, yo, yo fenomenológico, yo empírico, persona empírica. De todos modos, se debe insistir en que, a pesar de que utilice la noción de “yo” como un modo de nombrar la conciencia, “su análisis de la naturaleza del flujo de la conciencia es básicamente una defensa de algo que podría llamarse una teoría no egológica de la conciencia” (Zahavi, 2002: 52).

¿Qué es lo que dice específicamente acerca del yo? “El yo en el sentido habitual es un objeto empírico; lo es el yo propio como lo es el extraño; y lo es todo yo como cualquier cosa física, una casa o un árbol, etc.” (Husserl, 1976: 480). Husserl sostiene que, si queremos mantenernos alejados de las ficciones, debemos entender el yo como un objeto individual que, como todo objeto, “no tiene fenoménicamente otra unidad que la que le es dada por las cualidades fenoménicas reunidas y se funda en el contenido propio de éstas” (Husserl, 1976: 480). Ahora bien, este yo, fenomenológicamente reducido —es decir, reducido a su contenido fenoménico— no es, de acuerdo con Husserl, “nada peculiar que flote sobre las múltiples vivencias” (Husserl, 1976: 480), sino que el yo es simplemente idéntico a la unidad sintética de las vivencias. Esto es, el yo fenomenológico es la conciencia entendida como unidad y nada más que eso, no es su sustrato ni nada subyacente a las vivencias. Aquí Husserl está explícitamente descartando la

posibilidad de un yo trascendental. En la nota 5 que finaliza el párrafo citado, y añadida en la publicación de la segunda edición, deja constancia de que, para esta segunda publicación de la obra, ya no mantenía la misma visión en torno a la inexistencia de un yo trascendental, lo cual da pie al giro trascendental que desemboca en la publicación de *Ideen*. Más allá de esta nota al pie, no existe, para el Husserl de las *Logische Untersuchungen*, la idea de un yo que no puede ser aprehendido. Más adelante en el capítulo, en el parágrafo 8 “El yo puro y el ser consciente”, Husserl sentencia:

Ahora bien, he de confesar que no logro encontrar de ninguna manera ese yo primitivo, centro necesario de referencia. Lo único que soy capaz de notar o de percibir es el yo empírico y su referencia empírica a aquellas vivencias propias o a aquellos objetos externos, que en el momento dado se han tornado para él justamente objetos de “atención” especial, quedando “fuera” y “dentro” muchas otras cosas que carecen de esta referencia al yo (Husserl, 1976: 485).

En una nueva nota agregada en la segunda edición a este párrafo citado, Husserl afirma nuevamente que ya hubo aprendido a encontrar el yo puro, esto es, el yo trascendental. Pero, para sintetizar, en este período que estamos analizando Husserl reconoce sólo dos usos específicos del término “yo”: como persona empírica, en tanto un objeto que está en relación con otros objetos, o como yo fenoménico, en tanto flujo de las vivencias, esto es, como la simple unidad de las experiencias en su totalidad[29].

Ahora bien, ¿cómo podemos saber que hay algo así como un flujo de conciencia? La conciencia como autopercatación, el segundo sentido, refiere directamente a la autoconciencia y a la reflexión. La conciencia interna es descrita por Husserl como la percepción interna que acompaña las vivencias y está referida a ellas como sus objetos. La percepción interna puede ser, a diferencia de la percepción externa, *adecuada*: “no atribuye a sus objetos nada que no esté representado intuitivamente y dado realmente en la vivencia misma de la percepción” (Husserl, 1976: 481). Sólo la percepción interna puede ser adecuada, y por lo tanto evidente, pero no toda percepción interna es adecuada. Es

frecuente que la conciencia cometa errores en juicios tanto sobre lo exterior como sobre sí misma. Husserl da un paso importante aquí: sostiene que lo percibido adecuadamente constituye la dimensión originaria que emerge cuando se reduce el yo empírico. En otro sentido, la percepción interna objetiva la unidad de las vivencias constituyendo ese yo fenomenológico que emergió del primer sentido de conciencia analizado y que constituye, a su vez, el yo empírico.

Este segundo sentido de conciencia que analiza Husserl es anterior al primero en términos metodológicos: "al expandir el foco de una experiencia singular que es dada téticamente en la reflexión hacia el total de las experiencias que son retenidas en la retención y pueden ser rememoradas en recolección, es que podemos eventualmente alcanzar la noción de un flujo de conciencia y de la totalidad de las experiencias" (Zahavi, 2002: 55). Algunos y algunas comentaristas sostienen que Husserl defiende, en este segundo sentido de conciencia, una teoría reflexiva de la autoconciencia que surge en diálogo con la teoría de Brentano. En *Psychologie vom empirischen Standpunkt* Brentano introduce la famosa distinción entre los fenómenos físicos y los fenómenos psíquicos recurriendo a la idea de intencionalidad:

Todo fenómeno psíquico está caracterizado por lo que los escolásticos de la Edad Media han llamado la inexistencia intencional (o mental) de un objeto, y que nosotros llamaríamos, si bien con expresiones no enteramente inequívocas, la referencia a un contenido, la dirección hacia un objeto (por el cual no hay que entender aquí una realidad), o la objetividad inmanente. Todo fenómeno psíquico contiene en sí algo como su objeto, si bien no todos del mismo modo. En la representación hay algo representado; en el juicio hay algo admitido o rechazado; en el amor, amado; en el odio, odiado; en el apetito, apetecido, etc. (Brentano, 1935: 81-82).

Pero además de caracterizarse por la intencionalidad, los fenómenos psíquicos se caracterizan por ser conscientes de sí mismos. De acuerdo con Brentano, los fenómenos psíquicos se caracterizan por tener dos tipos de objetos: un objeto primario, el

objeto intencional tematizado, y un objeto secundario que es el acto mismo. Cabe destacar que no se refiere a dos tipos de actos distintos (acto perceptivo y acto reflexivo), sino a la estructura de un mismo acto psíquico que se desdobra sólo a razón de un análisis conceptual. Husserl, sin embargo, hacia el final del parágrafo 5 de la quinta investigación lógica, sostiene que, si bien los dos sentidos de conciencia que expuso mantienen estrecha relación con la teoría de Brentano, no considera que exista evidencia fenomenológica para sostener la existencia de una percepción interna continua y constante:

Recordemos el regreso infinito que se produce por la circunstancia de que la percepción interna es también ella misma una vivencia, o sea, necesita una nueva percepción a la cual es aplicable lo mismo, etc.; regreso que Brentano trató de evitar con la distinción entre dirección primaria y secundaria de la percepción. Como nuestro interés se dirige aquí a los hechos fenomenológicos puros, habremos de dejar aparte teorías de esta índole, mientras no quepa demostrar fenomenológicamente la necesidad de admitir una acción continua de la percepción interna (Husserl, 1976: 482).

Para Husserl, por lo tanto, la percepción interna no está siempre presente, sino que sólo acompaña nuestras vivencias cuando dirigimos la atención hacia ellas. Para algunos autores, esto implica que Husserl defiende claramente una concepción reflexiva de la autoconciencia en tanto la concibe como dos actos separados, de los cuales uno toma al otro como objeto (Cfr. Tugendhat, 1979: 52-53), quedando preso de una modelo de autoconciencia basado en la direccionalidad hacia el objeto por tomar a la intencionalidad como paradigma de todo tipo de conciencia (Cfr. Gloy, 1998: 296). Zahavi, por el contrario, considera que hay suficiente evidencia en las *Logische Untersuchungen* para sostener que Husserl tenía en cuenta un modo de autoconciencia no reflexivo y, más aún, prerreflexivo:

La tematización husseriana de la conciencia interna en la 5ta Investigación no debería hacernos pasar por alto que en otros lugares de las *Logische Untersuchungen*, Husserl utiliza la relevante distinción entre percibir

(*Wahrnehmen*) y vivenciar (*Erleben*): previamente a la reflexión el objeto perceptivo es percibido, pero el acto intencional es vivenciado (*erlebt*) (Zahavi, 2002: 58).

Husserl distingue entre dos modos de autodonación de la experiencia: uno reflexivo y uno prerreflexivo, y lo que sostiene en la V investigación lógica es, simplemente, que la reflexión no acompaña todo momento de nuestra vida de conciencia. De acuerdo con los comentarios que Sartre realiza en *La transcendence de l'Ego*, podemos inferir que el filósofo francés sostenía la misma interpretación que Zahavi, tema que se abordará en este capítulo, rescatando la concepción no egológica de la conciencia y una concepción no objetivante, *i.e.*, no reflexiva de la autoconciencia. Este modelo de comprensión de la conciencia y la egología es posteriormente abandonado por Husserl, algo que ya hemos visto anunciado en sus notas al pie de la segunda edición.

En 1913 Husserl publica en el *Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung* el primer tomo de *Ideen*. El fenomenólogo moravo buscaba poder resolver algunos problemas legados de las *Logische Untersuchungen*, en particular la relación entre el sujeto y el mundo en base al abandono de una concepción realista de la ontología. La publicación de este volumen es considerada el inicio del período trascendental husserliano (Cfr. San Martín, 2015: 75). El giro trascendental husserliano surge de la misma exigencia de volver a las cosas mismas, esto es, de basar nuestras teorías en aquello que se manifiesta en sí mismo y efectivamente aparece:

Descartes había liberado a la filosofía de su fascinación con el mundo externo y trascendente, y la orientó hacia un análisis de la experiencia del mundo. En esto Husserl fue su discípulo. Su filosofía no es una filosofía del “más allá” sino del “más abajo”, un retorno a los *fundamentos*, a las “cosas mismas” tal y como son presentadas a la conciencia en la intuición inmediata. Husserl llamó a su filosofía una *arqueología* de la experiencia humana, una búsqueda de los fundamentos últimos y constitutivos de la experiencia del mundo y como el mundo de la conciencia humana (Edie, 1964: 55).

La pregunta de la fenomenología trascendental es: ¿cuáles son las condiciones de posibilidad de la aparición, o de la donación del fenómeno? El fenómeno es entendido como la manifestación de la cosa misma y, por ende, la fenomenología es una reflexión filosófica sobre el modo en el que estas cosas se muestran, se donan, y sobre las condiciones de posibilidad de esta donación.

Desde sus análisis previos al giro trascendental, Husserl pone el foco sobre un grupo de vivencias caracterizadas por ser “conciencia de algo”, esto es, caracterizadas por una direccionalidad hacia un objeto. Esta particularidad es conocida como intencionalidad. Uno no sólo percibe, ama, teme o juzga, sino que uno percibe algo, ama a alguien, teme algo o juzga un estado de cosas. La intencionalidad es una propiedad esencial de la conciencia. ¿Qué implica propiamente intencionar algo? Intencionar es dar sentido, es decir, interpretar un contenido (*hyle*) mediante una operación de la conciencia (*noesis*), de lo cual emerge un objeto que no se identifica ya con ese contenido, sino que se constituye como el correlato del acto que los ha interpretado (*nóema*). Este es el descubrimiento de la correlación a partir de la cual toda variación en el modo de darse de un objeto responde a una manera diferente en que el sujeto se orienta a él. Ahora bien, la búsqueda de las condiciones de posibilidad de la donación del fenómeno es un llamado a profundizar el análisis de esta correlación noético-noemática planteando, como elemento novedoso dentro del esquema, la existencia de un yo trascendental, o un yo puro, sujeto de todas las operaciones dadoras de sentido, como contrapolo del mundo, justamente ese yo que había rechazado en los párrafos que hemos analizado de la V investigación lógica:

Entre las peculiaridades esenciales y universales del dominio trascendentalmente purificado de las vivencias compete en verdad un primer lugar a la referencia de toda vivencia al yo “puro”. Todo “cogito”, todo acto en un sentido señalado, se caracteriza por ser un acto del yo, “procede del yo”, que “vive” en él “actualmente”. Ya hemos hablado de ello y vamos a recordar en pocas palabras lo antes expuesto (Husserl, 1949: 189).

El descubrimiento de este sujeto trascendental requiere de una operación que debe darse en el análisis: la *epojé* y su consecuente reducción fenomenológica. Husserl sostiene que es imposible llevar a cabo una investigación con la radicalidad requerida si uno presupone y acepta las afirmaciones metafísicas y epistemológicas que caracterizan nuestra vida diaria y que son implícitamente aceptadas por las ciencias. La afirmación metafísica fundamental a la que se refiere Husserl es la recogida bajo la denominación de “actitud natural” y que sostiene la existencia de una realidad independiente de la experiencia subjetiva:

La “realidad” la encuentro —es lo que quiere decir ya la palabra— como estando ahí delante y la tomo tal como se me da, también como estando ahí. Ningún dudar de datos del mundo natural, ni ningún rechazarlos, altera en nada la tesis general de la actitud natural. “El” mundo está siempre ahí como realidad; a lo sumo, es aquí o ahí “distinto” de lo que presumía yo; tal o cual cosa debe ser borrada de él, por decirlo así, a título de “apariencia”, “alucinación”, etc., de él, que es siempre —en el sentido de la tesis general— un mundo que está ahí (Husserl, 1949: 69).

Si nuestra investigación tiene que hacer foco en la donación o manifestación de la realidad, esto es, en el modo en el que la realidad nos es dada en la experiencia, será necesario prescindir de esta tesis de la actitud natural.

La región que la fenomenología debe investigar no resulta inmediatamente accesible en la actitud natural. Husserl propondrá una metodología de acceso al campo trascendental en el que se desarrollará la investigación fenomenológica: la *epojé*, término que utiliza para denominar a la suspensión de la tesis de la actitud natural. En ella ponemos entre paréntesis, suspendemos o desconectamos la creencia en la existencia independiente del mundo o de la realidad generando, así, un cambio hacia la actitud fenomenológico-trascendental:

Ponemos fuera de juego la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural. Colocamos entre paréntesis todas y cada una de las cosas abarcadas en sentido óntico por esa tesis, así, pues, este mundo natural entero, que está

constantemente "para nosotros ahí delante", y que seguirá esténdolo permanentemente, como "realidad" de que tenemos conciencia, aunque nos dé por colocarlo entre paréntesis (Husserl, 1949: 73).

Lo que se habilita entonces es lo que Husserl denomina la reducción fenomenológico-trascendental a partir de la cual se tematiza finalmente la correlación entre la subjetividad y el mundo. "Reducción" porque nuestro análisis nos lleva desde la esfera natural (la tesis de la actitud natural) hacia su fundamento trascendental: hay una reducción hacia un estrato más originario. "Fenomenológica" porque es el tipo de análisis que estamos llevando a cabo, que no es empírico ni psicológico ni metafísico. "Trascendental" porque mediante este camino es como llegamos a descubrir la subjetividad trascendental como condición de posibilidad de la manifestación, la cual se encontraba "escondida" dentro de la actitud natural. La subjetividad es la condición de posibilidad de la manifestación de los fenómenos. Sin subjetividad no hay experiencia de la donación. A partir de la reducción fenomenológica no nos interesa más la existencia o inexistencia de los objetos de los que podamos tener experiencia, sino que la descripción redundará en el *sentido* de la experiencia de esos objetos.

Como conclusión, podemos tomar la sistematización que hace John Scanlon con respecto a los diferentes estadíos del pensamiento husserliano en relación al ego trascendental (Cfr. Scanlon, 1971), que nos permitirá comprender cómo se relaciona Sartre con esta temática:

1. Defensa de una concepción no egológica de la conciencia.
2. Defensa del ego como un principio formal de unificación.
3. Defensa de una conciencia trascendental egológica en tanto polo subjetivo permanente de la identidad.

Establecido este marco general de lo que significa el giro trascendental fenomenológico, pasemos a trabajar minuciosamente

las argumentaciones sartrianas en defensa de una concepción no egológica de la conciencia.

4.2. El ego como objeto para la conciencia

Sartre, pronunciándose explícitamente en contra del giro trascendental husseriano, y en vistas a defender la postura no egológica de la conciencia sostenida por Husserl en su primera postura, presenta la tesis de que el ego no es trascendental sino trascendente, buscando desarmar la segunda y la tercera posición de Husserl con respecto al ego trascendental. Antes de comenzar con la exposición de sus argumentos, me detendré a explicitar qué significan, para Sartre, “trascendental” y “trascendente”, tomando como guía el importante artículo “Sartre on the Transcendence of the Ego” de Phyllis Sutton Morris (Cfr. Sutton Morris, 1985). Para Kant, un objeto trascendente refiere a algo que está por fuera de nuestra posibilidad de experiencia, mientras que la subjetividad trascendental, si bien tampoco puede ser objeto de nuestra experiencia, es la condición necesaria de toda experiencia posible. Sartre, por su parte, no utiliza el término “trascendental” en *La transcendance de l'ego* para referirse a un yo, sea o no experimentado, sino más bien para referirse a la conciencia constituyente, en tanto la conciencia es entendida como donadora de sentido. En lo que refiere al término “trascendente”, Sartre lo utiliza para referirse, en principio, a dos cuestiones distintas: por un lado, la conciencia es identificada con la trascendencia (y la intencionalidad es entendida como trascendencia), puesto que es capaz de ir más allá de lo dado, esto es, de la facticidad; por otro lado, “trascendente” se propone como lo opuesto a “inmanente”, y en este sentido, se delimita el campo vacío de la conciencia (inmanencia) de aquello que es *para* la conciencia (trascendencia), y es, en efecto, experimentado como objetividad intencional, a diferencia del sentido kantiano. Algunas confusiones terminológicas entre “trascendental” y “trascendente” según el uso kantiano o sartriano han dado lugar a interpretaciones erróneas, a partir de las cuales se leyó a Sartre en sentido kantiano,

entendiendo que por decir que el ego era un objeto trascendente, se lo consideraba por fuera de la experiencia (y así más cercano a la idea de un yo trascendental), y no como un objeto *para* la conciencia, que es la postura sartriana. Un tercer sentido del término trascendente, dependiente del segundo sentido, es el que se aplica a los objetos que son dados como excediendo temporalmente la experiencia presente, como el de las entidades ideales. Hechas estas aclaraciones terminológicas, que me servirán para poder disipar oscuridades conceptuales, podemos comenzar con la exposición argumentativa del ensayo.

Sartre da inicio a su ensayo preguntándose si acaso es necesario que la conciencia sea personal y, además, si esta idea es compatible con la definición que da Husserl de la conciencia. La respuesta a la primera pregunta es negativa: no es necesario que la conciencia sea personal. La necesidad del ego trascendental suele justificarse por la necesidad que la conciencia tiene de unidad e individualidad[30]. Pero la fenomenología nos muestra que no es necesario recurrir a este yo unificador, lo que nos lleva a la segunda respuesta: la conciencia personal no es compatible con la definición fenomenológica que da Husserl de la conciencia. La conciencia se define por la intencionalidad a partir de la cual la conciencia se trasciende a sí misma y se unifica en el objeto escapando de sí, en consonancia con lo visto en el artículo sobre la intencionalidad en Husserl. Veamos ahora los argumentos que utiliza para fundamentar esta concepción no egológica de la conciencia.

La fenomenología admite dos tipos de unidad de la conciencia. En primer lugar, una unidad entre los actos mismos, que se encuentran separados entre sí de modo temporal, pero a través de los cuales un mismo objeto se presenta. Esta unidad existe en relación con el objeto idéntico sobre el cual los actos se dirigen, y en ese sentido, todos esos actos se caracterizan como siendo conciencia de ese mismo objeto. Si creyéramos que el objeto es el contenido de una representación, entonces nos veríamos obligados a recurrir a un principio trascendental y subjetivo de unificación. Pero no es el caso de la conciencia entendida como intencionalidad, en tanto el

objeto es trascendente a las conciencias que lo captan, y es en él donde se encuentra la unidad de ellas. En segundo lugar, la conciencia se unifica a sí misma en la duración a través de un juego de intencionalidades transversales, que son retenciones concretas y reales de las conciencias pasadas[31].

Esta concepción de la conciencia y su relación con la temporalidad, Sartre la toma de las *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, editadas por Edith Stein y Martin Heidegger y publicadas en 1928, basadas en lecciones que Husserl dio en el semestre de invierno de 1904-1905 en Gotinga. En estas lecciones, Husserl se propone dar cuenta de la constitución del tiempo objetivo y de la temporalidad de la propia conciencia. Husserl releva la existencia de dos series de fluir temporal: un tiempo externo (el de los objetos trascendentes temporales) y un tiempo interno (el de las vivencias, que también son temporales). El flujo de la conciencia posee como constitutivo una proto impresión que tiene como correlato objetivo el momento temporal “ahora”, acompañado de retenciones orientadas al pasado (conservaciones intencionales del pasado) y protenciones orientadas al futuro que constituyen su horizonte temporal. Husserl ejemplifica con el caso de la percepción auditiva de una melodía. La percepción de cada una de las notas de la melodía está mediada por la retención de la nota inmediatamente anterior y por la anticipación de la que sigue:

A cada momento hay siempre un sonido (una fase sonora) en el punto de ahora. Pero los sonidos precedentes no se esfuman de la conciencia. Con la aprehensión del sonido que ahora aparece —que es como oír ahora— se funde el recuerdo primario de los sonidos que es como si acabaran de ser oídos y la expectativa (la protención) de los que aún quedan (Husserl, 2002: 57).

De no ser así, no se podría escuchar ninguna nota. Por lo tanto, el ahora no corresponde a un punto aislado en el tiempo, sino a un presente expandido en un horizonte temporal. Este fluir del tiempo mismo es lo que Husserl denomina “Conciencia absoluta

constituyente del tiempo". Esta conciencia absoluta constituye la totalidad de sus actos (y componentes no intencionales) de acuerdo a la estructura intencional que tiene la forma del flujo:

Su fase protoimpresional, a cada instante, marca el dato hilético puro que en ella se hace consciente su propia determinación temporal absoluta, y las fases intencionales subsiguientes siguen manteniendo este dato previo como pasado y más pasado en una cadena de hundimiento progresivo, pero conservando siempre, en la serie de modificaciones intencionales, su localización temporal absoluta. Ello es, justamente, lo que permite en posteriores actos de recuerdo (caracterizados aquí, junto a expectativas y evocaciones de lo presente como tipos de "re-presentación") esas objetividades sedimentadas en la conciencia pasada sean evocadas y reproducidas al tiempo que, con ellas, se reproducen sus propios objetos intencionales" (Abella, 2005: 150).

Esta estructuración temporal de la conciencia garantiza, al mismo tiempo, su unidad y su autoaparecer en tanto las retenciones no son sólo retenciones de los objetos intencionales, sino de retenciones pasadas. Este segundo modo de la intencionalidad (retenciones de retenciones) es aquel juego de intencionalidades del que hablaba Sartre unas líneas más arriba. Puesto que hay retención de retención, hay una autopercepción de la conciencia absoluta respecto de sí misma en lo que Husserl denomina la "intencionalidad longitudinal". Esta dimensión de la conciencia es entendida por Husserl como el centro mismo de la subjetividad trascendental anterior a toda reflexión, esto es, una subjetividad prerreflexiva sin intervención del yo puro: no hay necesidad para su postulación puesto que la conciencia se autoconstituye. Es por ello por lo que Sartre toma este texto temprano de Husserl como fuente de validación de su propia teoría.

Volviendo al ensayo sobre la trascendencia del ego, resta decir que Sartre deriva del análisis hecho hasta aquí las siguientes conclusiones.

1. La individualidad de la conciencia proviene de la misma naturaleza de la conciencia.

2. Ella no puede ser limitada más que por ella misma. Constituye una totalidad sintética e individual distinta de otras totalidades del mismo tipo (otras conciencias).
3. El Yo es una expresión (y no una condición) de esta incomunicabilidad e interioridad de las conciencias.
4. La concepción fenomenológica de la conciencia vuelve al yo trascendental superfluo.

Ahora bien, Sartre redobla la apuesta. El yo trascendental, dice Sartre, además de ser superfluo, es nocivo, es la muerte de la conciencia. ¿Por qué es nocivo? Porque concebir una conciencia como egológica es entenderla al modo de una mónada y el solipsismo se vuelve inevitable: “(...) si el yo es una estructura necesaria de la conciencia, este Yo opaco queda elevado de inmediato al rango de absoluto. Nos vemos ahora en presencia de una mónada. Tal es, por desgracia, la orientación del pensamiento nuevo de Husserl (véase las *Meditaciones cartesianas*)” (Sartre, 2003: 41). Por el contrario, Sartre se esfuerza por demostrar que la existencia de la conciencia es un absoluto no sustancial, en tanto la conciencia es conciencia no posicional[32] de sí misma (conciencia prerreflexiva) como conciencia de un objeto trascendente, esto es, que está por fuera de ella. A modo de resumen de esta primera parte crítica del ensayo, Beata Stawarska sostiene lo siguiente:

Sartre llevó a Kant a decir solamente que la vida mental tiene una unidad ininterrumpida en la medida en que la cualidad de la ipseidad pertenece a todos los actos conscientes –una posición a la cual Sartre adscribe sin vacilación, ya que adoptó esta idea cartesiana (y kantiana) de que la conciencia puede, por principio, identificar toda su vida como perteneciente a ella. Sin embargo, un ego trascendental realmente existente, como el postulado por Husserl, no facilita esta autoidentificación, sino que, más bien, la haría imposible (Stawarska, 2002: 98).

Sartre se mantiene fiel al cartesianismo: “la abrupta afirmación de la individualidad de la conciencia será la marca de una fidelidad indiscutida a Descartes” (Coorebyter, 2000: 225), y el ego trascendental husserliano amenaza esa posibilidad de

individuación a la vez que supone la amenaza del solipsismo. La conciencia no posicional de sí como conciencia de objeto supone que la prerreflexividad es condición de la intencionalidad a la vez que la intencionalidad es la condición de la prerreflexividad, no existe un término sin el otro, no son dos actos separables ni dos partes de un proceso temporal o lógico, sino que entre los dos constituyen una misma unidad existencial, ese absoluto no sustancial que es la conciencia. Si introducimos un Yo en la conciencia, destruimos su definición como absoluto no sustancial y su espontaneidad: “todos los resultados de la fenomenología amenazan ruina si el Yo no es, del mismo modo que el mundo, un existente relativo, o sea, un objeto *para la conciencia*” (Sartre, 2003: 42). Esta tematización de la conciencia como absoluto no sustancial, prepersonal y prerreflexiva es la signatura distintiva de la filosofía sartriana. Veamos ahora cómo se funda fenomenológicamente esta dimensión prerreflexiva de la conciencia.

5. El cogito como conciencia reflexiva

El propósito de Sartre en la sección B de esta primera parte de *La transcendence de l'Ego*, es mostrar que la conciencia no es egológica. De esta demostración surgirá, asimismo, y por primera vez dentro de su producción temprana, una tematización de los problemas de la reflexión y el dominio de la certeza. Sartre va a mostrar, mediante un análisis del *cogito* cartesiano, que hay un estrato más originario que este *cogito* reflexivo: el *cogito* prerreflexivo. El *cogito* cartesiano es, indudablemente para Sartre, un *cogito* personal: en el yo pienso hay, efectivamente, un yo que piensa: “todos los autores que han descrito el *Cogito* lo han presentado como una operación reflexiva, o sea como una operación de segundo grado. Este *Cogito* está efectuado por una conciencia *dirigida sobre la conciencia*, que toma a la conciencia como objeto” (Sartre, 2003: 44).

Inmediatamente, Sartre analiza la estructura de este *cogito* cartesiano que es reflexivo y personal. La certeza del *cogito*,

concede, es una certeza absoluta en la medida en que entre la conciencia reflexionante [*réfléchissante*] y la conciencia reflejada [*réfléchie*] hay una unidad indisoluble: son la misma conciencia. Ahora bien, este tipo de operación reflexiva no deja de ser una síntesis de dos conciencias, una de las cuales toma a la otra como su objeto intencional. La conciencia reflexionante vuelve hacia un acto de conciencia previo para tomarlo como objeto intencional: se trata de la aprehensión de un acto A por parte de un acto B que lo toma como objeto de su intención. La pregunta relevante que surge es ¿acaso la conciencia reflexionante también se toma a sí misma como objeto en la realización del *cogito*? La respuesta es negativa.

Lo que intentará mostrar Sartre, como ya he dicho, es que existe una dimensión más originaria que la del *cogito* reflexivo. Esto se hace evidente en el caso de la reflexión, en tanto que la conciencia que reflexiona (acto B), y afirma algo de la conciencia reflejada (acto A), es en sí misma autoconsciente, pero no de modo reflexivo, *i.e.*, objetivante. Esto es, el acto B no es tomado por un tercer acto como objeto de intención para que pueda ser autoconsciente, si no existiría una regresión al infinito, porque el tercer acto precisaría de un cuarto acto y así *ad nauseam*. El acto B es prerreflexivamente consciente de sí mismo y “no se convierte en posicional más que al apuntar a la conciencia reflejada, la cual, por su parte, no era conciencia posicional de sí antes de ser reflejada” (Sartre, 2003: 44). De este modo, dice Sartre, por ejemplo, la conciencia que está efectuando el *cogito*, la conciencia que se vuelve sobre sí y dice “Yo pienso”, no es, precisamente, la conciencia que piensa: “toda conciencia reflexionante es irrefleja [*irréfléchie*] en sí misma, y hace falta un nuevo acto, de tercer grado, para ponerla” (Sartre, 2003: 45).

Sartre se realiza una pregunta fundamental: ¿No será el acto reflexivo [*réflexif*] el que haría nacer el mí mismo [*Moi*] en la conciencia reflejada? Si cada vez que captamos el pensamiento, sea por intuición inmediata (como el *cogito* cartesiano) o por rememoración, captamos un yo, este yo se da “como trascendiendo este pensamiento y todos los demás pensamientos posibles”

(Sartre, 2003: 43). Pareciera, entonces, que no hay modo de captar una conciencia que esté desprovista de un yo. Sin embargo, el análisis que hizo del cogito cartesiano nos mostró que si la conciencia que dice “Yo pienso” no es la conciencia que, de hecho, está pensando, hay una estructura ahí que debe ser desvelada. Es, en efecto, la reflexión la que hace surgir al Yo en esa conciencia sobre la cual reflexiona:

Husserl es el primero en reconocer que un pensamiento irreflejo sufre una modificación radical al volverse reflejo. Pero ¿hay que limitar esta modificación a una pérdida de “ingenuidad”? ¿No sería lo esencial del cambio la aparición del Yo? (Sartre, 2003: 46).

Sartre presenta una serie de argumentos para fundamentar la idea de que no hay un yo en la conciencia que aquí denomina “irreflexiva” como sinónimo de “prerreflexiva”. El primero, analiza si el yo surge cuando un pensamiento irreflexivo se convierte en reflexivo, estando ausente en el primero de ellos. Lo que logra con este argumento es condicionar la aparición del yo al acto reflexivo. Para verificarlo, Sartre recurre a la experiencia concreta.

Si bien toda experiencia reflexiva está siempre provista de un yo, toda conciencia irreflexiva podría no estarlo. La conciencia irreflexiva es conciencia no tética de sí misma, y deja un recuerdo no tético que se puede consultar. Para ello no es necesario poner a la conciencia como objeto de reflexión, sino enfocarse en los objetos, pero sin perder de vista la conciencia irreflexiva e inventariando su contenido de manera no posicional. Por ejemplo, estoy recostada en mi cama y recuerdo un paseo que di ayer por el Parque de Villa Domínico, ¿cuál es el objeto de mi recuerdo? El paisaje que en algún momento fue presente pero que ahora se me da en el modo de la rememoración. Ahora bien, lo que se revela también en este proceso es un “cierto espesor de conciencia irrefleja, ya que los objetos no han podido ser percibidos sino por esta conciencia, y siguen siéndole relativos” (Sartre, 2003: 46). No es necesario reflexionar sobre esa conciencia que se me revela como un cierto “espesor de conciencia irrefleja”, sino que más bien en

complicidad con ella se puede realizar un inventario de su contenido de forma no posicional. El resultado de este análisis arroja que mientras daba el paseo, ningún yo habitaba esa conciencia, simplemente no estaba presente allí, aun cuando la experiencia sea mía. Así, Sartre pretende constatar que mientras mi conciencia irreflexiva se posa en los objetos, tiene conciencia de ellos y conciencia no-posicional de sí misma, pero no hay un yo que la habite. Por tanto, no hay un yo en la conciencia irreflexiva.

Por el contrario, si reflexiono en el recuerdo, si bien el paisaje no desaparece de mi mirada, sin embargo, lo que se me hace presente es una serie de actos experimentados en cierto momento del tiempo pasado. Por ejemplo, reflexiono sobre el acto de percepción del paisaje del Parque Domínico del paseo que di ayer. En *Ideen I*, Husserl destaca como posibilidad de la reflexión, la reflexión en el recuerdo: “(...) admite todo recuerdo no sólo un volver reflexivamente la mirada sobre él, sino también la peculiar reflexión ‘en’ el recuerdo” (Husserl, 1949: 177), esta es específicamente la operación a la que se refiere Sartre en este caso y sobre la cual volveremos hacia el final de este capítulo. Pero ahora tenemos que recordar que, de acuerdo con cómo comprende Sartre la relación entre la reflexión y el ego, en este reflexionar en el recuerdo me apareceré como un yo que efectúa el acto del paseo. De este modo, el recuerdo se vuelve personal, porque reconozco que era yo la que estaba realizando esos actos, mi mirada está enfocada en algo más que el mero paisaje.

El segundo argumento, consecuentemente, analiza la potencial oposición de los datos de la conciencia reflexiva, esta es, el recuerdo reflexivo con presencia del yo y los de la conciencia irreflexiva, el recuerdo prerreflexivo, sin yo. Sartre descarta tal oposición, pues nadie pretende negar que el yo aparece en una conciencia reflexiva: de hecho, lo hace; pero afirma, al mismo tiempo, que el yo no puede formar parte de la estructura misma de las vivencias, dado que, cuando estaba paseando por el Parque de Villa Domínico no había un yo, había sólo conciencia del paisaje y conciencia no posicional de sí (lo que me revela la rememoración

no-tética). En la prerreflexividad me encuentro sumergida en el mundo de los objetos, pero en ese sumergirme “Yo he desaparecido, me he vuelto nada [*j'ai disparu, je me suis anéanti*]”. Por lo que no hay un yo en el plano irreflexivo.

En el plano de la experiencia, esto es, de la experiencia irreflexiva, no hay espacio para el yo. Esto significa que la conciencia, originariamente, no tiene una estructura egológica. Lo que subyace a esta idea es un modelo prerreflexivo de autoconciencia, que explicaremos con mayor detalle en los capítulos 3 y 4 de esta tesis, pero que tiene la siguiente estructura:

1. Hay conciencia posicional de un objeto (físico, ideal, imaginario o un cierto estado de cosas).
2. Hay autoconciencia no posicional en tanto conciencia posicional de un objeto.

En la experiencia prerreflexiva, no hay un ego dado a la intuición. Lo importante a retener ahora es que, si bien Sartre ya hubo hecho referencias a la conciencia prerreflexiva y a la desustancialización de la subjetividad en los ensayos previos a *La transcendance de l'ego*, es aquí donde por primera vez argumenta estrictamente en favor de una comprensión no egológica de la conciencia y un modelo prerreflexivo de la autoconciencia:

Cuando corro a coger el tranvía, cuando miro la hora, cuando me absorbo en la contemplación de un retrato, no hay Yo: hay conciencia *del tranvía que tengo que coger*, etc., y hay conciencia no-posicional de la conciencia. De hecho, en estos casos estoy sumergido en el mundo de los objetos; son ellos los que constituyen la unidad de mis conciencias; son ellos los que se presentan con valores, cualidades atractivas y repelentes. *Mí mismo [moi]*, en cambio, yo he desaparecido, me he vuelto nada. En este nivel, no hay sitio para *mí mismo [moi]*, y ello no procede de la casualidad, de una falta momentánea de atención, sino de la propia estructura de la conciencia (Sartre, 2003: 48-49).

Los resultados de los análisis sartrianos traen consigo dos problemas fundamentales. El primero se relaciona con los derechos epistémicos de la reflexión y el segundo con el carácter de apodicticidad del ego. La reflexión no sólo comporta una

modificación de toda vivencia^[33] sino que también acarrea consigo un objeto ajeno a la conciencia: el ego^[34]. Es necesario establecer los límites del acceso reflexivo a las vivencias. El dominio de la certeza corresponderá a todo acto espontáneo de la conciencia; mientras que todo objeto para la conciencia permanecerá dudoso. Dirá Sartre algunas hojas más adelante: “no debemos hacer de la reflexión un poder misterioso e infalible, ni creer que todo lo que la reflexión alcanza es indubitable porque es alcanzado por la reflexión” (Sartre, 2003: p. 64). En el caso de la conciencia reflexiva que capta el yo pienso, el cogito cartesiano, el yo no se da como una estructura de la conciencia pensante, sino que se da *a través* de la conciencia reflejada [*réfléchie*] como una entidad que “afirma su permanencia más allá de esta conciencia y de todas las conciencias” (Sartre, 2003: 49). El yo es, en efecto, una trascendencia, según el segundo sentido que hemos delimitado al comienzo del parágrafo 6, es un objeto *para* la conciencia. Y toda trascendencia, de acuerdo con el método fenomenológico que Sartre toma de *Ideen I*, debe caer bajo el golpe de la *epojé*. Al ser un trascendente, el yo del “yo pienso” no puede ser una evidencia adecuada porque el yo se presenta como una realidad opaca, cuyo contenido habría que desplegar. Pero aún más, el yo no es tampoco una evidencia apodíctica porque al decir “yo”, afirmamos mucho más de lo que sabemos (pues afirma su permanencia más allá de esta conciencia), en este sentido, el ego es trascendente también en el tercer término delimitado, que se aplica a los objetos que son dados como excediendo temporalmente la experiencia presente, como el de las entidades ideales. Sartre extrae las siguientes conclusiones de esta última sección de la parte I del ensayo:

1. El yo es un existente. Es una síntesis objetiva ideal trascendente.
2. Se ofrece a una intuición de un género especial que lo capta tras la conciencia reflejada de forma siempre inadecuada.
3. Nunca aparece más que con ocasión de un acto reflexivo.
4. El yo trascendente cae bajo el gope de la *epojé*, no es trascendental, no está fuera del mundo.

5. El contenido cierto del “pseudo *cogito*” (que luego llamará *cogito* prerreflexivo) no es “Yo tengo conciencia de esta silla”, sino “hay conciencia de esta silla”.

6. Este contenido será comprendido como el campo impersonal trascendental sobre el cual recae la mirada fenomenológica para su análisis.

En la sección C de la parte I del ensayo, “Teoría de la presencia material del Mí mismo”, Sartre objeta lo que denomina como “la teoría de los moralistas del amor propio”, con especial énfasis en La Rochefoucauld. No ahondaré en esta sección, dado que no es de interés para el decurso de la tesis. Pero sí quiero relevar una distinción importante, a la hora de enfrentar la segunda parte sobre la constitución del ego, y es que para Sartre el ego tiene dos caras: el yo, cara activa, como la unidad de las acciones, y el mí mismo, cara pasiva, como la unidad de los estados y las cualidades. En el transcurrir de la exposición de la parte II del ensayo, se comprenderá mejor esta escisión.

6. Constitución del ego

El propósito general de la segunda parte de la obra es el de mostrar cómo se constituye el campo de la psique, derivado y trascendente, en tanto ontológicamente diferenciado del campo de la conciencia, que fue presentado como originario, fundante, espontáneo e inmanente. Es importante recordar la sutil pero importante diferencia entre la conciencia como trascendencia y el ego como trascendente. En este caso, el ego se presenta como un trascendente frente a la inmanencia de la conciencia que, paradójicamente, es vacua por ser puro acto.

Retomando el criterio relevante de la unidad de la conciencia, Sartre distingue dos sentidos en los cuales se da la unidad de las conciencias: una unidad inmanente, que es el flujo de la conciencia que se constituye a sí misma como unidad según se dijo en la primera parte del ensayo; y una unidad trascendente, que son los estados, las acciones y las cualidades. El Ego es presentado como un polo trascendente de estas unidades sintéticas que aparece en el plano de la reflexión. En las secciones A, B y C de la segunda parte

del ensayo, Sartre examina la constitución de los estados, las acciones y las cualidades.

Para comprender cómo es que los estados se constituyen en unidades trascendentales de las conciencias, trabajemos con el ejemplo del odio, que es el que Sartre utiliza en la exposición del tema. El estado “odio a Pedro” aparece a la conciencia reflexiva y yo lo puedo apresar mediante una intuición concreta. Pero, según Sartre, eso no implica que el estado sea inmanente y cierto, aunque sea real. Aquí formula una serie de reflexiones metodológicas que son de nuestro mayor interés, y que ya he citado más arriba: “no debemos hacer de la reflexión un poder misterioso e infalible, ni creer que todo lo que la reflexión alcanza es indubitable porque es alcanzado por la reflexión” (Sartre, 2003: 64). La reflexión tiene límites de derecho y de hecho. El problema es que si bien en la reflexión, en tanto conciencia que pone a una conciencia, todo lo que afirma sobre ésta es cierto y adecuado, no lo es así cualquier otro objeto que se le aparezca a través de la conciencia. Sartre identifica a los estados como ese tipo de objetos y concluye que ellos no participan de los caracteres de la conciencia. Indaguemos primero en qué sentido el estado “odio” no es inmanente a la experiencia reflexiva de repulsión y cólera por la presencia de Pedro. Transcribo un ejemplo largo pero que es de profunda importancia para el decurso de la argumentación:

Veo a Pedro; siento al verlo algo así como un trastorno profundo de repulsión y de cólera (ya estoy en el plano reflexivo): tal trastorno es conciencia. No puedo equivocarme cuando digo: experimento en este momento una violenta repulsión respecto de Pedro. Pero ¿es el odio esta experiencia de repulsión? Evidentemente, no. Aparte de que ella no se da como si lo fuera. En efecto, odio a Pedro hace mucho y pienso que siempre lo odiaré. Una conciencia instantánea de repulsión no podría, pues, ser mi odio. Incluso, si la limitara a lo que es: a un instante, ni siquiera podría hablar de odio. Diría “*En este momento, Pedro me repele*” y, al hacerlo así, no estaría comprometiendo el futuro. Pero precisamente al negarme a comprometer el futuro, cesaría de odiar.

Ahora bien, mi odio me aparece al mismo tiempo que mi experiencia de repulsión; pero aparece a través de esta experiencia. Mi odio se da

precisamente, como no limitándose a esta experiencia. Se da *en* y *por* cada movimiento de asco, repulsión y cólera; pero, al mismo tiempo, no es ninguno de estos movimientos: escapa a todos al afirmar su permanencia. Afirma que ya aparecía ayer, cuando pensé en Pedro con tanta furia, y que aparecerá mañana. Por sí mismo efectúa, además, una distinción entre *ser* y *parecer*, ya que se da como continuando en el *ser*, incluso estoy absorto en otras ocupaciones y ninguna conciencia lo revela. Hay bastante con todo esto, creo yo, para poder afirmar que el odio no es *de la* conciencia. Desborda a la instantaneidad de la conciencia y no se somete a la ley absoluta de la conciencia, para la que no hay distinción posible entre la apariencia y el *ser*. El odio es, pues, un objeto trascendente. Cada “*Erlebnis*” lo revela entero, pero, a la vez, cada uno de ellos no es más que un perfil, una proyección (una “*Abschattung*”) de él (Sartre, 2003: 64-66).

¿Qué de esa experiencia es conciencia? La perturbación por la presencia de Pedro. La misma resulta cierta y adecuada. Sin embargo, el odio no es idéntico a dicha experiencia de repulsión. El odio a Pedro no puede ser una conciencia instantánea de repulsión porque odio a Pedro desde hace tiempo y pienso que lo seguiré haciendo. Y aun, dice Sartre, si lo considerara desde su instantaneidad, “tengo repulsión por Pedro en este momento”, le quitaría lo que lo convierte en un estado: su permanencia. Ahora bien, el odio se aparece al mismo tiempo que la experiencia de repulsión. Pero, dice Sartre, *a través* de esa experiencia. No se identifica con ella, pero se da *a través* de esta. Y en tanto es un estado que permanece aun cuando no esté experimentando esa experiencia de repulsión, trasciende la instantaneidad de la conciencia. El odio es un objeto trascendente. Cada experiencia lo revela todo entero, pero sólo en uno de sus perfiles. El odio es una unidad trascendente de una infinidad de conciencias repugnadas, en el pasado y en el porvenir. Por ende, volviendo al problema inicial, sucede que, si bien es cierto que Pedro me repugna, siempre será dudoso que lo odie porque esta afirmación desborda infinitamente el poder de la reflexión: todo objeto, como objeto para la conciencia permanecerá siempre dudoso pues ninguna

intuición podrá jamás dármelo de una vez para siempre en su totalidad.

En este momento del texto, Sartre retoma con mayor fuerza su análisis de la reflexión. Comienza diciendo que la reflexión posee un dominio de certeza (al que le corresponden evidencias adecuadas) y un dominio de dubitabilidad (al que le corresponden evidencias inadecuadas). A partir de ello, distingue entre una reflexión pura y una reflexión cómplice o impura. Sostiene que la reflexión pura se atiene a lo dado: por ejemplo, cuando alguien que, luego de la experiencia repulsiva, esgrime que no es cierto que odia a Pedro, sino que dijo eso a causa de la cólera, entonces su desenvolvimiento es descriptivo y “desarma a la conciencia irreflexiva devolviéndole su instantaneidad”, evidenciando un modo de reflexión pura^[35]. La reflexión cómplice, en contraposición, es la que constituye el odio a través de la vivencia como su objeto trascendente: afirma más de lo que sabe y se dirige a través de los datos de la conciencia reflexiva sobre un objeto situado allende la conciencia. Las dos reflexiones aprehenden los mismos datos, pero una —la cómplice— afirma más de lo que sabe y se dirige más allá de la conciencia hacia un objeto que está fuera de ella: el estado de odio.

El odio es un estado, aclara Sartre, enfatizando con ese término el hecho de la pasividad que le es idiosincrática al fenómeno que describe. El estado es inerte en tanto es una existencia relativa a la conciencia reflexiva. Es decir, sólo aparece cuando reflexiono: “una existencia relativa sólo puede ser pasiva, ya que la menor actividad la liberaría de lo relativo y la constituiría en algo absoluto” (Sartre, 2003: 68). Un estado se da como intermediario entre el cuerpo y la vivencia. Si la observamos desde la perspectiva del cuerpo, la acción del estado se ve como causal: maltrató a Pedro porque lo odio. Sin embargo, desde el punto de vista de la conciencia hemos visto que no hay causalidad alguna. Es más, Sartre tampoco expresa una relación causal entre las vivencias de repulsión y la constitución del estado de odio. Utiliza la noción de emanación, que ya hizo su aparición en *Esquisse pour une théorie des émotions*:

En efecto, en ningún caso puede la reflexión ser engañada acerca de la espontaneidad de la conciencia reflexiva: éste es el dominio de la certeza reflexiva. Por esto es por lo que la relación entre el odio y la conciencia instantánea de asco se construye de modo que se respete a la vez las exigencias del odio (ser primero, ser origen) y los datos ciertos de la reflexión (espontaneidad): la conciencia de asco aparece a la reflexión como emanación espontánea del odio. Vemos aquí por vez primera esta noción de emanación, que tan importante es, siempre que se trata de vincular los estados psíquicos inertes y las espontaneidades de la conciencia. La repulsión se da, de alguna manera, como produciéndose ella por sí con ocasión del odio y a expensas del odio. El odio aparece a través de ella como aquello de donde ésta emana (Sartre, 2003: 60-70).

Nuevamente, al igual que en el ensayo sobre las emociones, Sartre describe las relaciones entre los estados (pasivos) y la conciencia (activa) como “mágicas”, en oposición a “lógicas”. Retomaré esta distinción en breve. Pasemos ahora al caso de la acción y, finalmente, el de las cualidades.

Cuando hablamos de una acción, por diferencia a un acto espontáneo de la conciencia, nos estamos refiriendo a una acción como algo concertado y, en este sentido, nos referimos a ella como un objeto trascendente: tocar el piano, conducir un coche, escribir, pero también pensar, dudar, razonar, meditar, formular una hipótesis, etc. Toda acción exige tiempo para cumplirse: a estos momentos corresponden conciencias concretas activas, y la reflexión que se dirige sobre las conciencias aprehende la acción total en una intuición que la ofrece como unidad trascendente de las conciencias activas. Aquí desliza una crítica a Descartes. Sartre marca una diferencia entre una duda espontánea y una duda metódica. La duda espontánea es aquella duda que me invade, por ejemplo, cuando entreveo un objeto en una penumbra. La duda metódica, ésta es, el método cartesiano de las *Meditaciones Metafísicas*, es una acción, un objeto trascendente constituido por la conciencia reflexiva. La objeción que adviene, entonces, es que cuando Descartes dice “dudo, luego existo”, de lo que se trata es de la empresa de dudar, entonces se comete el error de tomar al *cogito*

reflexivo como el estrato más originario del existente humano, cuando en realidad, como vimos, se trata de un *cogito* sustancializado y derivado del *cogito* prerreflexivo. Descartes toma como piedra de toque de su filosofía al *cogito* reflexivo, esto es, al *cogito* egológico y sustancializado, es por ello por lo que puede, luego, sostener que es una *cosa* que piensa. De acuerdo con Sartre, Descartes no dio nunca verdaderamente con la verdadera piedra de toque de toda ontología posible: el *cogito* prerreflexivo.

Finalmente, Sartre conceptualiza a las cualidades como entidades intermedias entre el ego y el conjunto de los estados y las acciones. La idea es que al sentir odio frente a un puñado de distintas personas, unificamos estas manifestaciones intencionando una disposición psíquica de producirlas: soy una persona odiosa. Obviamente, esta cualidad es presentada por Sartre como un objeto trascendente. Las cualidades tienen como característica distintiva el relacionarse con las acciones y los estados mediante una relación de actualización. La cualidad es una potencialidad que puede actualizarse sea en estado, sea en acción. Los ejemplos de cualidades que nos da Sartre son: faltas, virtudes, gustos, talentos, tendencias, instintos, etc. Por último, dice que estas unificaciones son siempre posibles, pero no indispensables en tanto los estados y las acciones pueden ser unificados directamente en el ego.

Resta ver cómo es que el ego se constituye como el polo de las acciones, los estados y las cualidades, tema que Sartre aborda en la sección D de esta segunda parte del ensayo que estoy trabajando. Pero hagamos primero una breve recapitulación para no perdernos en el decurso de la argumentación, que es extensa. Hasta aquí se distinguieron dos esferas. Por un lado, la conciencia. Por otro lado, la psique o lo psíquico. Lo psíquico es el objeto trascendente de la conciencia reflexiva y constituye el objeto de estudio de la psicología. El ego aparece a la reflexión como un objeto trascendente que realiza la síntesis de lo psíquico. De lo psíquico y no psicofísico, lo psicofísico es, para el Sartre de *La transcendance de l'Ego*, un enriquecimiento sintético del ego psíquico. Aquí Sartre no

dice mucho más acerca de este tema que tendrá un lugar muchísimo más relevante en *L'Être et le Néant*, y que veremos en el capítulo cinco de la presente tesis.

El ego no es un polo x que funcione como soporte de los fenómenos psíquicos porque no es indiferente respecto de los estados, las acciones y las cualidades, sino que está comprometido por ellos. Esto significa que el ego no es nada fuera de la totalidad concreta de los estados, acciones y cualidades. Es trascendente a ellos, pero no como una x abstracta que unifica (como un polo objetivo, una x vacía), sino que es la totalidad infinita de todos los estados, acciones y cualidades. Sartre dice que el ego es a los objetos psíquicos lo que el mundo es a las cosas: las cosas que nos rodean aparecen como el extremo de ese mundo que las sobrepasa y las engloba. El ego, en tanto trascendente, es dudoso: nuestras intuiciones del ego siempre pueden ser contradichas por ulteriores intuiciones. Sin embargo, el ego no es hipotético: es la unificación trascendente espontánea de nuestros estados y acciones, y en cuanto tal no es una hipótesis: "Yo no me digo: 'Quizás tengo un Ego', como sí puedo decirme: 'Quizás odio a Pedro'" (Sartre, 2003: 79).

La relación del ego con las cualidades, los estados y las acciones es una relación de producción poiética o de creación[36]:

Cada cual, al referirse a los resultados de su intuición, puede constatar que el Ego está dado como produciendo sus estados. Emprendemos ahora una descripción de este Ego trascendente, tal como se revela a la intuición. Partimos, pues, de este hecho innegable: cada nuevo estado es vinculado al Ego directamente (o indirectamente, a través de la cualidad) como a su origen. Este modo de creación es, por cierto, una creación *ex nihilo*, en el sentido de que el estado no está dado como habiéndose antes hallado en el yo. Aunque el odio se dé como actualización de cierta potencia de rencor o de odio, sigue siendo algo nuevo por relación a la potencia que actualiza. Así, el acto unificador de la reflexión une cada nuevo estado, de un modo muy especial, a la totalidad concreta yo. No se limita a captarlo como integrándose en esta totalidad, como fundiéndose en ella: su objeto intencional es una relación que

atraviesa el tiempo al revés y que da al yo como fuente del estado (Sartre, 2003: 80).

Lo que es realmente primero, y en este sentido también originario, son las conciencias, a través de las cuales se constituyen los estados, acciones y cualidades y luego, a través de estos, el ego. Pero como el orden es invertido por una conciencia que se aprisiona en el mundo para huír de sí (la conciencia reflexiva), las conciencias se dan como emanando de los estados, acciones y cualidades y éstos como producidos por el ego. De donde se sigue que la conciencia proyecta su propia espontaneidad en el objeto ego para conferirle el poder creador que le es necesario. Roland Breeur sostiene que para poder entender cómo es que logra constituirse un ego de una conciencia que es pura trascendencia, para luego presentarse como el fundamento mismo de esa conciencia, tenemos que tener en cuenta que "la reflexión y la inversión son los dos principios fundamentales en la constitución misma del ego y de la vida psíquica" (Breeur, 2005: 178). La espontaneidad con la que erróneamente se caracteriza al ego en su rol creador, no es más que una espontaneidad bastarda, signo de una degradación de la conciencia absoluta e incondicionada. En *L'Être et le Néant*, este fenómeno se explicará como uno de los casos de la mala fe.

El ego es, en resumidas cuentas, la interioridad de la conciencia contemplada por la conciencia reflexiva, síntesis trascendente de interioridad y trascendencia. La reflexión, al observar la conciencia, la vuelve objeto, por ende, deja de ser conciencia, esto es, deja de ser sujeto:

¿Qué entendemos, efectivamente, por interioridad? Sencillamente, que para la conciencia ser y conocerse son una y la misma cosa. Lo cual puede expresarse de diferentes formas. Puedo decir, por ejemplo, que, para la conciencia, la apariencia es lo absoluto en tanto que es apariencia; o que la conciencia es un ser cuya esencia implica la existencia. Estas fórmulas diferentes nos permiten concluir que se vive la interioridad (que "existe

interior”), pero que no se la contempla, porque ella estaría más allá de la contemplación, como condición de ésta. (Sartre, 2003: 86)

La máxima que subyace es que no es posible que la conciencia sea a la vez sujeto y objeto. Cuando la conciencia se observa a sí misma, se vuelve interioridad, y al volverse interioridad se pone como a un objeto trascendente: el ego, y deja de ser, *ipso facto*, conciencia. En *La Nausée*, Sartre expresa esta idea diciendo que hay que elegir entre vivir o contar: o bien existimos nuestra interioridad, o bien la captamos como a un relativo y la exponemos en un relato egologizante. Esta idea aparece también en los *Les carnets de la drôle de guerre*, en donde Sartre sostiene que “no se puede contemplar en perspectiva la propia vida mientras uno la está viviendo” (Sartre, 1987: 80).

Finalmente, en el apartado E del ensayo, Sartre retoma sus críticas a Descartes y procura haber demostrado concluyentemente que el *cogito* cartesiano, que es supuestamente aprehensión de una conciencia pura, está ya contaminado por motivaciones psicológicas, es decir, por acciones y estados que lo motivan. El yo al que se llega en el *cogito* está en rigor ya planteado desde la duda metódica, que es ella misma una empresa del yo, como hemos visto de ejemplo en el caso de las acciones. De esta manera, el yo del “yo pienso” es el Yo ya constituido y no la conciencia pura. Sartre deja abierta una posibilidad fundamental: cabe suponer que existe una conciencia que efectúa un acto reflexivo puro que la ofrece a sí misma como una espontaneidad no personal, ¿pero acaso es posible? Y agrega una determinación de fundamental importancia para nuestra investigación:

La captación reflexiva de la conciencia espontánea como espontaneidad no personal exigiría realizarse sin ninguna motivación anterior. Siempre es posible de derecho, pero permanece siendo muy improbable o, por lo menos, sumamente escasa en nuestra condición de hombres (Sartre, 2003: 95).

Sartre deja planteada, aquí, la aporía de la reflexión pura de la que hablé en la introducción y sobre la cual me extenderé en el próximo parágrafo.

7. Liberación del campo trascendental de la conciencia

En las palabras finales de *La transcendance de l'Ego*, Sartre resalta tres consecuencias resultantes de su análisis fenomenológico sobre el campo trascendental de la conciencia prerreflexiva y el ego trascendente. En primer lugar, lo que se evidencia a partir de este análisis es una liberación y una purificación del campo trascendental de la conciencia. La tesis más fuerte del análisis sartreano implica que la conciencia, en tanto conciencia trascendental constituyente, es una espontaneidad impersonal, tesis que reconoce en las *Logische Untersuchungen* de Husserl y a la que se pliega, aun cuando no sea punto por punto. ¿Qué entendemos por impersonal? De acuerdo con Gurwitsch, a lo que se refiere específicamente Sartre es a que “todos los actos son impersonales en el sentido en que el sujeto, en su relación con el objeto, consciente de esta relación, no se encuentra, sin embargo, de ningún modo consciente de su yo del modo en el que es consciente de ese relacionarse” (Gurwitsch, 1941: 327). O, dicho de otro modo, como hemos visto, la prerreflexividad no depende bajo ningún punto de vista del yo. La concepción del ego como objeto trascendente impide pensar a la estructura trascendental como egológica: si el ego sólo se percibe a través de la reflexión, entonces él no es la conciencia ni su centro, sino una hipóstasis de la conciencia trascendente a ella misma. Por lo tanto, la conciencia es *nada*:

Esta esfera trascendental es una esfera de existencia *absoluta*, o sea de espontaneidades puras, que no son nunca objetos y que se determinan ellas mismas a existir. Siendo el yo objeto, es evidente que jamás podré decir: *mi* conciencia, o sea la conciencia de *mi* yo (excepto en sentido puramente designativo, como se dice, por ejemplo: el día de *mi* bautismo). El ego no es propietario de la conciencia: es objeto suyo (Sartre, 2013: 102).

Al ser un objeto trascendente a la conciencia, el ego ya no es más el ser propio y privado del sujeto. Si el ego conforma el horizonte unificador de los estados, y los mismos pueden ser percibidos de modo escorzado al ser objetos trascendentes, el ser de cada ego ya

no es un misterio, o si lo es, es un misterio en la misma medida para el sujeto de ese ego como para los otros sujetos:

La fenomenología ha venido a enseñarnos que los estados son objetos; que un sentimiento como tal (un amor o un odio) es un objeto trascendente y no podría contraerse en la unidad de interioridad de una “conciencia”. De lo que se sigue que si Pedro y Pablo hablan los dos del amor de Pedro, por ejemplo, ya no es verdad que uno habla a ciegas y por analogía de aquello que el otro capta plenamente. Hablan de lo mismo; sin duda, lo captan con procedimientos diferentes, pero que pueden ser por igual intuitivos. Y el sentimiento de Pedro no es más cierto para Pedro que para Pablo. Pertenece, tanto para uno como para el otro, a la categoría de los objetos que pueden ser puestos en duda (Sartre, 2003: 100-101).

El ego, así, se vuelve público en vez de privado. El yo, al ser un objeto trascendente, es accesible a dos clases de intuición: una captación intuitiva por parte de la conciencia de la cual es el yo, y una captación intuitiva (menos clara) por parte de otras conciencias: “el yo de Pedro es accesible a mi intuición tanto como a la de Pedro, y en los dos casos es objeto de una evidencia inadecuada” (Sartre, 2013: 101). Esta posición, que no resulta del todo satisfactoria para entender por qué un ego es “más propio” que otro, será revisada y reformulada en *L'Être et le Néant*, más específicamente en los capítulos sobre la reflexión y la temporalidad, y en los capítulos dedicados al análisis de la corporalidad. Trabajará sobre este tema, retomando esta conclusión de *La transcendence de l'ego*, en el capítulo cinco de esta tesis.

En segundo lugar, lo que se evidencia a partir del análisis fenomenológico emprendido es la disolución de la amenaza de solipsismo, amenaza que, de acuerdo con Sartre, pendía sobre la fenomenología si se aceptaba la postulación de un ego trascendental. La manera sartriana de concebir al ego como un objeto ideal trascendente elimina la idea de un yo impenetrable e incomunicado. El ego como objeto trascendente no es un objeto absoluto, cae en la misma posición que los otros objetos del mundo. Que mi yo sea más íntimo que otros objetos no significa que sea

más cierto. Para Sartre, esta forma de caracterizar la intersubjetividad es más satisfactoria que la husserliana, donde el nivel de empatía máximo implica la presentificación del curso de vivencias ajeno. Sartre retoma las críticas a la empatía husserliana en *L'Être et le Néant*, dentro del contexto de su teoría sobre la alteridad. Volveré sobre estas críticas y reflexiones en el capítulo cinco.

En tercer y último lugar, la tercera consecuencia de su análisis es el viraje de un idealismo trascendental hacia un realismo fenomenológico. Este ensayo, de acuerdo con Sartre, sería una muestra de que el idealismo apolítico que se le adjudica generalmente a la fenomenología es un desacuerdo, porque se recoloca al existente humano en el mundo: el yo está en el mismo orden que el mundo y no por encima o detrás de él. La existencia del yo en el mundo es suficiente “para fundar filosóficamente una moral y una política absolutamente positiva” (Sartre, 2003: 11). Quizás sea en este ensayo, en relación con los cuatro anteriores que hemos trabajado, en donde se perfila con mayor intensidad la idea de que Sartre desarrolla una ontología que pueda dar sustento a una ética de la responsabilidad. Una ética que, sin embargo, nunca llegó a sistematizar y materializar en una obra.

8. Síntesis de la conceptualización de la subjetividad y el método en *La transcendance de l'Ego* en relación con los ensayos tempranos

La misión central del ensayo *La transcendance de l'ego*, como hemos visto, es la de criticar la postulación del ego trascendental, crítica dirigida fundamentalmente al Husserl de *Ideen I* y *Cartesianische Meditationen*. Sartre afirma, en contra de Husserl, que no puede haber una evidencia directa del ego trascendental como sujeto de la experiencia: la descripción del campo prerreflexivo de la conciencia no nos arroja la existencia de este sujeto trascendental. Al igual que Husserl en las *Logische Untersuchungen*, Sartre considera que los actos intencionales no tienen, en sí

mismos, ninguna referencia al ego. Ahora bien, sí es el caso que un ego es aprehendido a través de la conciencia reflexiva y dado a una intuición que no es ni apodíctica ni adecuada. Este ego es definido como un trascendente que no es ni sujeto de experiencia ni sustancia fundante. Este ego es un objeto para la conciencia que se da a través de actos de tipo reflexivo y que es opaco a la conciencia misma.

El análisis de Sartre relevó un problema metodológico fundamental centrado en los derechos de la reflexión. En el parágrafo 76 de *Ideen I*, Husserl expresa un principio metodológico que, considero, es relevante para poder explorar el problema metodológico de la fenomenología sartriana. Husserl sostiene lo siguiente:

Un método no es, en efecto, nada que se traiga ni pueda traerse de fuera a un dominio. La lógica formal o la noética no dan métodos, sino que exponen la forma de un posible método, y por útil que el conocimiento de esta forma pueda ser en un respecto metodológico, un método determinado —no en su mera especificidad técnica, sino en su tipo metodológico en general— es una norma que brota de la fundamental forma regional del dominio y de las estructuras universales de ésta, o sea, que del conocimiento de estas estructuras se depende esencialmente para aprehender epistemológicamente (Husserl, 1949: 171-172).

Para Husserl el método filosófico se desprende del campo que se constituye en “objeto” de análisis fenomenológico. Es por ello por lo que, en el caso de Sartre, resulta necesario reconstruir el método a la par de la noción de subjetividad, pues es de las mismas estructuras ontológicas de la subjetividad que aflora la necesidad del método en particular. En *Cartesianische Meditationen*, Husserl sostiene que la filosofía es una empresa netamente subjetiva [37], y en la misma dirección cartesiana, Sartre sentencia en la conferencia “Conscience de soi y connaissance de soi” que el *cogito* —el *cogito* prerreflexivo, esto es— es la piedra de toque de toda filosofía posible:

Si rechazamos utilizar el “Cogito” como verdad primera de un orden filosófico de verdades, es necesario tomar el conocimiento de forma completa, tomarlo en materia y forma como garantía del conocimiento singular. En este caso, todo el sistema es *probable*, la apodicticidad desaparece (Sartre, 2016: 347).

Desde sus ensayos tempranos que analizamos en el primer capítulo, pasando por *La transcendence de l'Ego* y hasta *L'Être et le Néant*, Sartre permanece adherido a la idea de que la garantía de la certeza apodíctica está dada en el *cogito*. Como hemos visto en *La transcendence de l'Ego*, el problema no es tomar a la conciencia como punto de partida del análisis, sino que el *cogito* de Descartes y de Husserl era un modo derivado y no originario de la conciencia:

En efecto, el “cogito” no es más que la manifestación de la conciencia. Conociendo soy consciente de conocer. Si rechazamos considerar la conciencia como inmediatamente *reflexiva*, es decir, como un *conocimiento de conocimiento*, lo cual exigiría un regreso al infinito (es la *idea ideæ* de Spinoza), veremos que ella tal vez no es un conocimiento vuelto sobre sí, sino la dimensión de ser del sujeto (Sartre, 2016: 347).

A la estructura prerreflexiva de la conciencia, en tanto constituye el campo trascendental sobre el cual opera la mirada fenomenológica, le corresponde el desarrollo de un método propio. Sartre no se expide claramente sobre este tema, aun cuando realiza, como hemos visto, numerosas consideraciones metodológicas. Pero retomemos de momento el análisis que hace Husserl de la reflexión como método fenomenológico en *Ideen I* para trazar algunos paralelos y contrapuntos con la teoría sartriana, y para problematizar también algunas cuestiones que hemos visto aquí a título de reposición argumentativa del ensayo sobre la trascendencia del ego.

Recordemos que, para Husserl, entonces, el método es una norma que brota del conocimiento de las estructuras universales del dominio de análisis, el campo trascendental de la conciencia. Este campo de la conciencia se abrió, a la altura de *Ideen I* en la que está analizando el problema de la reflexión, a partir de la puesta en

práctica de la *epojé*. La reducción fenomenológica dio por resultado el reino de la conciencia trascendental:

Entre las más universales peculiaridades esenciales de la esfera para las vivencias tratamos en primer lugar la reflexión. Lo hacemos así en gracia a su universal función metodológica; el método fenomenológico se mueve íntegramente en actos de la reflexión. Pero a la fertilidad de la reflexión y por ende a la posibilidad de una fenomenología en general las afectan reparos escépticos, que quisiéramos extirpar de raíz lo primero de todo (Husserl, 1949: 172).

De acuerdo con Husserl, todo yo vive sus vivencias y cada vivencia tiene en sí misma varios componentes intencionales e ingredientes no intencionales. Ahora bien, que el yo viva sus vivencias no significa que las tenga ante la mirada, esto es, que las tematice. Sin embargo, está dentro de las posibilidades del yo ponerlas ante la vista y convertir en objeto tanto a la vivencia como a sus ingredientes no intencionales y componentes intencionales. La reflexión es capaz, entonces, de examinar la idealidad del acto y de los objetos involucrados en ese acto, es por ello por lo que la fenomenología la toma como herramienta fundamental de descripción del campo de las vivencias:

La reflexión es, así podemos decirlo también, el rótulo que designa el método de conciencia para el conocimiento de la conciencia en general, pero justo en este método se convierte ella misma en objeto de posibles estudios: la reflexión es también el rótulo de formas de vivencias esencialmente relacionadas, o sea, el tema de un importante capítulo de la fenomenología. Distinguir las diversas “reflexiones” y analizarlas íntegramente en orden sistemático, es su tema (Husserl, 1949: 78).

Entonces, esta reflexión sobre la reflexión nos permitirá ver cuáles son las estructuras esenciales de este modo particular de vivencia. Antes que nada, la reflexión no comprende un solo tipo de acto sino que tiene una cierta cantidad de variantes: la percepción inmanente, la cual “presupone un dirigir la mirada desde algo consciente en otra forma a la conciencia de ello”

(Husserl, 1949: 177), en lo que Husserl pareciera expresar que existe una forma de reflexión cuasicontemporánea al acto reflejado; la reflexión en el recuerdo, que tiene por objeto un acto pasado; y finalmente la reflexión sobre la expectativa o reflexión en la protensión, “para la conciencia que lanza la mirada al encuentro de lo que viene”. Esta clasificación muestra que hay una conexión fundamental entre la temporalidad y la reflexión que Sartre no trabajó en *La transcendance de l'Ego*, pero que sí será tema central en *L'Être et le Néant*. Pero en este momento quisiera volver específicamente sobre la relación entre reflexión y recuerdo.

Recordemos que una de las argumentaciones de Sartre para dar cuenta de que la conciencia prerreflexiva no es egológica era la descripción de un recuerdo prerreflexivo. Lo que hacía era trabajar con el recuerdo prerreflexivo, en el que se evidenciaba que la prerreflexividad no tiene estructura egológica, y un recuerdo reflexivo, en el que sí hay un yo presente. Husserl hace una serie de distinciones con respecto al recuerdo y la reflexión que son útiles para volver sobre esta argumentación sartriana. Seguiré aquí la sistematización hecha por Pilar Fernández Beites en un apéndice sobre reflexión y temporalidad en *Tiempo y sujeto después de Heidegger* (2010). Había dicho ya que el caso del recuerdo reflexivo correspondía a lo que Husserl denomina “reflexión *en* el recuerdo”, que se distingue a su vez del recuerdo en sí mismo y de la reflexión *sobre* el recuerdo. En el recuerdo nuestro objeto intencional es una vivencia pasada. En la reflexión sobre el recuerdo, nuestro objeto intencional es el acto del recuerdo mismo, y en tanto es así, se parece más a lo que se denomina una percepción inmanente en tanto hay una convivencia temporal entre los dos actos: el acto del recuerdo y el acto reflexivo. En el caso de la reflexión *en* el recuerdo, el objeto intencional es el pasado de la conciencia, esto es, las vivencias pasadas. Ahora bien, si volvemos a la argumentación de Sartre, pareciera no estar demasiado en claro si acaso su metodología consiste en simplemente recordar o reflexionar sobre el recuerdo. Repondré aquí la cita original del

ensayo que no transcribí en su momento para poder analizarla con más detenimiento en este apartado:

Toda conciencia irrefleja, siendo conciencia no-tética de sí misma, deja un recuerdo no-tético que sí se puede consultar. Basta para hacerlo procurar reconstruir el momento entero en el que apareció esta conciencia irrefleja (lo cual, por definición es siempre posible). Por ejemplo, hace un momento estaba yo absorto en la lectura. Voy a procurar recordar las circunstancias de esta lectura, mi actitud, las líneas que leía. Voy, así, a resucitar no sólo esos detalles externos, sino también cierto espesor de conciencia irrefleja, ya que los objetos no han podido ser percibidos sino *por* esta conciencia, y siguen siéndole relativos. (Sartre, 2003: 46).

Hasta aquí, ¿qué tipo de operación estaría realizando Sartre? Evidentemente no se refiere a la reflexión en el recuerdo: este acto está bien especificado como un modo de “recuerdo reflexivo” y no nos incumbe en este nivel del análisis, en el cual estamos queriendo demostrar, a partir de la descripción de un recuerdo, que la conciencia prerreflexiva no tiene estructura egológica. Efectivamente está recordando, y es un recuerdo sin dudas motivado, pero cuando se propone realizar el inventario del recuerdo, y descubre ese cierto espesor prerreflexivo, ¿no está acaso reflexionando sobre el recuerdo? En cuyo caso, la reflexión sobre el recuerdo se da al mismo tiempo que el recuerdo, manteniendo una cierta complicidad en la cual la mirada reflexiva, si bien objetiva al recuerdo, puede analizarlo y verificar que al nivel del acto intencionado en el recuerdo no existe ninguna estructura egológica. Sin embargo, y con respecto a la conciencia prerreflexiva que logramos captar a través de este análisis, Sartre dice inmediatamente que

No hay que poner esa conciencia como objeto de mi reflexión; al contrario, es preciso que dirija mi atención sobre los objetos resucitados, pero sin perder de vista, manteniendo con ella una especie de complicidad y haciendo el inventario de su contenido de forma no-posicional (Sartre, 2003: 46).

Pareciera difícil sostener que Sartre esté realizando un análisis que no sea reflexivo, con lo cual esta argumentación, a mi entender, no es del todo legítima si se la lee al pie de la letra. Y es de especial importancia porque es a partir de ella que Sartre dice: “no caben dudas sobre el resultado: mientras leía, había conciencia del libro, de los héroes de la novela; pero el Yo no habitaba esta conciencia” (Sartre, 2003: 46). Samuel Cabanchik en *El absoluto no sustancial* (1985) ya ha reparado sobre este problema planteando la siguiente objeción:

(...) si se quiere mantener un Cogito o autocaptación irreflexiva de la conciencia, habrá de reconocerse que tal captación no puede ser del mismo tipo que la que acompaña al Cogito cartesiano o husserliano, ambos reflexivos, ¿pero es posible hablar de evidencia y certeza SIN conciencia reflexiva o posicional? Si la certeza se relaciona con el conocimiento, y si al decir conocimiento decimos dualidad sujeto-objeto, ¿cómo mantendremos “evidencia” y “certeza” donde ya no decimos “conocimiento”? ¿Es posible contemplar esta conciencia (de) conciencia? (Cabanchik, 1985: 31).

Lo que Sartre compara, luego, no es un recuerdo prerreflexivo y un recuerdo reflexivo, sino el resultado de una reflexión sobre el recuerdo prerreflexivo y el resultado de una reflexión en el recuerdo, que sí podemos llamar recuerdo reflexivo. Hay una ambivalente valoración y utilización de la reflexión a lo largo de *La transcendance de l'Ego* que es digna de relevar. El método de Sartre aquí, en *La transcendance de l'Ego*, pareciera ser inequívocamente el método reflexivo clásico, en principio sin necesidad de distinciones entre reflexión cómplice y reflexión pura, y ni siquiera aparece algún atisbo de diferenciación entre reflexión natural y reflexión fenomenológica. Sin embargo, si lo recordamos bien, Sartre había disputado los derechos epistémicos de la reflexión, demostrando que la misma era distorsionante puesto que acarreaba consigo la aparición de un ego que no estaba en la vivencia original. ¿Cómo podemos pensar, entonces, que está configurado el método reflexivo en *La transcendance de l'Ego* en relación con los derechos epistémicos de la reflexión?

Si la conciencia trascendental es comprendida como una espontaneidad impersonal y absoluta, entendemos por ello que la conciencia se determina a sí misma en su existir. Esto es, no hay esencia previa a la existencia y la ley de la existencia de la conciencia es ser autoconciencia de sí misma de modo no posicional como siendo conciencia de algo trascendente a ella. A nivel existencial, esto implica que cada instante de nuestra vida consciente es una creación *ex nihilo*: una existencia completamente nueva y no un evento desarrollado en, por ejemplo, el despliegue de una esencia o de una cumplimentación teleológica. Esta idea es la base de toda la filosofía existencialista de Sartre en tanto es la base de la idea de la libertad del existente humano. Que el existente humano es libre significa precisamente que existe sin determinación esencial y que debe crearse a sí mismo a lo largo de su vida. La angustia es la aprehensión de esa libertad. Sartre sostiene esta tesis no sólo en este ensayo, sino también en *Les carnets de la drôle de guerre*, *L'Être et le Néant*, *L'Existentialisme est un humanisme* y *Cahiers pour une morale*. Además, Sartre sostiene que quizás el papel del ego sea ocultar a la conciencia su propia espontaneidad, esto es, ocultar al existente humano su propia libertad. En *L'Être et le Néant*, esta idea se sostendrá bajo la figura de la mala fe:

Todo sucede, pues, como si la conciencia constituyera al Ego como una falsa representación de sí misma; como si la conciencia se hipnotizara con este Ego que ella ha constituido, se absorbiera en él; como si hiciera de él su salvaguardia y su ley (Sartre, 2003: 106).

Ahora bien, Sartre postula dos cosas a partir de esto. En primer lugar, que “una descripción fenomenológica de la espontaneidad” podría mostrar la verdadera naturaleza de la conciencia que el ego procura ocultarle” (Sartre, 2003: 106). Esto quiere decir que mediante el método fenomenológico podemos efectivamente dar cuenta de la conciencia como una espontaneidad impersonal y absoluta. En segundo lugar, dice que

(...) puede ocurrir que la conciencia se produzca de pronto en el nivel reflexivo puro. No, quizás, sin Ego, sino como escapando al Ego por todos lados, como dominándolo y manteniéndolo fuera de ella mediante una creación continua. En este nivel, no hay ya distinción entre lo posible y lo real, puesto que la apariencia es lo absoluto. (Sartre, 2003: 106).

Esta experiencia está descrita como una posibilidad de aprehensión de la espontaneidad de la conciencia dentro del “nivel reflexivo puro”. A causa de esta aprehensión, la conciencia se angustia repentinamente: “esta angustia absoluta y sin remedio, este miedo de sí, es lo que nos parece constitutivo de la conciencia pura” (Sartre, 2003: 107).

Hasta ahora, se nos presentan dos posibilidades de acceso a la conciencia espontánea, esto es, a la conciencia prerreflexiva: la descripción fenomenológica (sin demasiadas aclaraciones) y un acontecimiento en el “nivel reflexivo puro”. ¿Son, acaso, estas dos posibilidades el mismo fenómeno? La letra sartriana no es clara al respecto, y pareciera ser que el primer fenómeno (la descripción fenomenológica) es un fenómeno de tipo voluntario, mientras que el segundo fenómeno (la reflexión pura) no lo es. Sartre agrega algo más para sumar a esta perplejidad:

Si el Yo del Yo pienso es la estructura primaria de la conciencia, esta angustia es imposible. Si, en cambio, se adopta nuestro punto de vista, no sólo disponemos de una explicación coherente de esta perturbación[38], sino que, además, poseemos un motivo permanente para efectuar la reducción fenomenológica (Sartre, 2003: 107).

Sartre se vuelve a asentar sobre el terreno metodológico y continúa con una crítica al método de la *epojé* y los motivos para su realización:

Es sabido que Fink, en su artículo de los *Kantstudien*, confiesa, no sin melancolía, que mientras se permanece en la actitud “natural”, *no hay razón*, no hay “motivo” para practicar la *epojé*. En efecto, la actitud natural es perfectamente coherente y no cabe encontrar en ella aquellas contradicciones que, según Platón, llevaban al filósofo a hacer una conversión filosófica. De

este modo, la *epojé* aparece en la fenomenología de Husserl como un milagro (Sartre, 2003: 107).

En *Ideen I*, Husserl sostiene que el paso de la actitud natural a la actitud trascendental es “cosa de nuestra absoluta libertad” (Husserl, 1949: 71). Sartre argumenta que en Husserl no habría un motivo ontológico para realizar la reducción fenomenológica, sino que más bien esta resulta una operación erudita que puede efectuarse recién al término de un largo estudio. Por el contrario:

Si la “actitud natural” aparece toda ella como un esfuerzo que la conciencia hace para escapar de sí misma proyectándose en el yo y absorbiéndose en él, y si este esfuerzo no se ve nunca completamente recompensado; si basta un acto de simple reflexión para que la espontaneidad consciente se desprenda bruscamente del Yo y se dé como independiente, la *epojé* ya no es un milagro, ya no es un método intelectual, un procedimiento de eruditos: es una angustia que se nos impone y que no podemos evitar; es a la vez un acontecimiento puro de origen trascendental y un accidente siempre posible de nuestra vida cotidiana” (Sartre, 2003: 108).

De un modo ciertamente confuso, quedan emparentadas aquí la reflexión pura, la *epojé* y la angustia. Para poder entender este paso, considero que tenemos que tratar de clarificar conceptualmente qué está entendiendo Sartre por cada noción y luego ver cómo se articulan.

En primer lugar, veamos a qué se refiere con “un acto de simple reflexión para que la espontaneidad consciente se desprenda bruscamente del Yo y se dé como independiente” volviendo sobre nuestros pasos hacia el momento en el que realiza una explicitación de cómo funciona la reflexión purificante en el ejemplo del estado de odio:

La reflexión tiene un dominio cierto y un dominio dudosos; una esfera de evidencias adecuadas y una esfera de evidencias inadecuadas. La reflexión pura (que no es por fuerza, sin embargo, la reflexión fenomenológica) se atiene a lo dado, sin formular pretensiones respecto del futuro. Es lo que podemos ver cuando alguien, después de haber dicho encolerizado “Te detesto”, se

retracta y dice: "No es verdad: no te detesto. Lo he dicho en plena cólera".

Vemos aquí dos reflexiones: una, impura y cómplice, que efectúa un paso al infinito sin más ni más y constituye bruscamente el odio a través del "Erlebnis" como su objeto trascendente; la otra, pura, simplemente descriptiva, que apacigua a la conciencia irrefleja devolviéndole su instantaneidad. Estas dos reflexiones han aprehendido los mismos datos ciertos, pero una ha afirmado más de lo que sabía, y se ha dirigido, a través de la conciencia reflejada, hacia un objeto situado fuera de la conciencia (Sartre, 2003: 67).

Pues bien, lo que podemos ver aquí es que la reflexión pura no es, en efecto, un método de reflexión fenomenológica —Sartre lo dice literalmente. No obstante, sí es un modo de reflexión, esto es, de un volverse de la conciencia sobre sí misma que permite una captación no distorsionante de sí. A todas luces, pareciera ser un momento necesario para poder, luego, realizar la reflexión fenomenológica, pero no es en sí misma la reflexión que describe con fines filosóficos y permite elevar la descripción a concepto. La reflexión pura está presentada como un momento de aprehensión de una cierta autenticidad que se oculta detrás de la mala fe y puede darse sin mediación de la voluntad. La mala fe es, para Sartre, la actitud natural de la existencia humana: "la 'actitud natural' aparece toda ella como un esfuerzo que la conciencia hace para escapar de sí misma proyectándose en el yo y absorbiéndose en él", mientras que la reflexión pura es el conducto que permite acceder al dominio de la autenticidad. Esta reflexión no es idiosincrática del filósofo o la filósofa, sino del existente humano en general, por lo tanto, no es *per se* un método filosófico, sino un modo de ser existencial que posibilita el desarrollo del método reflexivo otorgándole una base de certeza. La reflexión pura es el quiebre de la actitud natural porque, al darse espontáneamente, muestra el esfuerzo de la mala fe al ocultar la naturaleza libre de la conciencia. Finalmente, podemos notar que Sartre desplaza sutilmente la definición técnica de la *epojé* para emparentarla a este acceso a la autenticidad como una suerte de reducción fenomenológica. De acuerdo con Dupont, aquí "la reducción fenomenológica representa una irrupción espontánea de la

conciencia absoluta en la vida mundana” (Dupont, 1999: 12). Si entendemos, además, que la aprehensión de nuestra conciencia en su espontaneidad e impersonalidad nos confronta con nuestra libertad, entonces es posible comprender por qué Sartre dice que la *epojé*, entonces, es una angustia.

Para cerrar, me parece importante destacar que, si bien *La transcendance de l'Ego* está escrita como un diálogo extenso con Husserl, en esta parte final que expuse se puede ver la influencia heideggeriana que llevará a Sartre a pasar de una fenomenológica de corte gnoseológica a una ontología fenomenológica. Lo que resuena de este último tramo de la exposición del ensayo, es que, si tenemos motivos para realizar la reducción fenomenológica, es porque el ser humano ya se comprende a sí mismo como existencia. Esta idea es eminentemente heideggeriana. En la introducción a la obra de 1927 *Sein und Zeit*, Heidegger despliega su proyecto ontológico a partir del tratamiento de la pregunta por el sentido del ser. En el §2 introduce la idea de la comprensión del ser [*Seinsverständnis*]: “lo puesto en cuestión en la pregunta que tenemos que elaborar es el ser, aquello que determina al ente en cuanto ente, eso con vistas a lo cual el ente, en cualquier forma que se lo considere, ya es comprendido siempre” (Heidegger, 2003: 29). Es a partir de dicha comprensión del ser que puede determinarse el sentido del ser en general, y la misma no pertenece sino al *Dasein*. Esto implica que el desarrollo de la ontología pertenece a la estructura misma del *Dasein*. Pareciera ser que Sartre está apuntando a una idea similar cuando dice que la *epojé* ya no es más ni un milagro ni una empresa erudita sino una motivación siempre posible en nuestra existencia.

Volviendo a Heidegger, sabemos que el *Dasein* tiene, como característica central, una relación de ser con su ser. Esto implica que, en su existir, el *Dasein* se comprende en su ser siempre de algún modo y con tal o cual grado de explicitud. Esta comprensión de su propio ser no le sería posible al *Dasein* de no tener, al mismo tiempo, una comprensión del ser en general. Esto desemboca, pues, en una característica fundamental: el *Dasein* es ontológico. Existir,

para el *Dasein*, es comprenderse a sí mismo desde una posibilidad de sí mismo (más adelante Heidegger expondrá dos modalidades de existir: la propia, según la cual el *Dasein* es sí mismo, y la impropia, según la cual no lo es). Esta comprensión de sí mismo del *Dasein* es denominada por Heidegger como “comprensión existententiva” [*existenziell*]. Lo que la distingue de la “comprensión existencial” [*existenzial*] es que, a diferencia de esta última, la primera no requiere de una explicitación teórica. Sin embargo, dicha explicitación queda determinada en lo referente a su posibilidad gracias a que el *Dasein* posee esta comprensión existentiva que es, al decir de Heidegger, preontológica — reservando el calificativo de “ontológica” a la explicitación teórica de la existencialidad. Esto se puede ver en la distinción que vimos entre la reflexión pura y la ulterior explicitación fenomenológica de la descripción del cogito prerreflexivo. Sin embargo, Sartre no podrá desarrollar todo el potencial de estas ideas que anidan en la propuesta heideggeriana a menos que deje de concebir a la existencia humana como una conciencia trascendental. El paso de *La transcendance de l'Ego* a *L'Être et le Néant* es un paso de ontologización, en donde conciencia y mundo van a pasar a ser para-sí y en-sí. En lo que sigue, podremos ver cómo reaparece el problema del método, de la reflexión pura y de la subjetividad bajo nuevas coordenadas, y cuál es el diálogo que Sartre establecerá, de modo más directo, con estas tesis de Heidegger.

[24] En el artículo “Se piensa. Sobre una función del yo en la deducción trascendental” (2014) Mario Caimi examina la cuestión de si es necesario que el sujeto del principio de la apercepción sea un yo (y no un ello impersonal). Este debate kantiano, de acuerdo con Caimi, tiene tres posturas: considerar o bien que esto es evidente, o bien que es algo a ser fundamentado, o bien que la presencia del yo en el principio de la apercepción es innecesaria en tanto cuando hablamos de una conciencia de sí no estamos hablando, necesariamente, de un yo. Si bien la interpretación de Caimi es contraria a la de Sartre, puesto que argumenta la necesidad de la admisión del yo en la fórmula de la apercepción, lo que deja en claro es que aun hoy en día no hay consenso entre los intérpretes acerca de si es necesario, o al menos admisible, incluir al yo en la fórmula de la apercepción kantiana, o si acaso el pronombre personal “yo” pudiera ser sustituido por un pronombre impersonal.

[25] Sartre no es exhaustivo en su exposición de lo que denomina “neokantismo”. De acuerdo con una interpretación de Le Bon-Beauvoir, Sartre habría estado pensando en una tradición francesa de reapropiación de Kant (Lagneau, Lachelier, Brunschvicg) que, eventualmente, devino en una corriente espiritualista (Cfr. Le Bon-Beauvoir, 1965). Al igual que en los ensayos tempranos que vimos en el capítulo 1, gran parte de la motivación sartriana por tomar las herramientas de la fenomenología alemana es su disconformidad con la filosofía académica francesa espiritualista.

[26] De acuerdo con Flajoliet, la lectura husseriana de Sartre expresada en esta descripción está basada fundamentalmente en las *Logische Untersuchungen* e *Ideen I* y no considera ningún otro texto de Husserl. Asimismo, el comentador hipotetiza una influencia considerable de lo escrito por Fink en el artículo “Diephänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik” publicado en *Kant-Studien* 38, en el año 1933, especialmente en la oposición que hace entre la fenomenología descriptiva y el criticismo kantiano. Sartre realiza, de hecho, una mención a este artículo en otro momento del ensayo (Cfr. Flajoliet, 2008: 613).

[27] Es recurrente que en los comentarios al texto que nos convoca se destaque el hecho de que para Husserl la fenomenología es una ciencia de esencias y no de hechos. No se trata de una incomprendión por parte de Sartre, en tanto ya desarrolló estudios eidéticos en sus trabajos sobre la imaginación y la emoción, sino más bien de un deslizamiento hacia una comprensión existencial de la fenomenología. Miguel García Baró comenta, en una nota al pie de la edición española del ensayo, que desde la perspectiva de Sartre no habría una diferencia sustancial para trazar aquí (Sartre, 2003: 35). Volveremos sobre la distinción entre hechos y esencias en el próximo capítulo.

[28] “Al final de su vida, en el verano de 1935, el filósofo expresó: la filosofía como ciencia apodícticamente rigurosa, un sueño que ya ha terminado. Pero ese sueño terminó, no porque hubiese previsto su imposibilidad, en el sentido de no poder generar ciertas objetividades ideales que le sirvieran de base, sino porque no pudo tener a su lado una ‘comunidad de investigadores’ alrededor del tema. En ese sentido, y refiriéndose a la dispersión de los espíritus filosóficos Husserl escribió: ‘(...) los filósofos se reúnen; pero por desgracia no las filosofías. Falta a estas la unidad de un espacio espiritual en que pueda existir la una para la otra y obrar la una sobre la otra.’ Pero no es solo esa ‘escisión de los espíritus’ la causa de haber renunciado al sueño de la filosofía como ciencia, sino que al indagar el anexo 28 de la Crisis, uno se percata del hecho de que todo ello se debió igualmente a la situación personal y política del filósofo frente al resurgimiento del nacionalsocialismo con su ascenso a poder desde el año de 1933” (Cfr. Aristizábal Hoyos, 2011: 115).

[29] La idea de que el ego puro es superficial se reitera en las lecciones de 1907 *Ding und Raum*, en donde Husserl enfatiza que la conciencia pura a la que se accede mediante la reducción fenomenológica no pertenece “a nadie” (Cfr. Stawarska, 2002: 96).

[30] Agustín Serrano de Haro, en su estudio introductorio a la edición castellana de *La trascendencia del ego* publicada por la editorial Síntesis, sostiene, en breves palabras, que Sartre sólo se concentra en el aspecto de la postulación del ego trascendental como dador de unidad, cuando en realidad pareciera ser que “el reconocimiento fenomenológico del yo no está ligado a la cuestión de la unificación colectiva de esas ‘mil conciencias’ que mientan y captan lo mismo, sino, justamente al contrario, a la muy singular diversidad con que yo he vivido, vivo y viviré esta mención de lo mismo. No responde, pues, a un

imperativo adicional de unidad, sino, al contrario, a la aceptación plena de la pluralidad inmanente" (Serrano de Haro, 2003: p19). Lo que Serrano de Haro intenta dar cuenta es de que Sartre, en este texto, no hubo tomado noticia de los "hábitos del yo: hábito como posesión y posesión como potencia actual" la cual sería, al entender del fenomenólogo español, "una de las formas más claras en que el yo toma parte, o mejor, en que él mismo es parte de la vida intencional" (Serrano de Haro, 2003: p. 23). Creemos que la llamada de atención es imprecisa en dos sentidos 1) peca de anacronismo sostener que Sartre evadió una lectura genética de Meditaciones Cartesianas, dado que dicha clave hermenéutica no era la que imperaba en la época en la que Sartre compone el texto; 2) aun salvando dicho pormenor histórico, se podría sostener que la crítica sartreana aún tiene peso dentro de la fenomenología estética.

[31] Como sostiene Sutton Morris, habrá que esperar hasta la teoría de la corporalidad y la teoría del proyecto fundamental en *L'Être et le Néant* para que la tesis de la unidad de la conciencia que esboza Sartre aquí cobre pleno sentido, en tanto ambos son claves para comprender la unidad de continuidad y coherencia de la experiencia del existente humano (Cfr. Sutton Morris, 1985: 186-187).

[32] Sartre entiende por "posicional" y "no posicional" la capacidad de la conciencia de objetivar o no objetivar. Utiliza como sinónimos los términos "téxico" y "no téxico".

[33] Modificación admitida por Husserl, por ejemplo, en el parágrafo 15 de las *Cartesianische Meditationen*: "La reflexión altera la vivencia primitiva (...) haciéndola perder el modo primitivo de 'directa', precisamente por hacer objeto suyo lo que antes era vivencia, y no nada objetivo. Mas la tarea de la reflexión no es repetir la vivencia primitiva, sino contemplarla y exponer lo que se encuentra en ella" (Husserl, 2005: p. 77).

[34] Pilar Fernández Beites considera que "la reflexión no modifica la conciencia en el sentido fuerte de introducir siempre una deformación que la transformaría en algo distinto de lo que era. La reflexión no deforma necesariamente, porque la modificación que consiste en convertir la vivencia prerreflexiva en objeto no implica deformación, como parecen creer los críticos del cogito reflexivo" (Fernández Beites, 2010: 368). El problema con este intento de refutación de la crítica sartriana es que para Sartre no es tan importante la presunta deformación del contenido de una vivencia reflejada, sino el hecho de que algo del orden de lo subjetivo se presenta con los rasgos de lo objetivo, y ello ya pareciera ser lo suficientemente importante como para sostener que la reflexión es una metodología que tiene que ser atendida en sus derechos epistémicos, en tanto ella ofrece como egológico algo que originariamente no lo es.

[35] En esta obra, Sartre relaciona punto por punto la noción de apodicticidad con la de instantaneidad. No existe en *La transcendence de l'Ego* una teoría del tiempo crítica de la instantaneidad del cogito que sí existe en *L'Être et le Néant*. Por lo tanto, hay que tener en cuenta que la tematización de la reflexión pura no se va a mantener igual en las dos obras, sino que justamente en virtud de la reconsideración sartriana del tema de la temporalidad, especialmente permeada por la filosofía heideggeriana de *Sein und Zeit*, este punto no se mantiene en pie.

[36] Lior Levy (2013) sostiene que el ego sartriano podría ser interpretado como una entidad imaginaria. ¿Qué significa que el ego tiene, con sus estados, acciones y cualidades una relación de producción poiética? El comentador encuentra en esta especificidad del modo en el que Sartre conceptualiza la relación del ego con sus estados, acciones y cualidades un fundamento para una interpretación del ego como una entidad imaginaria o

ficcional, algo que podría acercar la posición sartriana a la de Hume o a la posición de una teoría narrativa del yo. La narratividad imaginaria del yo estaría constituida por la reflexión. No tomo esta interpretación dentro del decurso de mi exposición porque considero que Sartre no tiene intenciones de presentar al ego como un objeto ideal-trascendente al modo de un objeto imaginario, ni tampoco tiene ánimos de presentar al yo como una narración del mí mismo. Si bien es cierto que Sartre no ahonda en el tipo de trascendencia específica que es el yo, leído desde la perspectiva de *L'Être et le Néant*, es decir, bajo la clave de las nociones de proyecto fundamental, mala fe y corporalidad, no considero que esta hipótesis se sostenga. El hecho de que el ego aparece como un productor, como creación poiética de los estados, acciones y cualidades, es un producto del reflejo de la conciencia espontánea, sostenido por la mala fe que caracteriza la actitud natural, como una huida de la verdadera libertad y espontaneidad de la existencia humana.

[37] "La filosofía —la sabiduría— es una incumbencia totalmente personal del sujeto filosofante. Debe ir fraguándose como su sabiduría, como aquel su saber tendiente a universalizarse que él adquiere por sí mismo, de que él puede hacerse responsable desde un principio y en cada paso, partiendo de aquella evidencia absoluta. Tomada la resolución de dedicar mi vida al logro de este objetivo, que es la única resolución que puede ponerme en camino de llegar a filósofo, dicho queda que he escogido como punto de partida la absoluta pobreza en el orden del conocimiento. En este punto de partida es paladinamente lo primero el considerar cómo pueda encontrar un método progresivo capaz de conducir a un genuino saber" (Husserl, 2005: 42).

[38] La perturbación a la que se refiere es a la psicastenia, de la cual no hemos hablado.

Capítulo 3. Ontologización de la fenomenología

En la “Introducción” a la monumental obra *L'Être et le Néant* se juega la base ontológica y metodológica sobre la cual se va a sustentar el discurrir filosófico de Sartre. Es, por ello mismo, la sección más compleja y difícil de asimilar de la obra. En este capítulo me propongo recorrer paso a paso esta importante sección, demorándome en cada pasaje y concepto que se presente con cierta oscuridad, para poder avanzar en la comprensión de estas breves, pero sustanciosas, páginas introductorias. El problema general que Sartre plantea en la “Introducción” es la búsqueda del ser de la apariencia una vez diluido el dualismo moderno entre fenómeno y noúmeno por la fenomenología husseriana. El problema particular será el de la correlación entre la conciencia y el mundo. La tarea de Sartre, en relación con estos dos problemas, será demostrar que, a través del uso correcto del método fenomenológico, se puede mostrar que la conciencia está en contacto inmediato con la existencia de las cosas. La noción de “existencia” va a ser un concepto fundamental que se relaciona de modo directo con el problema general: el de la búsqueda del ser. Como ya quedó estipulado desde el capítulo primero, Sartre es conocido eminentemente como un exponente central del existencialismo —quizás el único[39].

En primer lugar, presento el esquema argumentativo central y los principios básicos de la obra *L'Être et le Néant* en relación con su producción previa y en el marco más general del movimiento fenomenológico y la historia de la filosofía. *L'Être et le Néant* constituye una de las obras más relevantes de la filosofía continental del siglo XX y un punto de partida ineludible para toda la filosofía francesa posterior. En segundo lugar, me adentro en las secciones de la “Introducción” para presentar la teoría ontológica sartriana en sus conceptos fundamentales: para-sí, en-sí, intencionalidad, trascendencia, nihilización, cogito prerreflexivo, conciencia (de) sí, entre otros. En tercer lugar, incorporo al estudio de la “Introducción” el primer capítulo de la obra, en donde Sartre

tematiza el problema de la nada, en tanto resulta de gran importancia y utilidad a los fines de mi investigación. Finalmente, me detengo a presentar una síntesis del estatus de la subjetividad y el método en el pasaje de los ensayos tempranos a *L'Être et le Néant*, destacando especialmente la dimensión ontológica que adquiere la subjetividad en relación con los ensayos trabajados anteriormente y cómo esta modificación importante impacta sobre la metodología fenomenológica que utiliza Sartre.

9. L'Être et le Néant

El 2 de septiembre de 1939, Sartre es enviado a la guerra como meteorólogo de la 70ma división de infantería, cargo que ocupará durante nueve meses:

A lo largo de estos nueve meses, Sartre va a dedicar una media de casi doce horas diarias a escribir en las aulas, mientras grupos de personas hablan a su alrededor, a escribir sobre sus rodillas, mientras trabaja afuera, a escribir entre las guardias, a escribir entre dos turnos de rancho (Cohen-Solal, 2005: 193).

De esta experiencia surge, décadas después, la compilación de cinco de sus quince diarios personales, *Carnets de la drôle de guerre*, escritos entre el 23 de septiembre de 1939 y el 21 de junio de 1940, fecha en la que cae prisionero de los alemanes. En estos cuadernos se puede observar, además de un preanuncio de su laureada autobiografía *Les Mots* (1964), el desarrollo vivo de las ideas filosóficas que luego plasma de modo sistemático en *L'Être et le Néant*. Una de las notas más llamativas de estos cuadernos es la constatación de cómo las ideas que Sartre tomó de Husserl, y que hemos visto en los textos de la época del Instituto de Berlín, se van transformando bajo la luz de las reflexiones que Sartre realiza en relación con sus lecturas de Heidegger, lo cual explica la necesidad de apelar a la ontología, necesidad que desemboca en la ontología fenomenológica de *L'Être et le Néant*.

Durante los nueve meses que está a cargo del servicio meteorológico, Sartre también escribe su novela *L'Âge de raison*

(1945), primer volumen de la trilogía sobre la libertad intitulada *Les Chemins de la liberté* (1945-1949). En los meses que transcurre como prisionero de los alemanes en el cuartel Haxo de Baccarat en Meurthe, Sartre lee de modo completo *Sein und Zeit* de Heidegger, gracias a un abad alemán que se lo había llevado clandestinamente (Cfr. Cohen-Solal, 2005: 211). Esta renovada lectura de la obra heideggeriana —en la época de Berlín sólo había leído superficialmente la primera parte— influye de modo decisivo sobre su proyecto filosófico de fenomenología existencial.

Sartre vuelve a París como ciudadano libre el 2 de abril de 1941. Francia se encontraba bajo la ocupación alemana:

Nunca estuvimos más libres que bajo la ocupación alemana. Habíamos perdido todos nuestros derechos y en primer lugar el de hablar, nos insultaban a la cara cada día y teníamos que callar... por todas partes, en las paredes, en los periódicos, en las pantallas, encontrábamos de nuevo ese inmundo rostro que nuestros opresores querían darnos de nosotros mismos: por todo ello, éramos libres. El veneno nazi se deslizaba hasta en nuestro pensamiento, por eso cada pensamiento justo era una conquista; un policía omnipotente intentaba imponernos el silencio, por eso cada palabra adquiría el valor de una declaración de principios; éramos continuamente acosados, y por eso cada uno de nuestros gestos tenía el peso de un compromiso (Sartre, 1949: 2).

La vida literaria parisina estaba signada por la censura alemana, aunque Sartre no se vió afectado y sus obras no llegaron a integrar la lista de libros franceses prohibidos por el régimen nazi (Cfr. Cohen-Solal, 2005: 221). Sin embargo, incluso antes de articulada la *Résistance*, Sartre ya sentía la necesidad de movilizarse y fundó el grupo *Socialisme et Liberté* que existió hasta finales de 1941:

Volví a Francia con la idea de que los otros franceses no se daban cuenta (...) de que algunos sí se daban cuenta: los que habían sido puestos en libertad, pero que no había nadie que les decidiera a resistir. Eso era lo primero que había que hacer al volver a París: crear un grupo de resistencia (Sartre entrevistado en Beauvoir, 2001: 485).

La idea de libertad atraviesa todos sus movimientos de la época y así, en ese contexto de ocupación y resistencia, se configuró el período de escritura de *L'Être et le Néant*. Sartre no se unirá a la *Résistance* por sus desacuerdos fundamentales tanto con la línea comunista como con la gaullista:

Atrapado en el gran vacío, entre gaullistas y comunistas, perseverante y tenaz, fiel a esa tercera vía a la que no quiere renunciar bajo ningún concepto, Sartre luchará, pero de otra manera. Será un combate no político sino ideológico, en el que renunciará definitivamente a la acción directa, apartándose de las grandes corrientes de la Resistencia (Cohen-Solal, 2005: 237).

Alejado de la praxis política, Sartre escribió *Les Mouches* (1943), obra de teatro en tres actos que estrenó el 3 de junio de 1943 en el Théâtre de la Cité con puesta en escena de Charles Dullin, la cual se convirtió en uno de los ejemplares más famosos de lo que se conoce como el Teatro de la Resistencia por representar la ocupación alemana de Francia a partir del desplazamiento a la ciudad griega de Argos en el modo de una tragedia que, paradójicamente, habla sobre la libertad. Además, fue la obra de iniciación del Sartre dramaturgo. Al mismo tiempo que la composición de *Les Mouches*, Sartre comenzó a escribir *L'Être et le Néant* en el mítico Café de Flore, situado en el número 172 del Boulevard Saint-Germain, en Saint-Germain-des-Prés, Paris. Esta monumental obra era el decante necesario de su producción filosófica y literaria anterior, del contexto de la guerra, la ocupación nazi y de sus lecturas más profundas de Heidegger:

El ser y la nada va a retomar, exponer y alimentar unas ideas clave: el orgullo de la conciencia frente al mundo y, por consiguiente, la libertad absoluta del individuo; la conciencia, a la vez hundimiento y desgarramiento; la libertad, a la vez fiebre y disciplina; la crítica permanente; la desconfianza hacia los papeles sociales cristalizados y esclerotizados (Cohen-Solal, 2005: 251).

El libro de Sartre *El ser y la nada* fue escrito y apareció en la Francia ocupada por los nazis. En un tejido de sutilezas desarrolla toda una filosofía de lo antitotalitario. Para el pensamiento totalitario el hombre es una cosa. Un

fascista, dice Sartre en sus consideraciones *Sobre la cuestión judía*, es alguien que quisiera ser “una roca inquebrantable, un torrente seductor, un rayo devastador”, “todo menos hombre”. La filosofía de Sartre quiere devolver al hombre su dignidad, y lo hace descubriendo su libertad como un elemento en el que se disuelve todo ser fijo. En este sentido la obra comentada es una apoteosis de la nada, pero entendiendo la nada como la fuerza creadora del aniquilar. Se trata de decir no a lo que niega a uno (Safranski, 2010: 403).

Asimismo, todos estos componentes darían inicio al surgimiento del existencialismo sartriano, que se popularizaría algunos años después, a modo de tendencia cultural, pero que en la obra cumbre de Sartre se patentiza como parte central de su teoría filosófica y de su reformulación de la fenomenología clásica.

El carácter existencialista de la ontología sartriana es lo que diferencia distintivamente su propuesta fenomenológica de la fenomenología trascendental husserliana y su método de intuición de esencias. De modo simplificado, podemos pensar que la diferencia entre “esencia” y “existencia” puede ser planteada de la siguiente manera: la “esencia” de algo constituye la respuesta al “¿qué es?” de ese algo —su naturaleza—, mientras que la “existencia” de algo constituye la respuesta a si ese algo *es* o *no es*. Para Sartre, la filosofía husserliana (y toda la tradición filosófica en general) es una filosofía esencialista porque busca responder a la pregunta por lo que las cosas son (el conocimiento objetivo de la realidad), y en ese afán Husserl “desrealiza” los fenómenos poniendo entre paréntesis su existencia para acceder a lo que sería su verdadera realidad en tanto esencias —crítica sobre la cual avanzaré en breve, pero que ya vimos prefigurada en el capítulo anterior mediante la impugnación de la *epojé* en *La transcendence de l'Ego* como método fenomenológico. Para Sartre, por el contrario, la existencia precede a la esencia en un doble sentido, la materia simplemente es, y carece de toda necesidad de existencia: es contingente; del mismo modo, el existente humano es arrojado a la existencia sin justificación. No existe una esencia por detrás de la existencia que determine el modo de ser de la existencia tanto material como. A través de sus actos, el existente humano provee a

la materia de un sentido, configurando así un mundo, y se provee a sí mismo de una personalidad. Es decir, lo que entendemos como “esencias”, el “qué es” de los existentes y de la existencia humana es algo creado.

El análisis fenomenológico existencial tiene que poder describir la existencia bruta de la materia y la existencia contingente del existente humano como aquel ser que no tiene fijada una esencia ni una naturaleza previa. Es por ello que los análisis fenomenológicos de Sartre se basan en una descripción de los fenómenos en su carácter de existencia sin mediación de la *epojé* y la reducción fenomenológica husserlianás que, a entender de Sartre, los desrealiza: “puede haber descripciones que no apuntan a la esencia sino al existente mismo, en su singularidad” (Sartre, 2005: 598). Lo que busca Sartre en su obra, entonces, es establecer una ontología de corte existencial: la búsqueda del ser del fenómeno en tanto que él es sinónimo de existencia y no de esencia. Adentrémonos ahora en un bosquejo inicial de esta ontología fenomenológica existencial.

La ontología sartriana supone, en su núcleo teórico más fundamental, que existe un monismo ontológico posible de ser dividido abstractamente mediante una descomposición analítica en dos regiones: el ser-en-sí y el ser-para-sí. Esta diferencia es eidética y no refiere a un dualismo ontológico, tesis que se irá aclarando en el correr del capítulo. El estudio del fenómeno de ser en tanto fenómeno demuestra que existe un ser transfenoménico como condición de posibilidad de toda manifestación fenoménica, y que este ser tiene una cara subjetiva y una cara objetiva. Ambas regiones del ser constituyen el ser transfenoménico del existente humano —como conciencia encarnada en un cuerpo y en una situación concreta— y del mundo. El ser-en-sí constituye el ser transfenoménico de los existentes mundanos y el ser-para-sí se identifica con el ser transfenoménico de la conciencia la cual, a causa de su distintiva actividad nihilizadora, constituye la nada que infesta al ser y da lugar a la posibilidad de la manifestación del mundo a la conciencia, *i.e.*, de la experiencia humana. El ser

transfenoménico no constituye una esencia por detrás de los fenómenos de la conciencia y de los entes mundanos, sino que es coextensivo a ellos: el ser-en-sí es toda sustancia idéntica a sí misma, mientras que el ser-para-sí es el ser tomando conciencia de sí mismo al nihilizarse y lograr quebrar la identidad sustancial.

En el contexto del *Ser y la nada*, la región del para-sí quedará asociada directamente a la existencia humana por comprender la noción de conciencia y, a la vez, la de autoconciencia prerreflexiva o conciencia (de) sí: “la distinción entre los dos modos de ser que un existente puede poseer es comúnmente interpretada como una distinción entre aquellas cosas que son conscientes y aquellas que no. Las cosas conscientes poseen un ser-para-sí” (Rowlands, 2016: 111). Entonces, para ordenar los conceptos, tengamos en cuenta que vamos a trabajar filosóficamente dentro de las siguientes coordenadas conceptuales:

- Ser-en-sí / Mundo / Identidad / Plenitud / Materia
- Ser-para-sí / Conciencia / Diferencia / Vacuidad / Existencia humana / Nada

La relación entre el ser-para-sí, la conciencia y la nada, en tanto no son sinónimos, debe ser explicada para poder abordar mejor la escritura, en muchos casos ambigua, de Sartre. La conciencia es, para Sartre, la actividad de revelación —de que el mundo se manifieste y exista para alguien— que se desarrolla a partir de la doble operación simultánea de intencionalidad de objeto y de autoconciencia prerreflexiva. La conciencia intenciona un objeto —se trasciende hacia un objeto— negando ser ese objeto. Este es el poder nihilizador de la conciencia y su forma de existir: sólo puede existir negando ser lo que no es. A la vez, la conciencia tiene autoconciencia de esta intención trascendente y nihilizadora de modo prerreflexivo. Notemos que, si bien la conciencia *es* en sí misma la actividad de la revelación, el acto, ella no puede existir sin *algo* que revelar. Esto implica dos cosas: que la conciencia no crea su objeto y que no hay conciencia previamente a la intención un objeto. La existencia de la conciencia es dependiente del ser-en-

sí en tanto él debe aparecerse a la conciencia para que ella exista. Del mismo modo, el ser-en-sí es dependiente del ser-para-sí en tanto, para decir propiamente que algo *es*, debe ser revelado por una conciencia. La conciencia, al carecer de interioridad, constituye un absoluto no sustancial. El ser-para-sí, por su parte, constituye la región del ser que es autoconsciente de sí misma.

Aun cuando es común leer en diversas interpretaciones de Sartre que el ser-para-sí es la conciencia y nada más que la conciencia, y aun cuando esta lectura pueda llegar a estar presente en algunas frases que Sartre escribe a lo largo de *L'Être et le Néant*, una interpretación holística de la obra nos permite ver que dicha sinonimia no es tal, y que se la utiliza, por lo general, para fundamentar lecturas dualistas de la ontología sartriana. La distinción que trazo entre ser-para-sí y conciencia es fina. No son sinónimos, en tanto cuando hablamos de conciencia hablamos de una actividad especial del ser-para-sí: intencionalidad como trascendencia y nihilización de objeto y autoconciencia prerreflexiva de ese acto, pero esta actividad no lo agota en su totalidad, en tanto el ser-para-sí es, entrando en redundancias, ser. Por ende, la conciencia, que es por definición un absoluto no sustancial, se encuentra encarnada en tanto es una actividad de este ser-para-sí: esto es, tiene una dimensión de ser constituida por su personalidad, su corporalidad, su facticidad y su pasado. Una conciencia nunca es en abstracto. Además, la conciencia se nihiliza a sí misma en su intencionar de objeto para poder generar la autoconciencia prerreflexiva. En este movimiento se introduce la diferencia dentro del ser, se quiebra la identidad del ser configurando, así, la región del ser-para-sí como la región capaz de engendrar y soportar esa actividad nihilizadora que genera la diferencia en el seno del ser, del ser-en-sí, que permanece idéntico a sí mismo.

Una lectura correcta de la obra sartriana no nos conduce a ningún tipo de dualismo simplista. Lo que hay es ser y una actividad nihilizadora de la que surgen las dos regiones: el en-sí y el para-sí. Es en la actividad nihilizadora de la conciencia como

corazón del ser-para-sí que surge la nada como el “espacio” que traza la diferencia entre la conciencia y los objetos y entre la conciencia consigo misma, que nunca llega a lograr ser plenamente una sustancia a causa de esa nada que tiene de ser: “La nada no es nada más ni nada menos que la operación de ‘nihilización’ efectuada por el para-sí” (Delooz, 1983: 319) y, a su vez, el para-sí no es otra cosa que la pura nihilización del en-sí. La nada es el corazón de la existencia humana. Esta nada es expresada por Sartre a partir del término *Néant* y sus derivados, como por ejemplo “*néantisser*” que traducimos como “nihilizar”, y “*neántites*”, que traducimos como “negatidades”. Esto implica que esta nada es una nada concreta, tema que Sartre trabajará en la primera parte de *L'Être et le Néant* y que retomo en el parágrafo 16.

L'Être et le Néant es una obra de casi 800 páginas que se divide en cuatro grandes partes, cada una con sus capítulos y secciones internas. En la “Introducción” se presentan las características centrales de su ontología, las regiones del ser-para-sí y el ser-en-sí y se introduce el problema del sentido de su relación. En la primera parte, “El problema de la nada”, se parte del análisis de la interrogación de la propia existencia para arribar al descubrimiento de la nada como fuente de toda nihilización, y del ser-para-sí como el único ser capaz de engendrar la nada. En la segunda parte, se estudian las estructuras ontológicas del para-sí, el ser por el cual la nada, tematizada en la primera parte, adviene al mundo. En la tercera parte, se trabaja con el éxtasis del para-otro para dar cuenta de la existencia del prójimo en el mundo a la vez que la constitución del para-sí en tanto persona. En la cuarta parte, “Tener, hacer y ser”, se presentan los análisis más concretos de la ontología sartriana, en tanto se aborda eminentemente las nociones de “libertad” y “responsabilidad” para desarrollar una teoría de la acción y de la persona que decanta en los lineamientos de un incipiente psicoanálisis existencial. Finalmente, en la conclusión se esbozan ciertas ideas metafísicas y éticas que abren la posibilidad de investigaciones ontológicas futuras, pero que, de hecho, Sartre no retomará.

El movimiento general de la “Introducción” se dirige a mostrar que la conciencia es aprehensión inmediata del ser de las cosas (intencionalidad de la conciencia) y que este ser de las cosas no se reduce a nuestra conciencia de ellas (trascendencia del mundo). Sartre enuncia tres principios metodológicos:

1. La descripción de los fenómenos revela la realidad, no la esconde –principio elaborado en base a su crítica de Kant.
2. La descripción de los fenómenos revela la realidad en tanto existencia bruta y no en tanto esencia –principio elaborado en base a su crítica de Husserl.
3. La descripción de los fenómenos nos revela tanto la existencia de la conciencia como la existencia de las cosas.

En las secciones I y II, Sartre demuestra que la existencia, o el ser, no se reduce a los fenómenos y se establece la noción de ser como transfenoménico. En la sección III, muestra que la existencia o el ser de la conciencia no es idéntica a la de los fenómenos, sino que la conciencia tiene un tipo de existencia que no puede reducirse a sus percepciones. En las secciones IV, V y VI se demuestra que el hecho de que exista conciencia fenoménica revela la existencia misma de las cosas (su trascendencia a la conciencia).

10. La idea del fenómeno

La exposición de la “Introducción” a *L'Être et le Néant* comienza, naturalmente, por una tematización de la idea del fenómeno. Lo que hace Sartre, antes que nada, es rescatar el valor de la fenomenología para luego reinterpretarla a partir de un conjunto de críticas dirigidas, en este caso, exclusivamente a Husserl en relación con su concepción del fenómeno y de las esencias. El valor que Sartre rescata de la fenomenología es el de haber reducido al existente a la serie de las apariciones que lo manifiestan[40]:

El pensamiento moderno ha realizado un progreso considerable al reducir el existente a la serie de las apariciones que lo manifiestan. Se apuntaba con ello a suprimir cierto número de dualismos que causaban embarazo a la filosofía, y

a reemplazarlos con el monismo del fenómeno. ¿Se ha logrado hacerlo? (Sartre, 2005: 11).

El fenómeno es la aparición o manifestación de cualquier objeto a la conciencia. Esta teorización del fenómeno estaba destinada a la supresión de un dualismo que escindía al existente en dos —fenómeno y noúmeno— y la consecuente instauración de un monismo ontológico: no hay más allá del fenómeno, no existe algo así como una cosa en sí por detrás del fenómeno, el ser se manifiesta, no se esconde. Ahora bien, mediante esta consideración de la experiencia fenoménica, la fenomenología no sólo logró diluir el dualismo entre fenómeno y cosa en sí, sino también una serie de dualismos asociados a esta concepción moderna de la experiencia:

1. Interior [*intérieur*]/Exterior [*extérieur*]: las apariciones que manifiestan al existente no son ni interiores ni exteriores, son equivalentes entre sí y remiten todas a otras apariciones, sin que ninguna de ellas sea privilegiada.
2. Ser [*être*]/Parecer [*paraître*]: la apariencia remite a la serie total de las apariencias y no a una realidad oculta que haya drenado hacia sí todo el ser del existente. Y la apariencia, por su parte, no es una manifestación inconsistente de ese ser. El ser de un existente es, precisamente, lo que el existente parece.
3. Potencia [*puissance*]/Acto [*acte*]: todo es en acto. Tras el acto no hay ni potencia, ni “éxis” ni virtud.
4. Apariencia [*apparence*]/Esencia [*essence*]: la apariencia no oculta la esencia, sino que la revela: es la esencia. La esencia de un existente no es ya una virtud enraizada en lo hueco de ese existente: es la ley manifiesta que preside a la sucesión de sus apariciones, es la razón de la serie.

¿Qué es lo que sucede en este esquema con la noción de “fenómeno” y la noción de “esencia”? Es necesario que nos detengamos brevemente a analizar esta cuestión. En términos de definiciones, el fenómeno es tal que se devela como es y puede ser estudiado y descrito en tanto que tal, puesto que es absolutamente indicativo de sí mismo. Mientras que la esencia, como ya he dicho, es la ley manifiesta que preside a la sucesión de sus apariciones y es la razón de la serie de las apariciones. En este sentido, la esencia es el nexo de las apariciones siendo ella misma una aparición. Esto

explica, para Sartre, que pueda haber algo así como una intuición de esencias: en tanto ella es una aparición más, puede ser intuida como tal. De acuerdo con Husserl, todo objeto se manifiesta a la conciencia de modo escorzado, a través de escorzos [*Abschattungen*] que son unificados por el ego trascendental para poder constituirse en un objeto. El método fenomenológico es capaz de revelarnos la unidad del objeto, su esencia, en tanto esta esencia es ella misma intuible. Sartre encuentra problemático este punto nodal de la fenomenología clásica y es allí a donde se dirige su primera crítica.

De acuerdo con Sartre, el problema central de la fenomenología husseriana es que Husserl no le dio suficiente dignidad al fenómeno en tanto no logró solucionar plenamente el cuarto dualismo expuesto entre esencia y apariencia o manifestación. A raíz de esto, Sartre realiza dos críticas puntuales que desarrolla de modo argumentativo. La primera crítica sostiene que la teoría del fenómeno ha reemplazado la realidad de la cosa por la objetividad del fenómeno y ha fundado esta objetividad sobre un recurso al infinito. La segunda crítica sostiene que, incluso en el nivel de las esencias, Husserl se enfrenta con el problema de que una serie infinita de manifestaciones garantice la objetividad de una cosa. La argumentación que expone Sartre se estructura de la siguiente forma:

1. El existente no puede reducirse a una serie finita de manifestaciones porque se nos da escorzado y desde infinitos puntos de vista dado que es relativo al sujeto que percibe.
2. La realidad de un existente trascendente consiste en que la serie de sus apariciones está vinculada por una razón que no depende de quien percibe.
3. Si el fenómeno ha de revelarse como trascendente, su aparición debe ser trascendida por el sujeto hacia la serie total de la cual ella es miembro.
4. El problema se presenta en tanto la aparición, que es en sí misma finita, se indica a sí misma en su finitud, pero, a la vez, exige ser trascendida al infinito para poder ser captada como aparición-de-lo-que-aparece.
5. Allí se reinstaura el dualismo de “lo infinito en lo finito”.

El drama es que la serie misma nunca se va a revelar, nunca va a aparecer. Entonces queda “afuera”, en tanto un opuesto a un “adentro” que sí se manifiesta. Hay un ser que no aparece (la serie en tanto tal) sosteniendo una aparición. Joseph Catalano, en su libro *A commentary on Jean-Paul Sartre's “Being and Nothingness”* (1985), utiliza el siguiente ejemplo para clarificar el punto problemático que trae Sartre:

Si, por ejemplo, una manzana ante mí puede manifestarse en una serie finita de apariencias —su color, forma, peso o posición—, entonces habría un punto en el que captaría totalmente el objeto dentro de mi conciencia. ¿Pero acaso la misma objetividad del objeto no exige que yo sea consciente de que la manzana siempre puede aparecer de manera diferente para mí y para otras mentes y aun así ser una “manzana”? Si decido dar vuelta la manzana, o mirarla a través de gafas de sol, ¿la “manzana” no trasciende, ahora, su anterior serie de apariciones e incluye entre ella estas nuevas manifestaciones? Sigue siendo una “manzana”, al revés o vista a través de las gafas de sol. La objetividad de la manzana exige que sea posible de un número infinito de manifestaciones y aún conserve su unidad como una “manzana” (Catalano, 1985: 24).

Sartre no va a resolver aquí el problema del dualismo de “lo infinito en lo finito”, pero lo toma como punto de partida de su investigación a la que denomina “en busca del ser”:

Al reemplazar así una diversidad de oposiciones con un dualismo único que las funde, ¿hemos ganado o perdido? Pronto lo veremos. Por el momento, la primera consecuencia de la “teoría del fenómeno” es que la aparición no remite al ser como el fenómeno kantiano al noúmeno. Puesto que ella no tiene nada detrás y no es indicativa sino de sí misma (y de la serie total de las apariciones), no puede estar soportada por otro ser que el suyo propio; no puede consistir en la tenue película de nada que separa al ser-sujeto del ser-absoluto (Sartre, 2005: 14).

Sartre concede a Husserl, como gran avance, haber desarrollado una teoría según la cual la objetividad del objeto es idéntica al fenómeno, y no se esconde detrás de su aparición como un

noúmeno o cosa en sí. La pregunta que se hace Sartre, ahora, es si el ser del objeto es idéntico con su objetividad. Sartre establece el siguiente mapeo de su investigación:

1. El fenómeno no remite a un ser nouménico sino que es indicativo de sí mismo.
2. Si la esencia de la aparición es un parecer que no se opone a ningún ser, hay ahí un legítimo problema: el del ser de ese aparecer.
3. Iremos en busca del ser transfenoménico.

En la próxima sección, Sartre establece la diferencia entre el ser del fenómeno y el fenómeno de ser y se define la dimensión de la transfenomenalidad.

11. El fenómeno de ser y el ser del fenómeno

La sección II de la “Introducción” es un complemento al objetivo de la sección I. El propósito del apartado es el de establecer la heterogeneidad de naturaleza entre el fenómeno de ser y el ser del fenómeno y la especificidad de acceso a los mismos con vistas a distinguir el conocimiento de la existencia, es decir, del ser. El término “ser” puede implicar cualquier fenómeno existente y también el ser que es común a dichos fenómenos. El problema abordado en el presente apartado tiene que ver con la relación entre estos dos sentidos de “ser”. Sartre va a abordar ambos sentidos del ser a partir de las siguientes equivalencias conceptuales:

- Fenómeno de ser = aparición/manifestación = existente (el ser en tanto conocido) = conocimiento.
- Ser del fenómeno = ser transfenoménico = existencia.

Ahora bien, ¿cómo es que llega a plantear la diferencia entre el fenómeno de ser y el ser del fenómeno? ¿Y qué son exactamente estas dos nociones que se esfuerza en distinguir? Veamos, primero, cómo introduce la distinción:

La aparición no está sostenida por ningún existente diferente de ella: tiene su ser propio. El ser primero que encontramos en nuestras investigaciones ontológicas es, pues, el ser de la aparición. ¿Es él mismo una aparición? De primer intento, así lo parece. El fenómeno es lo que se manifiesta y el ser se manifiesta a todo de alguna manera, puesto que podemos hablar de él y de él tenemos cierta comprensión. Así, debe haber un *fenómeno de ser*, una aparición de ser, descriptible como tal. El ser nos será develado por algunos medios de acceso inmediato; el hastío, la náusea, etc.; y la ontología será la descripción del fenómeno de ser tal como se manifiesta, es decir, sin intermediario. Empero, conviene plantear a toda ontología una cuestión previa: el fenómeno de ser, así alcanzado, ¿es idéntico al ser de los fenómenos? (Sartre, 2005: 15).

Lo que tenemos hasta aquí son las siguientes premisas:

1. La aparición tiene su ser propio (tema visto en la primera sección de la introducción).
2. El ser de la aparición es el primer ser encontrado en la investigación ontológica.
3. Dicho ser se manifiesta de alguna manera porque tenemos cierta comprensión de él: hay un fenómeno de ser.

A partir de estas premisas, Sartre establece una tesis y una prescripción metodológica:

1. El ser nos será develado por algunos medios de acceso inmediato como la náusea o el hastío. Esto implica que podemos analizar el fenómeno de ser como cualquier fenómeno y obtener conocimiento de él, pero sólo obtenemos un acceso inmediato al ser del fenómeno a través de una experiencia no conceptual como puede ser el tedio o la náusea.
2. La ontología será la descripción del fenómeno de ser tal como se manifiesta a la conciencia.

Estos dos puntos en torno a la metodología son de sumo interés para mi investigación y los retomaré hacia el final del capítulo de modo más detallado. De todas maneras, es relevante que quede establecido que existe un modo diferencial de acceso al fenómeno del ser y al ser del fenómeno, y que la ontología se ocupa de la descripción del fenómeno de ser tal como se manifiesta a la

conciencia. En esta misma sección Sartre sostiene que “el conjunto de las precedentes observaciones ha sido directamente inspirado por la intuición revelante del fenómeno de ser” (Sartre, 2005: 16).

La pregunta que se hace Sartre al final de la cita relevada es si el fenómeno de ser es idéntico al ser de los fenómenos. La respuesta es negativa: el fenómeno de ser no es de la misma naturaleza que el ser de los fenómenos. Un fenómeno es un existente que se designa a sí mismo como un conjunto organizado de cualidades (y no designa a un ser allende sí mismo), mientras que el ser de los fenómenos es la condición de toda manifestación fenoménica. Por ende, el ser de los fenómenos excede al fenómeno de ser: “es ser-para-desvelar y no ser desvelado” (Sartre, 2015: 16). Dicho en otros términos, el ser de los fenómenos no se reduce al fenómeno de ser; por lo tanto, el conocimiento no puede dar razón del ser:

En una palabra, el fenómeno de ser es “ontológico”, en el sentido en que se llama ontológica a la prueba de San Anselmo y de Descartes; es un llamado al ser; exige, en tanto que fenómeno, un fundamento transfenoménico. El fenómeno de ser exige la transfenomenalidad del ser (...) Lo que las precedentes consideraciones implican es que el ser del fenómeno, aunque coextensivo al fenómeno, debe escapar a la condición fenomenológica —que consiste en no existir algo sino en cuanto se revela—; y que, en consecuencia, desborda y funda el conocimiento que de él se tiene (Sartre, 2015: 16-17).

Más adelante, Sartre especifica que el fenómeno de ser es el sentido del ser mientras que el ser del fenómeno es el fundamento sobre el cual este sentido se manifiesta como fenómeno. Es importante notar que el ser, entendido como existencia, ha quedado completamente desligado de la noción de esencia. La esencia es una manifestación más, mientras que el ser es la condición de posibilidad de toda manifestación.

Lo que subyace a este esclarecimiento en torno a la diferencia entre el fenómeno del ser y el ser del fenómeno es, a mi entender, la célebre diferencia ontológica planteada por Heidegger en *Sein und Zeit*. En el parágrafo 7 de *Sein und Zeit*, Heidegger establece que “destacar el ser del ente y explicar el ser mismo, es la tarea de la

ontología” (Heidegger, 2003: 50). El ser no es el ente, sino que el ser es lo que determina al ente en cuanto ente. Como veíamos, Sartre considera que la ontología es la descripción del fenómeno de ser tal como se manifiesta a la conciencia. En sentido general, Sartre toma la idea de la ontología fenomenológica de Heidegger, pero la reinterpreta desde su neocartesianismo. Si bien expondrá las estructuras ontológicas de las cuales la existencia humana tiene una precomprensión, Sartre entenderá que toda comprensión es conciencia (de) comprensión. Por lo tanto, el análisis de descripción será, en parte, una descripción del cogito prerreflexivo del para-sí. La ontología fenomenológica sartriana, entonces, se convierte rápidamente en una descripción del ser del para-sí, casi como la ontología fundamental de Heidegger se vuelve una analítica existencial del *Dasein*, a causa de su triple primacía[41]. Sin embargo, debemos recordar que el para-sí, tanto como el en-sí, son dos regiones del ser. Este ser es transfenoménico y es el denominador común a toda manifestación. La diferencia entre el fenómeno y el ser se basa en aquella diferencia ontológica heideggeriana. La ontología se hará cargo de la descripción del fenómeno del ser en tanto indagación de su sentido. Específicamente, se hará cargo de la descripción de las estructuras ontológicas del para-sí preguntándose por el sentido de la existencia.

El hecho de que Sartre se haya concentrado en la descripción del ser-para-sí, ha llevado a la interpretación de que él no presenta, en esta obra, una ontología fundamental, sino, más bien, una antropología humanista. De acuerdo con Philippe Cabestan en “Sartre et la différence ontologique” (2002), si bien Sartre se asienta sobre el descubrimiento heideggeriano de la diferencia ontológica, *L'Être et le Néant* no es tanto una obra en la que se piense la diferencia ontológica, sino más bien una obra en la que se piensa el ser de la realidad humana:

En efecto, si la ontología sartriana es un pensamiento del ser del ente, ella no es, por ello, un pensamiento de la diferencia ontológica. Aun cuando trate sobre la existencia, la trascendencia, la nihilización, la facticidad, Sartre

entiende esos conceptos desde una perspectiva humanista según la cual, precisamente, no hay sino hombres, y en donde toda subordinación del hombre a “lo otro que el hombre”, es atribuida, como lo sostiene en *La critique de la raison dialectique* en el caso de Heidegger, al odio hacia el hombre (Cabestan, 2002: 90).

En lo que sigue, creo que se constatará efectivamente la marcada impronta subjetivista y humanista del planteo sartriano, que hace oscilar la filosofía sartriana entre el dominio de la ontología y el de la antropología filosófica. En la próxima sección, Sartre muestra que la existencia o el ser de la conciencia que hemos encontrado no es idéntica a la de los fenómenos, sino que la conciencia tiene un tipo de existencia que no puede reducirse a sus percepciones.

12. El cogito prerreflexivo y el ser del percipere

Al haber limitado la realidad al fenómeno o, dicho de otro modo, lo real a lo fenoménico, podemos decir que el fenómeno es tal como aparece y nada más. ¿Es esto equivalente a decir que el ser de la aparición es su aparecer? Por ejemplo, a sostener, como Berkeley, que *esse est percipi*, esto es, que la existencia de las cosas consiste en el conocimiento que tenemos de ellas. La respuesta sartriana es, como podemos anticipar, negativa. Las dos razones de la negativa se encuentran en el análisis que realiza de la naturaleza del *percipi* (lo percibido) y del *percipere* (el percibir). En la tercera sección de la “Introducción”, Sartre analiza específicamente el *percipere* para dar cuenta de la consistencia ontológica del conocimiento, esto es, para dar cuenta del *cogito* prerreflexivo como ser transfenoménico del sujeto cognoscente[42].

Sartre comienza por argumentar que la filosofía del conocimiento debe basarse en una ontología. Esto es, la pregunta por cómo conocemos la realidad presupone una respuesta a la pregunta por la “naturaleza” de esa realidad. El conocimiento presupone la existencia, al menos la existencia de quien conoce. Y la existencia de quien conoce es la conciencia experimentada en el acto de conocer. La tesis que busca sostener Sartre es que, para

poder fundar filosóficamente el conocimiento, lo que hay que hacer es abandonar la primacía ontológica del conocimiento, yendo a contracorriente de la tradición filosófica moderna. Un idealismo empeñado en reducir el ser al conocimiento que de él se tiene, “*esse est percipi*”, debe asegurar previamente el ser del conocimiento. Lo que demuestra Sartre es que el ser transfenoménico que funda el conocimiento es la conciencia como dimensión transfenoménica del sujeto y no como modo particular de conocimiento —que podría ser entendido como sentido interno o conocimiento de sí. La argumentación es la siguiente:

1. En sí misma la conciencia es otra cosa que un conocimiento vuelto sobre sí. La conciencia es conciencia de algo: posición de un objeto trascendente. Es posicional en cuanto se trasciende para alcanzar un objeto y se agota en esa posición misma.
2. La condición necesaria y suficiente para que una conciencia cognoscente sea conocimiento de su objeto es que sea conciencia de sí misma como siendo ese conocimiento.
3. Esta conciencia de conciencia no es un conocimiento de conocimiento. Este tipo de relación sería reflexivo, o sea, conciencia posicional de la conciencia, el conocimiento de la conciencia.
4. La conciencia de sí no es dualidad sino relación inmediata y no cognitiva de sí a sí si queremos evitar el regreso al infinito en el que nos compromete un modelo reflexivo de conciencia.
5. Mi conciencia inmediata de percibir no conoce mi percepción: no la pone, no la tematiza. Todo cuanto hay de intención en mi conciencia actual está dirigido hacia el exterior.
6. Toda conciencia posicional de objeto es a la vez conciencia no posicional de sí misma.
7. La reflexión no tiene primacía sobre la conciencia refleja: ésta no es revelada a sí misma por aquélla. Al contrario, la conciencia no-reflexiva hace posible la reflexión: hay un cogito prerreflexivo que es condición del cogito cartesiano.
8. La prerreflexividad se notará con un paréntesis en el “de” de la conciencia de sí, para indicar su carácter no posicional: conciencia (de) sí.
9. El único modo de existencia posible para una conciencia de algo es la conciencia (de) sí como conciencia de algo.

Como se puede apreciar, esta sección es conceptualmente densa y de suma importancia para comprender el pensamiento sartriano, así que me detendré a analizar de modo más específico la imbricación entre los conceptos de conciencia prerreflexiva o conciencia (de) sí, conciencia posicional y reflexión. Comienzo por trazar de modo detallado la diferencia entre conciencia posicional y conciencia no posicional, algo que ya trabajé en el capítulo uno y en el capítulo dos, pero que ahora es necesario insertarlo en el contexto ontológico de *L'Être et le Néant* para que tome un sentido completo.

Sartre presenta a la conciencia no posicional, o conciencia prerreflexiva, o conciencia (de) sí, como originaria y fundante de la reflexión y todo conocimiento posible. Recordemos que había sostenido que la condición necesaria y suficiente para que una conciencia cognoscente sea conocimiento de su objeto es que sea conciencia de sí misma como siendo ese conocimiento. El ejemplo que utiliza para fundamentar su tesis es el siguiente:

Si cuento los cigarrillos que hay en esta cigarrera, tengo la impresión de la desvelación de una propiedad objetiva del grupo de cigarrillos: son doce. Esta propiedad aparece a mi conciencia como una propiedad existente en el mundo. Puedo muy bien no tener en absoluto conciencia posicional de contarlos. No me “conozco en cuanto contante”. La prueba está en que los niños capaces de hacer espontáneamente una suma no puede explicar luego cómo se las han arreglado: los tests con que Piaget lo ha demostrado constituyen una excelente refutación de la fórmula de Alain: “saber es saber que se sabe”. Y, sin embargo, en el momento en que estos cigarrillos se me develan como doce, tengo una conciencia no téctica de mi actividad aditiva. Si se me interroga, en efecto, si se me pregunta: “¿Qué estaba usted haciendo?”, responderé al instante: “Estoy contando”; y esta respuesta no apunta solamente a la conciencia instantánea que puedo alcanzar por reflexión, sino a las <conciencias> que han transcurrido sin haber sido objeto de reflexión, a las que son para siempre irreflexivas en mi pasado inmediato” (Sartre, 2005: 20).

Lo que busca establecer Sartre mediante este ejemplo es que la conciencia tiene como condición necesaria de existencia a la

autoconciencia. Este ejemplo nos recuerda, sin dudas, al ejemplo del tren de *La transcendence de l'Ego*, en donde Sartre buscaba probar la existencia del cogito prerreflexivo, pero anclado, todavía, en una perspectiva gnoseológica de conciencia trascendental y no en una perspectiva ontológica del ser-para-sí como es el caso aquí. Volviendo al ejemplo de los cigarrillos, Mark Rowlands, en su artículo “Sartre on pre-reflective consciousness” (2016), ofrece una interpretación de este párrafo que es de sumo interés:

El argumento de Sartre parece ser el siguiente: el hecho de que uno sea, en general, capaz de informar sobre la actividad mental propia sin esfuerzo, muestra que uno debe, en algún nivel, ser consciente de ella, incluso si esta conciencia no es, como se dice hoy en día, explícita. Es la conciencia prerreflexiva la que le permite a uno hacer esto. Al dar cuenta de mi actividad mental, estoy en un estado de conciencia reflexiva. Pero esta capacidad de reflexionar sobre mis procesos mentales no puede venir de la nada. Es el hecho de que siempre soy prerreflexivamente consciente de mi actividad mental, el que me permite ser reflexivamente consciente de ello. Uno puede responder a la pregunta de inmediato solo si fue —prerreflexivamente— consciente de lo que se estaba haciendo desde el principio (Rowlands, 2016: 104).

Una vez establecido que la conciencia precisa de la autoconciencia, Sartre tiene que argumentar que esta autoconciencia es no posicional o prerreflexiva. Veamos en primer lugar la diferencia entre conciencia posicional y conciencia no posicional, para poder comprender los dos términos que se encuentran en la idea de que “el único modo de existencia posible para una conciencia de algo es la conciencia (de) sí como conciencia de algo”. Para este propósito, recurriré al importante artículo de Kenneth Williford “Degrees of self-presence. Rehabilitating Sartre’s accounts of pre-reflective self-consciousness and reflection” (2016).

En el caso de la conciencia posicional, nos encontramos con una conciencia que se trasciende a sí misma hacia un objeto, y al hacerlo “pone” a ese objeto como no siendo la conciencia que se

tiene de él. Esta es, en suma, la estructura completa de la intencionalidad entendida como trascendencia y nihilización que ya veíamos preanunciada en el artículo sobre la intencionalidad en Husserl: “los objetos trascendentales de la percepción y de la imaginación, etc., son dados como no siendo la conciencia que uno tiene de ellos. Yo veo este papel sobre la mesa. El papel me es dado perceptualmente a mí, y me es dado como no siendo yo” (Williford, 2016: 68).

En el caso de la conciencia no posicional, también denominada conciencia prerreflexiva o conciencia (de) sí, no hay objeto que la conciencia deba “poner”, porque la conciencia no se toma a sí misma como al objeto en este caso en particular —sí lo hace en el caso de la reflexión. Lo que se genera en el contraste entre ambos tipos de conciencia, la conciencia posicional y la conciencia no posicional, es una demarcación entre inmanencia y trascendencia. Cabe aquí recordar los diferentes sentidos de trascendencia con los que se maneja Sartre, y que expuse en el capítulo 2, y dejar nuevamente en claro que no es lo mismo decir que la conciencia es trascendencia, en tanto es puro acto intencional que se vuelca sobre el mundo para darse a sí misma la existencia, que decir que el mundo y los objetos son trascendentales a ella, esto es, que no son ingredientes de la conciencia o estados mentales o cualquier otro tipo de entidad que suponga a la conciencia como un contenedor de representaciones o estados. La distinción que se hace aquí es entre la trascendencia del mundo y la inmanencia de la conciencia. ¿Pero de qué tipo de inmanencia estamos hablando si decimos que la conciencia es puro acto? Justamente, de esa misma actividad. La inmanencia de la conciencia, en Sartre, refiere específica y únicamente a la actividad intencional de la conciencia, y en este sentido, a la conciencia prerreflexiva.

En la trascendencia del mundo se juega la imposibilidad de su reducción a un contenido mental, esto es, la imposibilidad del “*esse est percipi*”, y esta tesis sartriana está enraizada en una concepción fenomenológica clásica:

Al caminar alrededor de un árbol que percibimos, lo vemos (putativamente al mismo “objeto”) desde una variedad de ángulos y posiciones. El árbol es trascendente en el sentido en que tiene una identidad que no varía en sí misma con la variación de todas las posiciones que pueda tomar con respecto a él; trasciende todas esas posiciones y variaciones. Aún más, su objetividad es manifestada en el hecho de que podemos tomar múltiples perspectivas sobre él *ad infinitum* (o *ad nauseam*, según sea el caso). Ninguna mente aislada podría tomar todas las perspectivas posibles sobre el árbol. Esto significa, efectivamente, que el *esse* de ese árbol no es lo *percipi* (Williford, 2016: 68).

El árbol en tanto objeto trasciende a la serie de sus apariciones. Además, en tanto y en cuanto no sabemos “lo que podríamos ver del otro lado del árbol”, todo objeto trascendente siempre contiene en sí un carácter de dubitabilidad:

(...) [E]s inherente, como sabemos, a la esencia del mundo de las cosas, que, en ninguna percepción, por perfecta que sea, se dé dentro de su dominio un absoluto, y con esto se halla en relación esencial el que toda experiencia, por vasta que sea, deje abierta la posibilidad de que lo dado, a pesar de la conciencia constante de su estar presente en sí mismo, en su propia persona, no exista. Ley esencial es la que dice: la existencia de una cosa no es una existencia requerida como necesaria por su darse, sino siempre contingente en cierta forma. Lo que quiere decir: siempre puede ser que el curso ulterior de la experiencia fuerce a abandonar lo ya afirmado con derecho empírico (Husserl, 1049: 106).

La conciencia posicional, además, toma una cierta actitud frente al objeto intencional, esto es, pone una tesis. Dentro de la obra temprana sartriana ya pudimos ver que los modos de tematización que trabaja Sartre son la imaginación (que configura el dominio de lo irreal), la percepción (que configura el dominio de lo real), la emoción (que configura el dominio de lo que hemos llamado “mágico”) y lo conceptual (que configura el dominio de lo abstracto), a todas estas tesis le corresponden sus objetos trascendentes en particular, como ya hemos visto en el capítulo 1. Sartre fundará la trascendencia del mundo y sus objetos en el ser transfenoménico, específicamente en la dimensión del ser-en-sí

cuyas características serán exploradas en la sección final de la introducción.

La conciencia prerreflexiva, en cambio, se define como inmanencia, en primer lugar, en tanto como se trata de una conciencia no posicional se da a sí misma de una vez, entera y sin perfiles o escorzos. Esto significa, en segundo lugar, que no puede defraudarse en su autodonación: todo lo que la conciencia sabe prerreflexivamente de sí misma es cierto, esto es, tiene las cualidades de adecuación y apodicticidad de las que ya hemos hablado en el capítulo anterior. En tercer lugar, que la conciencia prerreflexiva sea no posicional implica que no toma ningún tipo de actitud particular con respecto a sí misma (imaginar, percibir, juzgar, representar, etc.), no pone ninguna tesis como sí hace la conciencia posicional respecto de su objeto de intención:

Claramente, la autoconciencia no se imagina prerreflexivamente a sí misma o se odia o se ama, pero, de un modo más relevante, y de acuerdo con las discusiones más recientes sobre el tema, la autoconciencia tampoco se percibe prerreflexivamente a sí misma ni se piensa o se juzga o se tematiza (Williford, 2016: 70).

Lo importante a destacar es que la conciencia no posicional, esto es, la conciencia prerreflexiva, no es ningún modo de conocimiento. Sartre fundará a la conciencia también en el ser transfenoménico, específicamente en la dimensión del para-sí. En el capítulo 4 me dedicaré de modo profundo a avanzar sobre una caracterización positiva de la conciencia prerreflexiva —en tanto aquí he dejado asentado todo lo que la conciencia prerreflexiva no es. Para ello, es necesario acceder a las estructuras elementales del para-sí, tema del capítulo 1 de la segunda parte de *L'Être et le Néant*, y me detendré en esa sección en el próximo capítulo.

A modo de recapitulación de esta tercera sección de la “Introducción” a *L'Être et le Néant*, hasta aquí Sartre sostuvo que la filosofía del conocimiento debe basarse en una ontología puesto que el único modo de existencia posible para una conciencia de algo es la conciencia (de) sí como conciencia de algo, lo cual nos

revelaba el hecho de que toda conciencia es autoconciencia y que esa autoconciencia es prerreflexiva y fundante del dominio del conocimiento. ¿Por qué no podría ser el caso que esta autoconciencia fuera reflexiva, esto es, conocimiento? Sartre sostiene lo siguiente:

La reducción de la conciencia al conocimiento, en efecto, implica introducir en la conciencia la dualidad sujeto-objeto, típica del conocimiento. Pero, si aceptamos la ley del par cognoscente-conocido, será necesario un tercer término para que el cognoscente se torne conocido a su vez, y nos encontraremos frente a un dilema: o detenemos en un término cualquiera la serie conocido-cognoscente conocido cognoscente conocido por el cognoscente, etc., y entonces la totalidad del fenómeno cae en lo desconocido, es decir, nos damos siempre, como término último, contra una reflexión no consciente de sí; o bien afirmamos la necesidad de una regresión al infinito (*idea ideae ideae...*, etc.), lo que es absurdo (Sartre, 2005: 20).

El dilema no presenta salida favorable para la consideración de la autoconciencia bajo un modelo reflexivo, por ende, y de modo sensato, Sartre nos deja bajo la obligación de comprender a la autoconciencia como prerreflexiva o no posicional. De este modo, queda establecido que la reflexión no tiene primacía de ninguna especie sobre la conciencia refleja, algo que, como dije, ya había trabajado con otro tipo de metodología en *La transcendence de l'Ego*. Consecuentemente, el conocimiento se encuentra fundado en una dimensión existencial más originaria: toda teoría del conocimiento supone una ontología fundamental porque el conocimiento no es la medida del ser.

El último momento importante de esta sección es la conceptualización de la conciencia como absoluto no sustancial. Dice Sartre:

Así, renunciando a la primacía del conocimiento, hemos descubierto el ser del cognoscente y encontrado lo absoluto (...). Pero precisamente porque se trata de un absoluto de existencia y no de conocimiento, escapa a la famosa objeción según la cual un absoluto conocido no es más un absoluto, ya que se torna relativo al conocimiento que de él se tiene. De hecho, el absoluto es

aquí no ya el resultado de una construcción lógica en el terreno del conocimiento, sino el sujeto de la más concreta de las experiencias. Y no es relativo a esta experiencia, porque él es esta experiencia misma. Así, es un absoluto no-sustancial (Sartre, 2005: 24-25).

La conciencia no es posible antes de ser. Su ser es la fuente y condición de posibilidad, esto implica que su existencia precede a su esencia. La conciencia es una plenitud de existencia, y no está determinada por ninguna naturaleza ni por ninguna ley. Ella es acto puro autodeterminado. Es un absoluto no sustancial en tanto la conciencia es una pura apariencia en el sentido de que no existe sino en la medida en que aparece: "pero precisamente por ser pura apariencia, por ser un vacío total (ya que el mundo entero está fuera de ella), precisamente por esa identidad en ella de la apariencia y la existencia, puede ser considerada como lo absoluto" (Sartre, 2005: 25). Maximiliano Cladakis en el artículo "Ontología, acción y verdad. De *El ser y la nada* a *Verdad y existencia*" (2015) resume la idea del para-sí como absoluto no sustancial de la siguiente manera:

Aunque resulte paradójico, el ser para-sí es la región del ser que no es. El ser para-sí es revelación de los existentes, pero también trascendencia de dichos existentes. Asimismo, su trascendencia es también trascendencia con respecto a sí mismo. El ser para-sí, como trascendencia constante de sí mismo y de los demás existentes, se encuentra desprovisto de ser. La definición ontológica que Sartre da del para-sí es que es el que no es y no es el que es (Cladakis, 2015: 12).

Una vez alcanzado este estrato ontológico originario del ser-para-sí, Sartre se predispone a continuar por el camino de la trascendencia. En la segunda mitad de la "Introducción", que va de la sección IV a la VI, Sartre demuestra que el hecho de que exista conciencia fenoménica revela la existencia misma de las cosas como trascendentales a la conciencia. El análisis del ser-para-sí lo conduce al ser-en-sí, como el ser transfenoménico de las cosas.

13. El ser del *percipi*

La “Introducción” a *L’Être et le Néant* comenzó con el estudio de los fenómenos, esto es, las apariencias en tanto que revelan la realidad y no la ocultan. Luego, se encontró el ser del fenómeno, coextensivo a él, a partir de la descripción del fenómeno, en tanto él es conciencia de algo. Desde el punto de vista de la “conciencia de...”, es decir, de la intencionalidad, se llegó al ser transfenoménico de quien percibe: el *cogito* prerreflexivo o conciencia (de) sí. Esto implica que la conciencia de un objeto —en el caso de la percepción de un objeto, por ejemplo— no se puede reducir al objeto percibido, sino que la conciencia tiene su dimensión de ser transfenoménica que funda ese conocimiento:

Habíamos reducido las cosas a la totalidad conexa de sus apariencias, luego hemos comprobado que estas apariencias reclamaban un ser que no fuese ya apariencia. El *percipi* nos ha remitido a un *percipiens* cuyo ser se nos ha revelado como conciencia. Así, habríamos alcanzado el fundamento ontológico del conocimiento, el ser primero a quien todas las demás apariciones aparecen, el absoluto respecto del cual todo fenómeno es relativo. No es el sujeto en el sentido kantiano del término, sino la subjetividad misma, la inmanencia de sí a sí. Desde ese momento, hemos escapado al idealismo (Sartre, 2005: 25).

Ahora resta demostrar que la existencia (el ser) de la cosa —de la cosa percibida, por ejemplo— no es reductible a su objetividad (en tanto sentido inmanente de la conciencia, como proponía Husserl según la lectura sartriana), y eso lo que Sartre hace en la cuarta y quinta sección de la “Introducción”.

Sartre demuestra la independencia ontológica del objeto de dos maneras. En primer lugar, muestra que el objeto percibido, en tanto objeto percibido, no puede ser identificado con el acto perceptivo —haciendo referencia a la diferencia entre acto y contenido tradicional de la fenomenología husserliana—, puesto que el objeto tiene una unidad que no puede ser explicada a partir del acto de percibir. En segundo lugar, muestra que esta unidad nos lleva a reconocer la independencia ontológica del objeto percibido. El hilo argumentativo de Sartre prueba, entonces, que el objeto

percibido no puede ser identificado con el acto perceptivo y, por lo tanto, el objeto percibido no se reduce al acto perceptivo, lo que nos lleva a aceptar que el objeto percibido es ontológicamente independiente.

La cuarta sección de la “Introducción”, llamada “el ser del *percipi*”, se enfoca en el primer paso de esta prueba a partir de un argumento complejo en el cual podemos reconocer los siguientes tres movimientos:

1. La cosa percibida rebasa la percepción que tenemos de ella en tanto se nos da de modo escorzado: es la unidad sintética de sus infinitas posibilidades de manifestación.
2. Por este rebasamiento no puede sostenerse que la cosa percibida sea creada por la percepción: en su infinitud de manifestaciones trasciende nuestro conocimiento finito.
3. Refutación de la reducción del ser de la cosa a su objetividad a partir de una crítica a la noción de *hyle* husseriana.

Analicemos cada movimiento por separado para poder arribar a la conclusión de la primera prueba de la independencia ontológica del objeto.

El primer movimiento retoma lo que ya ha dicho al comienzo de la “Introducción” y nos dice que los objetos se nos dan de modo escorzado y que la cosa percibida rebasa, por ello, la percepción que tenemos de ella:

Notemos, en primer lugar, que hay un ser de la cosa percibida en tanto que percibida. Aun si quisiera reducir esta mesa a una síntesis de impresiones subjetivas, ha de advertirse por lo menos que la mesa se revela, *en tanto que mesa*, a través de esa síntesis, de la cual es el límite trascendente, la razón y el objetivo. La mesa está ante el conocimiento, y no podría asimilársela al conocimiento que de ella se tiene, pues si no sería conciencia, es decir, inmanencia pura, y desaparecería como mesa (Sartre, 2005: 26).

La cosa, en este caso la mesa, es percibida como “una mesa” a través de la percepción de alguno de sus aspectos. Este argumento basta para mostrar que la mesa es, por lo tanto, percibida como

teniendo una objetividad propia, que no se identifica con el acto de percepción que la aprehende, aun cuando es relativo a ese acto. Este argumento, sin embargo, no basta para sostener la independencia ontológica de la mesa de la conciencia que la percibe. Es por ello por lo que se necesita pasar al segundo movimiento de esta argumentación.

En un segundo movimiento, Sartre demuestra, mediante una reducción al absurdo, que no es posible sostener que *esse est percipi* sin caer en una contradicción y que, por lo tanto, el ser de la cosa es diferente al ser de la conciencia[43]. Sartre comienza sosteniendo que el modo característico de lo percibido (el *percipi*), además de la relatividad, es la pasividad: el pizarrón es aquello que es percibido. Entonces, si el ser de la cosa, del fenómeno, consistiera en ser percibido, este ser debería ser pasivo. Pero el ser pasivo es, para Sartre, el resultado de una actividad. Más aún, la pasividad debe estar en igual medida del lado del agente como del lado del receptor. Por ejemplo, una mano empuja a la otra, y sólo puede hacerlo porque la empujada ofrece resistencia dejándose, así, ser empujada. Análogamente, el rojo sólo puede ser percibido si la percepción es aquello que puede ser afectado por el rojo percibido. No obstante, en la sección III de la “Introducción” vimos que el ser de la conciencia es pura espontaneidad: nada puede actuar sobre él ni él sobre algo:

¿Qué pasividad puede asignarse a la percepción, al conocimiento? Ambas son pura actividad, pura espontaneidad, justamente porque es espontaneidad pura, porque nada puede morder en ella, la conciencia no puede actuar sobre nada. Así, el *esse est percipi* exigiría que la conciencia, pura espontaneidad que no puede actuar sobre nada, diera el ser a una nada trascendente conservándole su nada de ser: total absurdo (Sartre, 2005: 28).

Por ende, si el ser de la cosa percibida consistiera en nuestra percepción de ella, entonces nos encontraríamos con la siguiente contradicción que también Sartre encuentra en la creación: la creatura recibe su ser del creador permaneciendo simultáneamente distinta a su creador. Si el ser de la cosa percibida consistiera en

nuestra percepción de ella, este ser sería un ser recibido y no un ser en sí mismo. Sin embargo, este ser recibido trascendería nuestra conciencia en tanto y en cuanto en sus infinitas posibilidades de manifestación trasciende nuestro conocimiento finito. Por ende, la cosa percibida sería por entero un ser creado, producido por nuestra conciencia y, al mismo tiempo, esta cosa en su objetividad trascendería el conocimiento que podemos tener de ella. Sartre concluye, por lo tanto, que no es posible que el ser de la cosa se reduzca a la percepción que de ella se tiene, esto es, es falso que *esse est percipi*.

El tercer movimiento de la argumentación de esta sección es una refutación de la reducción del ser de la cosa a su objetividad a partir de una crítica a la noción de *hyle* husserliana:

Husserl intentó salvar estas objeciones introduciendo la pasividad en la *noesis*: es la *hyle* o flujo puro de lo vivido y materia de las síntesis pasivas. Pero no hizo sino agregar una dificultad suplementaria a las que hemos mencionado. En efecto, se reintroducen así esos datos neutros cuya imposibilidad acabamos de mostrar. Sin duda, no son "contenidos" de conciencia, pero no resultan por ello más inteligibles. La *hyle*, efectivamente, no podría ser conciencia; si no, se desvanecería en translucidez y no podría ofrecer esa base impresional y resistente que debe ser sobrepasada hacia el objeto. Pero, si no pertenece a la conciencia, ¿de dónde toma su ser y su opacidad? ¿Cómo puede conservar a la vez la resistencia opaca de las cosas y la subjetividad del pensamiento? (Sartre, 2005: 28).

De acuerdo con el Husserl de *Ideen I*, y volviendo un poco sobre lo que vimos en el capítulo anterior, el flujo de la conciencia está constituido de dos componentes diferentes[44]: las vivencias no intencionales, esto es, el material hylético, o la *hyle*, en tanto contenido sensorial; y las vivencias intencionales, esto es, los actos de donación de sentido, o de información de aquella materia, que denomina componentes noéticos o *noesis*. Ambos componentes, la *hyle* y la *noesis*, son reales e inmanentes a la conciencia, mientras que el correlato que constituye el acto noético es ideal y trascendente a la conciencia y se denomina *noema*. Sartre rechaza el

hecho de que exista un nivel de la conciencia que no sea intencional, esto es, rechaza de lleno la existencia de una *hyle* en tanto lo considera un híbrido: a la vez es conciencia y a la vez no:

Su *esse* no puede venirle de un *percipi*, puesto que ella misma no es percibida, puesto que la conciencia la trasciende hacia los objetos. Pero, si lo toma de sí misma, estamos de nuevo ante el problema insoluble de la relación de la conciencia con existentes independientes de ella. Y, aun cuando se concediera a Husserl que hay en la *noesis* un estrato *hylético*, no sería concebible cómo la conciencia puede trascender esta subjetividad hacia la objetividad. Dando a la *hyle* los caracteres de la cosa y los de la conciencia, Husserl creyó facilitar el paso de la una a la otra, pero no logró sino crear un ser híbrido que la conciencia rechaza y que tampoco podría formar parte del mundo (Sartre, 2005: 28).

Es una constante en el pensamiento sartriano el rechazo por la hibridez: en la conciencia no puede haber nada que pertenezca al dominio del objeto. La existencia de una *hyle* pone en riesgo la translucidez de la conciencia, su ser intencional mismo. Es necesario aclarar, de todos modos, que tampoco existe en la fenomenología sartriana una teoría de la constitución del objeto lo suficientemente detallada como para exponer en contrapartida de sus críticas a Husserl.

Como conclusión de este apartado, podemos dejar asentado que el ser transfenoménico de la conciencia no puede fundar el ser transfenoménico del fenómeno:

El ser percibido está ante la conciencia; ésta no puede alcanzarlo ni él puede penetrarla y, como está separado de ella, existe separado de su propia existencia (...). Así, las dos determinaciones de relatividad y pasividad, que, pueden referirse a maneras de ser, no pueden de modo alguno aplicarse al ser mismo. El *esse* del fenómeno no puede ser su *percipi*. El ser transfenoménico de la conciencia no puede fundar el ser transfenoménico del fenómeno (Sartre, 2005: 29).

En la próxima sección, Sartre presentará una prueba ontológica de la existencia del ser del fenómeno para, luego, en la última

sección de la “Introducción” dedicarse a esbozar las características del ser-en-sí.

14. La prueba ontológica

La descripción de la intencionalidad constituye, para Sartre, una prueba ontológica. Tradicionalmente la prueba ontológica refiere al argumento a favor de la existencia de Dios ofrecido por San Anselmo y Descartes (un intento de derivar el hecho de la existencia de Dios del sentido del concepto de Dios). El argumento ontológico que presenta Sartre es muy distinto y tiene otra finalidad. Está basado en la relación de un ser (el de la conciencia) con otro ser (el de las cosas del mundo) y no en un análisis como el cartesiano:

Desde luego, la existencia del mundo exterior se revela en una prueba ontológica, como lo había visto ya Descartes. La diferencia, sin embargo, con la argumentación cartesiana es doble. Primero, no se trata de partir de una sustancia (el pensamiento) para llegar a otra substancia (la extensión) mediante la existencia de un ser perfecto que garantizaría el paso. Segundo, la prueba ontológica ya no se deriva de un cogito reflexivo (que, una vez aislado de su acto, permanece así definitivamente), sino del ser mismo del cognoscente, tal como presenta sus estructuras ante el análisis fenomenológico (Brunet, 1995: 348).

Sartre afirma que la descripción de la conciencia puede tomar dos direcciones: una en la que el sujeto se cierra en sí mismo; la otra que nos lleva hacia afuera, hacia el ser del fenómeno, a partir de un argumento ontológico. El primer sentido nos lleva a creer que la conciencia en tanto “conciencia de algo” constituye a su objeto, lo produce. Esta vía habría quedado descartada en la sección IV de la “Introducción”, a partir del análisis de la pasividad. El objeto, en su objetividad total, es una totalidad sintética de todas sus posibles manifestaciones, y por ello es más que cualquier percepción concreta que tengamos de él. En consecuencia, la conciencia no puede producir la objetividad del objeto ni su ser como fuente de su objetividad.

La prueba ontológica sartriana es la siguiente. Sartre parte de la definición de la intencionalidad “toda conciencia es conciencia de algo”. Esta afirmación tiene dos significados posibles. O bien la conciencia es constitutiva del ser de su objeto, o bien la conciencia es relación a un ser trascendente. El primer significado no es posible, porque ser consciente de algo es estar frente a una presencia plena y concreta que no es la conciencia, tal como se vio en el apartado anterior. El segundo significado implica, por el contrario, que la trascendencia es estructura constitutiva de la conciencia:

La conciencia es conciencia de algo: esto significa que la trascendencia es estructura constitutiva de la conciencia; es decir, que la conciencia nace conducida sobre un ser que no es ella misma. Es lo que llamamos la prueba ontológica. (...) Decir que la conciencia es conciencia de algo significa que para la conciencia no hay ser. Fuera de esa obligación precisa de ser intuición revelante de algo; es decir, de un ser trascendente. No sólo la subjetividad pura si es dada previamente, no logra trascenderse para poner lo objetivo, sino que también una subjetividad “pura” se desvanecería. Lo que puede llamarse propiamente subjetividad es la conciencia (de) conciencia (Sartre, 2005: 31).

El siguiente ejemplo puede ayudarnos a comprender mejor la prueba ontológica que realiza Sartre:

En la terminología sartriana, el ser-para-sí requiere y presupone al ser-en-sí. El ser-para-sí no tiene contenido. Podemos pensarlo como si fuera un agujero en el ser-en-sí. Un agujero no puede existir sin sus contornos, pero estos contornos no son parte del agujero. La existencia de un agujero garantiza la existencia de algo por fuera de él. En este sentido, la conciencia (el para-sí) provee una prueba ontológica del ser-en-sí. El caso inverso no se sostiene. El ser en-sí es pleno y está lleno de sí mismo (Rowlands, 2016: 112).

Para Sartre, entonces, la intencionalidad se resuelve en la trascendencia. La definición del ser de la conciencia que nos provee da cuenta de esto: la conciencia es un ser para el cual en su ser es cuestión de su ser en tanto que este ser implica un ser otro que él mismo. Esto es, no existe una subjetividad “pura”, previa a su

contacto con el ser-en-sí. La intencionalidad es fundante: no hay aparición sin conciencia, pero tampoco hay experiencia sin esta relación. La conciencia es vacua, no substancial y traslúcida. En su trascender, tal y como ya estaba dicho en el temprano artículo sobre la intencionalidad en Husserl, se hace existir negando ser aquello de lo cual es conciencia. Y, a la vez, se constituye como subjetividad en tanto toma conciencia no posicional de ese intencionar. La descripción de la estructura ontológica del ser-parasí nos expulsa inmediatamente afuera de la conciencia, al mundo. En la próxima sección se dedicará a explorar el ser-en-sí.

15. El ser en sí

Hasta aquí Sartre ha establecido que existe una doble transfenomenalidad del fenómeno: una que apunta al sujeto y otra que apunta a los objetos. Pero el ser del sujeto y el ser de las cosas se relacionan de modo diferente con el fenómeno. El ser del sujeto es el aspecto consciente del fenómeno, la percepción de un pizarrón, por ejemplo. El ser de las cosas es aquella existencia que es condición de que las cosas se manifiesten a la conciencia, el ser de pizarrón como condición de que él aparezca a la conciencia como un pizarrón. Todo el análisis de Sartre consiste en una descripción de estos dos modos de ser y su relación en la manifestación fenoménica. En la última sección se enfoca, como término final de su demostración de la existencia del ser transfenoménico de las cosas como irreductible a nuestro conocimiento de ellas, en la descripción general de este ser.

Está en la naturaleza del ser-en-sí, o existencia bruta, el no revelarse completamente a la conciencia. Esto significa que se manifiesta en la serie de sus apariencias. Pero la conciencia no se limita a revelar ciertos existentes, sino que tiende a revelar el ser-en-sí en su totalidad como el fundamento del sentido de modo pre-ontológico. Dicha comprensión pre-ontológica puede ser elevada a conceptos ontológicos a partir de la reflexión filosófica. El existente humano puede trascender lo óntico hacia lo ontológico:

La conciencia puede siempre sobrepasar la existencia, no hacia su ser, sino hacia el sentido de este ser. Por eso se la puede llamar óntico-ontológica, pues una característica fundamental de su trascendencia es la de trascender lo óntico hacia lo ontológico. El sentido del ser del existente, en tanto que se devela a la conciencia, es el fenómeno de ser. Este sentido tiene a su vez un ser, que es el fundamento sobre el que se manifiesta (Sartre, 2005: 33).

Sartre sostiene que el ser-en-sí tiene tres características:

1. El ser es en-sí
2. El ser es lo que es
3. El ser es

Sartre aquí está describiendo (no definiendo) una región del ser: el ser-en-sí, aunque diga “ser” sin más[45]. No está describiendo el ser-para-sí, que es la otra región del ser. Definir consiste en clasificar un objeto según la clase general a la que el objeto pertenece y según lo que lo distingue de otros miembros en esa clase. El ser no puede ser definido en tanto no hay nada más general que el ser. Al describir, Sartre no busca clasificar un objeto sino conocerlo más específicamente.

Entonces, al describir al ser en estas tres proposiciones, Sartre está diciendo las siguientes tres cosas. En primer lugar, que el ser es en-sí. Aquí se nos llama a prestar atención a la absoluta unidad que las cosas tienen consigo mismas. Las cosas no tienen una realidad constituida por la relación sino por la identidad. No las define ni la potencia ni el devenir (esto sólo puede ocurrir en relación con una conciencia. Ejemplo: cada estadio del crecimiento de una flor sólo adquiere su sentido de potencia y devenir para una conciencia). El en-sí constituye la existencia bruta de las cosas, no alterada por su relación con la conciencia, esto es, aquella instancia que revela a las cosas como objetivas, como fenómenos, pero que no constituye en sí misma su objetividad ni su sentido (para ello se necesita la relación con la conciencia). Asimismo, con esta característica Sartre procura dejar claro que el ser-en-sí no es causado, no tiene causa, sino sería en virtud de su causa y no en-sí:

El ser, si existe frente a Dios, es su propio soporte y no conserva el menor vestigio de la creación divina. En una palabra, aun si hubiese sido creado, el ser-en-sí sería inexplicable por la creación, pues retorna su ser más allá de ésta. Esto equivale a decir que el ser es increado. Pero no ha de concluirse que el ser se crea a sí mismo, lo que supondría que es anterior a sí. El ser no puede ser causa sui a la manera de la conciencia. El ser es sí [soi]. Esto significa que no es ni pasividad ni actividad. Estas dos nociones son humanas y designan conductas humanas o instrumentos de ellas (Sartre, 2005: 35).

Este rechazo por hablar del ser como causado se relaciona con su pretensión antimetafísica, que hereda de Husserl. En relación con esto, Francis Jeanson nos recuerda que Sartre concibe una diferencia y oposición entre la ontología y la metafísica, en tanto que “una sitúa la condición humana, la otra se esforzaría por explicarla, por deducirla a partir de ciertas hipótesis” (Jeanson, 1968: 142), y es por ello que la ontología llama a la fenomenología, en tanto es la única metodología que permite interrogar a lo humano sobre la realidad humana para poder explicitarla. Por último, además del rechazo metafísico, el ser-en-sí tampoco puede entenderse bajo la tesis fenoménica del criticismo kantiano, tal y como expone Cladakis en torno a este punto:

El ser en-sí se le presenta a la conciencia en su plenitud y no como algo moldeado a partir de las facultades del sujeto. Dicha plenitud es tal que Sartre sostiene que la afirmación acerca de que “el ser es lo que es” no debe ser confundida con el cumplimiento del principio de identidad. El en-sí desborda todo juicio analítico y la afirmación realizada no surge sino como una necesidad de nuestra expresión. Incluso, tampoco podemos pensar en una relación del en-sí consigo mismo ya que eso implicaría una distancia, aunque sea mínima, de él con respecto a él (Cladakis, 2015: 13)

En segundo lugar, el ser es lo que es, por contraposición al ser-para-sí que es lo que no es y no es lo que es. Aquí se nos llama a prestar atención al hecho de que las cosas no son realmente “mismidades” o “ipseidades”. “Sí mismo” se dice de una conciencia que toma conciencia de su mismidad, y por lo tanto se encuentra escindida de sí misma, a distancia. La existencia bruta del en-sí, no

obstante, es una unidad que no permite esta relación de una cosa consigo misma. No hay tal relación. El en-sí es un ser pleno y completo, sin fisuras. Finalmente, la tercera característica es que el ser es: aquí se nos llama a prestar atención al hecho contingente de que las cosas existen sin razón ni justificación, además de sin causa.

Otro modo de explicitar estas tres descripciones del en-sí sería traducirlas en las siguientes propiedades:

1. Identidad: es en sí porque no remite a sí como lo hace la conciencia (de) sí. El ser mismo es ese sí. Es identidad.
2. Opacidad: el ser en sí está lleno de sí mismo. Es pleno. Es macizo.
3. Contingencia: el ser no puede ser ni derivado de lo posible (lo posible es una estructura del para-sí) ni reducido a lo necesario (la necesidad concierne a la conexión de proposiciones ideales y no a la de los existentes). Es contingente, sin razón de ser.

Sartre no ahonda demasiado en la región del ser-en-sí en todo el resto de la obra; sin embargo, en el capítulo siguiente a la “Introducción”, realiza algunos desarrollos ontológicos de suma relevancia, que rozan lo metafísico y que debemos abordar para poder comprender mejor el planteo de la introducción y las temáticas que siguen en esta tesis.

16. La nada y el ser

A esta altura de nuestro recorrido es necesario que nos desbordemos hacia el primer capítulo para poder dejar en claro la relación entre estas dos regiones de ser que venimos trabajando: el ser-para-sí y el ser-en-sí. Incluyo este capítulo de la obra en este lugar de la tesis porque considero que es relevante en términos de comprender cabalmente las relaciones entre el para-sí y el en-sí en la “Introducción”, y también porque, si recordamos bien lo expuesto en relación con los ensayos previos, la intencionalidad de acuerdo con Sartre es entendida como nihilización y trascendencia. La temática de la trascendencia es, efectivamente, abordada en la “Introducción”. La de la nihilización, sin embargo, es un tema que Sartre trabaja en un capítulo entero dedicado a ella. Cuando

hablamos de nihilización en la ontología sartriana, nos referimos a un modo de comprender la negación y la nada muy específico y que tiene una dimensión fundante para poder comprender todas las otras tesis de la obra. De acuerdo con Franco Volpi en su libro *El nihilismo* (2012): “En *L'Être et le Néant* la nada y la negatividad se sitúan en el centro del tratamiento, y tienen una función determinante en el esfuerzo por definir el carácter radicalmente libre de la existencia humana” (Volpi, 2012: 137).

16.1. La nihilización

Lo interesante del comienzo del capítulo 1 de la parte I de *L'Être et le Néant* es que Sartre admite que tiene que virar el curso del análisis para no perder de vista la totalidad concreta que busca analizar, en tanto en la “Introducción” había decidido tomar como punto de partida a lo abstracto, es decir, la conciencia y el fenómeno: “(...) hemos escogido una mala perspectiva para conducir nuestra indagación” (Sartre, 2005: 41). Proseguir por esta vía, de acuerdo con Sartre, conduce directamente al problema de no poder explicar la conexión entre ambas regiones del ser, el ser-para-sí y el ser-en-sí, pues la totalidad sintética de la existencia humana es más que la suma de esos dos momentos. Ahora bien, cuando hablamos de una abstracción nos referimos a, por ejemplo, analizar la forma de una escultura de barro: podemos hacerlo de modo aislado en una abstracción, pero ninguna de las dos entidades puede existir de hecho sin la otra. Lo mismo pasa en el caso de la conciencia y del fenómeno, o en términos ontológicos, del para-sí y el en-sí. Es por ello que, aquí, Sartre retoma la totalidad sintética concreta de la cual quiere dar cuenta, esta es, el ser-en-el-mundo o, en términos sartrianos, la *réalité humaine*:

Desde este punto de vista, la conciencia es un abstracto ya que oculta en sí misma un origen ontológico hacia el en-sí, y, recíprocamente, el fenómeno es un abstracto también, ya que debe “aparecer” ante la conciencia. Lo concreto no puede ser sino la totalidad sintética de la que tanto la conciencia como el fenómeno constituyen sólo momentos. Lo concreto es el hombre en el mundo

con esa unión específica del hombre con el mundo, que Heidegger, por ejemplo, llama “ser-en-el-mundo”. Interrogar “a la experiencia”, como Kant, acerca de sus condiciones de posibilidad, o efectuar una reducción fenomenológica, como Husserl, que reducirá al mundo al estado de correlato noemático de la conciencia, es comenzar deliberadamente por lo abstracto. Pero tampoco se logrará restituir lo concreto por la adición o la organización de los elementos que se han abstraído (Sartre, 2005: 42).

El camino que seguir, entonces, será la interrogación de la totalidad sintética concreta que es la realidad humana, o el ser-en-el-mundo en vías a poder responder dos preguntas: ¿Cuál es la relación sintética a la que llamamos el ser-en-el-mundo? Y ¿Qué deben ser el ser humano y el mundo para que la relación entre ambos sea posible? Aquí es donde aparece un punto nodal del método sartriano que es el análisis de las conductas, o lo que en esta tesis llamo la reducción óntico-ontológica de las conductas humanas hacia sus condiciones de posibilidad expresadas en estructuras ontológicas:

Cada una de las conductas humanas, siendo conducta del hombre en el mundo, puede entregarnos a la vez el hombre, el mundo y la relación que los une, a condición de que encaremos esas conductas como realidades objetivamente captables y no como afecciones subjetivas que sólo a la mirada de la reflexión pudieran descubrirse (Sartre, 2005: 42).

Sartre estudia a lo largo de todo *L'Être et le Néant* diversas conductas —como la interrogación, la mala fe, la mirada, el sadismo, el masoquismo, entre otras— a través de las cuales busca acceder al sentido de la relación entre el existente humano y el mundo comenzando por la interrogación misma, conducta que nos revela la totalidad del ser-en-el-mundo. Resta dejar en claro que las conductas no son, para Sartre, estados psíquicos sino modos de intencionar el mundo, es decir, de trascenderlo.

En el análisis de la interrogación —como una conducta que revela una relación específica con el mundo, esta es, la de interrogarlo— Sartre se encuentra con que ella posee una estructura tripartita de no-seres [*non-êtres*] que nos llevará al tema

de la negación [*negation*] y de allí al de la nada [*néant*]. Entonces, ¿qué se requiere para que la relación de interrogación entre el sujeto y el mundo sea posible?

1. El no-ser del saber del ser que interroga al mundo. En otras palabras, para que una interrogación sea efectivamente una pregunta con actitud interrogativa y no una afirmación o una negación envuelta en una pregunta retórica, aquel que interroga no puede tener de antemano la respuesta. El primer no-ser es el de la falta de saber del ser que se realiza la pregunta, el existente humano.
2. El no-ser trascendente. Esto es, la posibilidad de una respuesta negativa a la pregunta —por ejemplo: no, nada, nadie y nunca— que revele la posibilidad de existencia de un no-ser en el ser trascendente.
3. El no-ser de la limitación. En este caso, se trata de la idea de que toda interrogación implica la existencia de una verdad, esto es, la espera de una respuesta objetiva que permita decir “esto es así y no de otro modo”. Lo que subyace en este tercer no-ser es la suposición de que la realidad objetiva está demarcada, distinguida y diferenciada en “partes”, según la cual una parte no es la otra parte.

Lo que nos revela el análisis de la interrogación es la existencia de estos no-seres, en tanto ausencias, faltas, pérdidas, defectos e incompletitudes, por nombrar algunos, que luego llama “negatidades” [*négatités*], en tanto son no-seres concretos. Lo que sucedió fue que en nuestra búsqueda del ser nos topamos con la nada:

Habíamos partido en busca del ser y nos parecía habernos visto conducidos al seno del ser por la serie de nuestras interrogaciones. Y he aquí que una ojeada a la interrogación misma, en el momento en que creímos alcanzar la meta, nos revela de pronto que estamos rodeados de nada. La posibilidad permanente del no-ser, fuera de nosotros y en nosotros, condiciona nuestras interrogaciones sobre el ser. Y el mismo no-ser circunscribirá la respuesta: lo que el ser *será* se recordará necesariamente sobre el fondo de lo que el ser *no es*. Cualquiera que sea esta respuesta, podrá formularse así: “El ser es *eso* y, fuera de eso, *nada*” (Sartre, 2005: 44).

El camino que recorre Sartre para explicar la existencia de estos no-seres en el medio del ser, o de la nada en el medio del ser,

terminará, como podemos imaginar, en la existencia humana como condición de posibilidad de la irrupción de la nada en medio del ser. Veamos cómo se desarrolla su argumentación.

Lo primero que hace Sartre es analizar una objeción en contra de la tesis que acepta al no ser como constitutivo de lo real. La objeción está formulada a partir de la recurrencia a una teoría de la nada y la negación que sostiene que el no-ser no tiene estatus objetivo en la realidad[46]. La primera parte de la objeción que analiza sostiene que, en tanto el en-sí está más allá de toda afirmación y negación, entonces no podría albergar la posibilidad de la negación, como esa respuesta que aparece como posibilidad ante la conducta de interrogación. La segunda parte de la objeción es que la nada, por lo tanto, no sería más que una abstracción o concepto que se forma como resultado de una serie de juicios negativos.

Pienso que hay mil quinientos francos en mi billetera y no encuentro más que mil trescientos: esto no significa en absoluto, se nos dirá, que la experiencia me haya descubierto el no-ser de mil quinientos francos, sino simplemente que he contado trece billetes de cien francos: La negación propiamente dicha es imputable a mí: aparecería sólo a nivel de un acto judicativo por el cual yo establecería una comparación entre el resultado esperado y el resultado obtenido. Así, la negación sería simplemente una cualidad del juicio y la espera del interrogador sería una espera del juicio-respuesta. En cuanto a la nada, tendría su origen en los juicios negativos; sería un concepto por el cual se establece la unidad trascendente de todos esos juicios, una función proposicional del tipo “x no es” (Sartre, 2005: 45).

¿Cuál es el problema de dicha posición? De acuerdo con Sartre, aquí la negación y la nada quedan atrapadas entre dos positividades plenas: el en-sí, que no puede albergar la posibilidad del no-ser, y el juicio (en tanto acto mental). Ninguna de estas dos realidades reclama a la negación y a la nada como propias: el ser-en-sí, interrogado sobre la negación, remite al juicio, ya que él no es sino lo que es; y el juicio, cabal positividad psíquica, remite al ser, ya que formula una negación concerniente al ser y, por ende,

trascendente (Sartre, 2005: 45). Dentro de esta teoría, el juicio negativo deja establecido, de modo afirmativo, paradójicamente, la comparación entre una expectativa y el estado real de las cosas: yo esperaba encontrar 1500 francos y hay 1300 francos. La pregunta que adviene se formula de la siguiente manera: ¿la negación, como estructura de la proposición judicativa, es fundamento de la nada? ¿o acaso la nada, como estructura real, es origen y fundamento de la negación?

Sartre admite que el no-ser aparece siempre en el horizonte de una espera humana: “precisamente porque yo esperaba encontrar mil quinientos francos, *no* encuentro *sino* mil trescientos” (Sartre, 2005: 46). En efecto, la negación surge en la relación entre la existencia humana y el mundo. Sin embargo, Sartre se rehúsa a sostener que el no-ser se reduce a la actividad mental, esto es, al juicio. Y para fundamentar su posición, retorna a la interrogación para recordarnos algo que ya ha dicho, pero no explorado. De acuerdo con Sartre, la interrogación es una conducta pre-judicativa, esto es, no es necesariamente un juicio (aunque pueda formularse con un juicio interrogativo). Se puede interrogar de muchos modos (con un gesto, con la mirada). La interrogación es una conducta frente al ser, “y esta relación con el ser es una relación de ser, de la cual el juicio no es sino una expresión facultativa” (Sartre, 2005: 46). Y toda interrogación, como ya había adelantado, involucra una cierta precomprensión de la nada. Veamos el ejemplo que da:

Si mi auto sufre una *panne*, interrogaré al carburador, a las bujías, etcétera; si mi reloj se para, puedo interrogar al relojero sobre las causas de esa detención, pero el relojero, a su vez, formulará interrogaciones a los diferentes mecanismos del aparato. Lo que espero del carburador, lo que el relojero espera de los engranajes del reloj, no es un juicio, sino una develación de ser sobre el fundamento de la cual pueda emitirse un juicio. Y si espero una develación de ser, quiere decir que estoy a la vez preparado para la eventualidad de la develación de un no-ser (Sartre, 2005: 46-47).

Esto implica, por lo tanto, que existe cierta comprensión pre-judicativa del no-ser que es, en sí misma, “una relación de ser con el no-ser, sobre el fondo de la trascendencia original; es decir, una relación de ser con el ser” (Sartre, 2005: 47).

Asimismo, existen otras conductas que tienen la misma estructura que la interrogación y que no involucran juicios de modo necesario. Por ejemplo, la destrucción. Sartre sostiene que la idea de la destrucción supone una concepción ontológica del no-ser, como la que está argumentando, en tanto no necesitamos formar un juicio para dar cuenta de una destrucción: si un huracán pasa y destruye una aldea, para experimentarlo como una destrucción (y no simplemente como un reagrupamiento de la materia), no se necesita de ningún juicio negativo, sino de la adopción de una cierta actitud del existente humano frente al ciclón:

Para que haya destrucción, es menester primeramente una relación entre el hombre y el ser, es decir, una trascendencia; y, en los límites de esta relación, es menester que el hombre capte un ser como destructible. Esto supone el recorte limitativo de un ser en el ser, lo cual —como hemos visto a propósito de la verdad— es ya nihilización. El ser considerado es eso, y fuera de eso, nada. (...) Pero esto no es todo: para que haya destructibilidad, es preciso que el hombre, frente a esa posibilidad de no-ser, se determine sea positiva, sea negativamente; es preciso que tome las medidas necesarias para realizarla (destrucción propiamente dicha) o, por una negación del no-ser, para mantenerla siempre al nivel de simple posibilidad (medidas de protección). Así, el hombre es quien hace destructibles las ciudades, precisamente porque las pone como frágiles y como preciosas, y porque toma respecto de ellas un conjunto de medidas de protección. Sólo a causa de este conjunto de medidas un sismo o una erupción volcánica pueden destruir esas ciudades o esas construcciones humanas (Sartre, 2005: 47-48).

Lo que quiere dejar establecido Sartre con esto es que tanto la conducta de la interrogación como la conducta de la destrucción, reducidas a sus condiciones ontológicas de posibilidad, nos revelan que existe una comprensión pre-judicativa de la nada y que, por lo

tanto, la nada no puede ser una abstracción que emerge de los juicios negativos.

Sin embargo, todavía su argumentación no tiene la fuerza necesaria para establecer que esta pre-comprensión de la nada es posibilitante del juicio negativo en sí mismo, esto es, que el juicio se limita a fijar un descubrimiento anterior a su ejecución. Para establecer esta tesis, de modo definitivo, Sartre recurre al famoso ejemplo de la ausencia de Pedro en un café[47]:

Tengo cita con Pedro a las cuatro. Llego con un cuarto de hora de retraso; Pedro es siempre puntual: ¿me habrá esperado? Miro el salón, a los parroquianos y digo: "No está aquí". ¿Hay una intuición de la ausencia de Pedro, o bien la negación no interviene sino con el juicio? (Sartre, 2005: 49).

A lo que nos lleva este ejemplo es a la pregunta de si acaso puede existir una intuición de la ausencia, esto es, una intuición de la nada, en tanto la ausencia de Pedro es esa nada. Lo que busca mostrar Sartre es que en el juicio "Pedro no está aquí" se pone en juego una doble nihilización que es previa a la articulación del juicio, y aquí es donde reaparece esta importante noción de "nihilización" que veíamos en ensayos previos y que también había aparecido de modo solapado en la "Introducción". Volvamos al ejemplo para ver de qué se trata.

¿Qué es lo que se observa al explorar el ejemplo? En primer lugar, tenemos una plenitud de ser que es el café con todas sus peculiaridades y habitantes. En segundo lugar, tenemos intuiciones de todos los detalles, olores, colores, sonidos, etc., que forman parte del café. En tercer lugar, sostiene Sartre, tenemos, de modo análogo a esas intuiciones, la presencia actual de Pedro en otro lugar que también es plenitud de ser —lo que Husserl llamaría, por ejemplo, una presentificación de presente. Hasta aquí todo es plenitud. Sin embargo, analizando precisamente el acto perceptivo, Sartre destaca que justamente lo que se da en la percepción es la constitución de una forma sobre un fondo y que aquello que se configure como forma o como fondo depende enteramente de la

dirección de la atención de quien percibe, y que esto nos remite a una primera nihilización:

Cuando entro en ese café para buscar a Pedro, todos los objetos del café asumen una organización sintética de fondo sobre el cual Pedro está dado como debiendo aparecer. Y esta organización del café en fondo es una primera nihilización. Cada elemento de la pieza: persona, mesa, silla, intenta aislarse, destacarse sobre el fondo constituido por la totalidad de los demás objetos, y recae en la indiferenciación de ese fondo, se diluye en ese fondo. Pues el fondo es lo que no se ve sino por añadidura, lo que es objeto de una atención puramente marginal. Así, esa nihilización primera de todas las formas, que aparecen y se sumergen en la total equivalencia de un fondo, es la condición necesaria para la aparición de la forma principal, que en este caso es la persona de Pedro. Y esa nihilización se da a mi intuición (Sartre, 2005: 49-50).

La primera nihilización, entonces, es la intención del café como fondo. Es primera en el sentido en que la segunda nihilización la presupone. ¿Cuál es la segunda nihilización? Como se puede imaginar, la segunda nihilización refiere a la ausencia de Pedro sobre ese fondo:

Empero, si finalmente descubriera a Pedro, mi intuición se llenaría con un elemento sólido; me quedaría de pronto fascinado por su rostro, y todo el café en torno de él se organizaría como presencia discreta. Pero, precisamente, Pedro no está. Esto no significa que yo descubra su ausencia en algún lugar preciso del establecimiento. En realidad, Pedro está ausente de todo el café; su ausencia fija al café en su evanescencia; el café permanece como fondo, persiste en ofrecerse como totalidad indiferenciada a mi atención marginal únicamente; se desliza hacia atrás, continúa su nihilización. Sólo se hace fondo para una forma determinada: la lleva por doquier delante de sí, me la presenta doquiera, y esa forma que se desliza constantemente entre mi mirada y los objetos sólidos y reales del café es precisamente un perpetuo desvanecerse, es Pedro que se destaca como nada sobre el fondo de nihilización del café (Sartre, 2005: 50).

Esta segunda nihilización destaca la ausencia de Pedro como forma sobre el fondo del café. En definitiva, lo que sirve de

fundamento al juicio “Pedro no está” es, justamente, la intuición de esta doble nihilización. De esto, Sartre infiere, por lo tanto, que el no-ser no emerge del juicio de negación, sino que el juicio de negación emerge del no-ser. El juicio no produce la nada, sino que la descubre: “La condición necesaria para que sea posible decir no es que el no-ser sea una presencia perpetua, en nosotros y fuera de nosotros; es que la nada infeste el ser” (Sartre, 2005: 52). Ahora bien, ¿qué quiere decir Sartre cuando habla de “la nada que infesta el ser”?

La nada, si no está sostenida por el ser, se disipa *en tanto que nada*, y recaemos en el ser. La nada no puede nihilizarse sino sobre fondo de ser; si puede darse una nada, ello no es ni antes ni después del ser ni, de modo general, fuera del ser, sino en su meollo, como un gusano (Sartre, 2005: 64).

¿De dónde viene la nada? ¿Cómo surge en el ser? ¿Cuál es la relación primera entre el ser humano y la nada? Estas preguntas son abordadas por Sartre en la quinta sección de este primer capítulo sobre la nada, que se llama “El origen de la negación”. Es una de las secciones más importantes —y a la vez más oscuras— de *L'Être et le Néant*, en donde Sartre tematiza la nada en conexión con las nociones de “libertad” y “angustia”.

16.2. *Ex nihilo nihil fit*

Como ha quedado establecido en el apartado previo, para que exista una negación, y por ende, para que podamos interrogarnos sobre el ser, es preciso que la nada exista. La nada, dentro del planteo de Sartre, no puede concebirse *por fuera* del ser. Sin embargo, consultada por su origen, se da que tampoco puede surgir *del ser-en-sí* en tanto es plena positividad, ni puede surgir de sí misma, en tanto Sartre se atiene a la máxima de que “de la nada, nada adviene” porque ella no tiene el poder de nihilizarse^[48]: “sólo el ser puede nihilizarse, ya que, como quiera que fuera, para nihilizarse es necesario ser. Pero la nada *no es*.” (Sartre, 2005: 65). La nada no es, sino que “es sida”. La nada no se nihiliza, sino que “es nihilizada”. ¿Qué es lo que deduce Sartre de esto? No sin

suspicio, y como ya he adelantado al comienzo de este parágrafo, Sartre busca desembocar en la tematización del ser-para-sí como aquel ser que hace surgir a la nada:

Resulta, pues, que debe existir un Ser —que no podría ser el Ser-en-sí—, el cual tenga por propiedad nihilizar la Nada, soportarla con su propio ser, desplegarla perpetuamente desde su propia existencia: un ser por el cual la Nada advenga a las cosas (Sartre, 2005: 65).

Ese ser es, efectivamente, el ser-para-sí, el cual reúne ciertas condiciones para ser el ser por el cual la nada adviene en el mundo:

El ser por el cual la Nada adviene al mundo es un ser para el cual, en su Ser, es cuestión de la Nada de su Ser: el ser por el cual la Nada adviene al mundo debe ser su propia Nada. Y ha de entenderse por esto no un acto nihilizador, que requeriría a su vez un fundamento en el Ser, sino una característica ontológica del Ser requerido (Sartre, 2005: 66).

Recordemos que Sartre había denominado “negatidades” [*négatités*] a los “no-seres” como son las ausencias, faltas, pérdidas, defectos e incompletitudes, etc. En esta parte de su argumentación, las retoma específicamente para denotar cómo es el para-sí el origen de su existencia:

Esas realidades son de naturaleza muy particular: todas ellas señalan inmediatamente una relación esencial de la realidad humana con el mundo. Tienen origen en un acto de ser humano, sea en una espera, sea en un proyecto; todas ellas señalan un aspecto del ser en tanto que éste aparece al ser humano que se compromete en el mundo (Sartre, 2005: 67).

Es el existente humano el único ser capaz de traer la nada al mundo, ¿Por qué? Porque la conciencia es la nada concreta de la realidad humana. Si recordamos bien cómo comenzó la indagación sobre la nada, fue a causa de lo que descubrimos a partir de la interrogación sobre el ser. ¿Cuál es el único ser que puede preguntarse por el ser? El existente humano. Y puede hacerlo, justamente, porque la conciencia, en tanto esa nada concreta que anida en el ser-para-sí, existe a distancia del ser:

Toda pregunta es una cierta actitud hacia el ser, una luz arrojada sobre el ser desde cierta perspectiva y, por lo tanto, desde cierta distancia. En la expresión popular, se suele referir a un estar bien cerca de algo para poder juzgarlo de modo correcto. De modo análogo, y a pesar de la obvia unidad en el conocimiento, entre sujeto y objeto, Sartre razona que una cierta falta de identidad, una cierta "distancia" ontológica, es también necesaria para que el sujeto sea consciente de su objeto y no sea homogénea con su propio objeto, como en una masa sólida e indiferenciada (Catalano, 1985: 65).

Si bien hablar de sujeto y objeto, en el caso de la estructura de la conciencia como cogito prerreflexivo y como nada concreta, no me resulta del todo adecuado y puede presentarse a confusiones, la observación de Catalano que cito *ut supra*, sin embargo, arroja luz sobre este tema, que luego veremos de modo más completo cuando analicemos la presencia a sí, esto es, la estructura ontológica de la conciencia prerreflexiva.

En la descripción de la conducta de interrogación, por lo tanto, Sartre descubre a la nada en el seno del ser. Esta nada puede surgir solo a causa de la capacidad del ser-para-sí de nihilizar el ser. Para Sartre, el ser por el cual la nada adviene al mundo debe de ser su propia nada. El ser-para-sí es, justamente, la región del ser que se ha nihilizado y diferenciado del ser-en-sí. No deja de ser *ser*, pero es una región particular de este ser en la cual la nada ha roto la indiferenciación de la identidad y de la positividad del en-sí. El ser-para-sí es la región de la diferencia, algo que veremos mejor, como dije, en la descripción de la presencia a sí:

La realidad humana, o el para-sí, puede nihilizar porque ella es existencia bruta en tanto ya nihilizada. El ser-en-sí no puede nihilizar, en tanto el en-sí es simplemente lo que es. La nada no puede nihilizar porque la nada no es una fuerza independiente o un vacío, sino que es el colapso de la identidad del para-sí (Catalano, 1985: 68).

Es por esto que, al principio de este capítulo, me detuve a diferenciar el ser-para-sí, la conciencia y la nada. Muchas veces son tenidos como sinónimos, pero, como podemos constatar, no lo son: es en la actividad nihilizadora de la conciencia como corazón del

ser-para-sí que surge la nada como el “espacio” que traza la diferencia entre la conciencia y los objetos y entre la conciencia consigo misma, que nunca llega a lograr ser plenamente una sustancia a causa de esa nada que tiene de ser. Aquí nos topamos, en última instancia, con la libertad.

En su descripción de la nada concreta que anida en el ser-para-sí, Sartre descubre que, en la existencia humana, la existencia precede a la esencia, porque la existencia humana es, en su esqueleto más profundo, nada. Y a esta nada de ser que es la existencia humana, Sartre la llama “libertad”:

La libertad del existir humano, afirmada en la radicalidad de sus consecuencias, implica una “nadificación” (*néantisation*) que priva al hombre de cualquier referencia externa en la cual apoyarse y lo obliga a replegarse sobre sí misma, a ser su libertad y su nada (Volpi, 2012: 138).

La existencia humana es el reino de la libertad en medio del ser. Es la nada en medio del ser. La libertad, de acuerdo con Sartre, no es ni una facultad del alma humana ni una propiedad que pertenezca a una “esencia” del ser humano: “lo que llamamos libertad es, pues, indistinguible del ser de la realidad humana” (Sartre, 2005: 68). Ahora bien, debe existir cierto modo en que el existente humano pueda ser consciente de su libertad. Aquí es donde aparece la angustia. Sin embargo, retomaré la tematización de la angustia en los próximos capítulos, dado que nos queda algún camino por recorrer especialmente en lo que refiere a la noción sartriana de “libertad”.

17. Síntesis del estatus de la subjetividad y el método en el pasaje de los ensayos tempranos a *L'Être et le Néant*

Lo que se inauguró tanto en la introducción como en el primer capítulo de la obra es una progresión discursiva que busca desentrañar un todo concreto, el ser-en-el-mundo, descomponiéndose en momentos abstractos de menor a mayor complejidad, para volver a recomponer esta totalidad sintética concreta hacia el final de la obra en donde, consecuentemente,

Sartre trabaja sobre “la persona” por vía del psicoanálisis existencial —tema con el cual, del mismo modo, cierra esta tesis. Los abstractos más simples que Sartre ya ha tematizado son el para-sí y la conciencia, por un lado, y el en-sí y el fenómeno, por el otro. De acuerdo con Joaquín Maristany en *Sartre, el círculo imaginario: ontología irreal de la imagen*, Sartre sigue un “ordre des raisons deductivo ya que sólo el análisis de un momento abstracto solicitará el estudio del momento abstracto que le suceda” (Maristany, 1987: 36). Así, desde el análisis del en-sí y el para-sí Sartre desemboca en la tematización de la nada, y desde allí desencadena el análisis del para sí, que veremos en el siguiente capítulo, en donde tematiza una serie de estructuras ontológicas de modo abstracto, como la presencia-a-sí, la facticidad, el valor, los posibles y la ipseidad, que lo llevarán hacia las tres diásporas ontológicas fundamentales: la reflexión, fuga intraestructural del para sí hacia su sí mismo; la trascendencia, fuga del para-sí hacia el mundo; y la mirada, fuga del para-sí hacia la alteridad. En estas tres abstracciones complejas, se comienza a recomponer la totalidad sintética concreta del ser-en-el-mundo culminando en la noción de persona como sujeto moral.

Con vistas a poder dar cuenta del ser-en-el-mundo, como una totalidad sintética concreta y como libre existencia, Sartre no implementa ni la *epojé* ni la intuición de esencias husseriana. Este rechazo es la consecuencia natural de su perspectiva existencialista fogueada por la filosofía de la existencia. Influenciado, de este modo, por la importancia del individuo y la singularidad en filosofías como las de Kierkegaard y Nietzsche, la intuición de lo universal, de las esencias, no ocupará un rol preponderante en la filosofía sartriana. Sartre rechaza la puesta entre paréntesis del mundo porque su interés está en la existencia y no en las esencias, aun cuando no rechace que éstas puedan ser intuidas, simplemente no es el foco central de su análisis. En Sartre encontramos un rechazo explícito de la primacía de lo universal por sobre lo individual, un rechazo de la deducción de la existencia a partir de la esencia y un rechazo de la aprehensión absoluta de la esencia en

el concepto. Es por ello que, coherentemente, Sartre abandona, asimismo, la primacía del conocimiento, en tanto el conocimiento procede a través de términos universales y generales.

El ser de la existencia no va a poder ser aprehendido a través del conocimiento. La aprehensión de la existencia, como desarrollo a lo largo de los próximos capítulos, sólo es posible a través de la experimentación de ciertos templos: eminentemente la náusea y la angustia —aunque también menciona el tedio en la “Introducción”, al cual luego no retorna, pero nos deja abierta la posibilidad de pensar que no sólo la angustia y la náusea son los templos privilegiados de acceso al ser. Por su parte, la ontología no puede ser otra cosa que la descripción del fenómeno de ser puesto que sólo esta descripción es posible de ser asida en el concepto. Aquí pareciera reproducirse nuevamente esa doble vía de acceso a la descripción de lo originario que veíamos en *La transcendence de l'Ego*: una vía cogitativa y una vía existencial.

En *La transcendence de l'Ego*, y de acuerdo con la interpretación propia que realicé sobre la letra del texto, vimos que se nos presentaban dos posibilidades de acceso a la conciencia espontánea, esto es, a la conciencia prerreflexiva: la reflexión fenomenológica y la reflexión pura. Habíamos dejado en claro que la reflexión pura no es un método de reflexión fenomenológica, sino un volverse de la conciencia sobre sí misma que permite una captación no distorsionante de sí. Asimismo, vimos que había una relación de fundamentación entre ambas, en tanto la reflexión pura se presentaba como un momento necesario para poder, luego, realizar la reflexión fenomenológica. En este sentido, no era un método filosófico en sí sino una posibilidad permanente del existente humano, una irrupción espontánea de la conciencia absoluta en la vida mundana que, interpretada desde el paradigma fenomenológico, podía comprenderse como una reducción fenomenológico-existencial del existente humano que lo confronta con su absoluta libertad. Finalmente, vimos cómo esta libertad era captada bajo el modo de la angustia.

En *L'Être et le Néant*, Sartre ya no comprende más a la existencia humana como una conciencia trascendental, sino como un ser-para-sí, o mejor aún, como un ser-en-el-mundo, por lo tanto, este esquema va a quedar modificado en base a su ontologización de la conciencia y el mundo. En lo que refiere a la descripción del fenómeno de ser, tenemos dos caminos marcados: la reflexión fenomenológica que habilita la descripción del *cogito* y la reducción óntico-ontológica, a partir de la cual se reconducen las conductas humanas hacia sus condiciones de posibilidad expresadas en estructuras ontológicas, como hemos visto con el análisis de la interrogación, la destrucción y la ausencia, casos en los cuales Sartre ha reducido las conductas a las estructuras ontológicas fundantes de su posibilidad. La reflexión pura todavía no hizo su aparición, como sí lo ha hecho la noción de angustia y, aunque sea de modo pasajero, la de náusea. La idea según la cual el ser del fenómeno, esto es, la existencia en sí misma, no puede ser aprehendida por el conocimiento —ni siquiera por el método de descripción fenomenológica— nos pone en el camino de buscar comprender cómo se relaciona la reflexión pura de la que se habló en *La transcendance de l'Ego*, con estos templos como la angustia y la náusea en los cuales se experimenta la existencia y su contingencia. Veremos en los próximos capítulos cómo se continúa desarrollando el método sartriano a la par del desvelamiento de las estructuras de la subjetividad.

La subjetividad, que en *La transcendance de l'Ego* era entendida a partir de la noción de conciencia trascendental, ahora es comprendida a partir de la noción ontológica del ser-para-sí. Hemos podido ver que Sartre deja en claro algo muy relevante en relación con lo que es la subjetividad dentro de su ontología: “lo que puede llamarse propiamente subjetividad es la conciencia (de) conciencia” (Sartre, 2005: 31). Es fundamental reparar en esta cita para dejar en claro que la conciencia prerreflexiva no es a-subjetiva, sino impersonal, aún en contra de la interpretación de la propia Beauvoir. De acuerdo con la filósofa francesa, la ontología sartriana no puede ser entendida como una filosofía del sujeto,

puesto que ella considera que, en el sistema de Sartre, sujeto es equivalente a ego, y como la conciencia no es egológica, tampoco es subjetiva. Esta interpretación es explícita en el ensayo que escribe contra la lectura sartriana de Merleau-Ponty, *J.-P. Sartre versus Merleau-Ponty* (1963): “La filosofía de Sartre no ha sido jamás filosofía del sujeto, y rara vez emplea la palabra, con la cual Merleau-Ponty designa indistintamente la conciencia, el Mí, el hombre” (Beauvoir, 1963: 11). Merleau-Ponty realiza numerosas críticas a la obra de Sartre en varios de sus escritos. No me adentraré en el contrapunto filosófico entre ambos filósofos porque es un tema demasiado profundo y complejo que ha sido objeto de comentarios extensos y es merecedor de mucho más que unas breves líneas[49].

Pese a la lectura de Beauvoir, debo decir que, como he intentado mostrar, ya desde sus monografías tempranas, Sartre dejaba en claro que subjetividad y personalidad no son sinónimos, y en *La transcendence de l'Ego* justamente esbozó esta idea que recién en *L'Être et le Néant* toma su forma completa. Como sostiene Cabanchik:

(...) su concepción de la conciencia le permite a Sartre circunscribir un “lugar” para la subjetividad, tal que, por naturaleza, no pueda ser absorbido ni por la objetividad de las cosas, ni por la existencia de los otros, ni siquiera por ese Otro gigantesco: Dios (Cabanchik, 1985: 26).

A este dominio de la subjetividad, que se identifica con el estrato prerreflexivo de la existencia, lo denomino “subjetividad pre-egológica”, lo cual nos dice que también existe una parte egológica de la subjetividad que es, en efecto, el ego. Mi propósito es presentar una idea de subjetividad en Sartre que sea compleja y pueda dar cuenta del dominio prerreflexivo y de la egología al mismo tiempo. En el próximo capítulo me dedico específicamente a exponer y trabajar esta noción de subjetividad para poder dar cuenta de un número de estructuras ontológicas del ser-para-sí que Sartre desvela previamente a la inmersión en la temática de la construcción del ego.

[39] "Es en la obra de Sartre, más que en cualquier otro lugar, donde vemos la síntesis de la fenomenología y del existencialismo, la lógica del 'punto de vista de la primera persona' reelaborada en una expresión dramática del punto de vista existencial" (Solomon, 2005: 204).

[40] Sartre es un escritor que gusta deslizar ciertas ironías o cinismos en sus textos. Esta primera oración que abre la monumental obra *L'Être et le Néant* es un ejemplo claro de ese manejo sutil de la ironía. "El pensamiento moderno ha realizado un progreso considerable al reducir el existente a la serie de las apariciones que lo manifiestan" (Sartre, 2005: 11). Sartre se está refiriendo directamente a la fenomenología husserliana, pero lo que pretende ser un elogio, y en un cierto punto lo es porque Sartre adhiere a la corriente fenomenológica, contiene en sí mismo el germen de la crítica que hará posteriormente a Husserl: "reducir el existente a la serie de apariciones que lo manifiestan" está implicando a la vez, la desrealización del existente en la consideración de su realidad como sentido y el problema del dualismo del infinito en lo finito que presentará a continuación.

[41] Luego de haber establecido en el §3 de *Sein und Zeit* la primacía ontológica de la pregunta por el ser, Heidegger emprende, en el §4, la argumentación que fundamenta la primacía óntica de la pregunta en vías a explicitar la necesidad de una analítica existencial del *Dasein*, fundamentada en su triple primacía: óntica (determinación en su ser por la existencia), ontológica (comprensión de ser) y óntico-ontológica (condición de posibilidad de las ontologías regionales), previamente al planteamiento de la pregunta por el sentido del ser en general. El *Dasein* tiene, como característica central, una relación de ser con su ser. Esto implica que, en su existir, el *Dasein* se comprende en su ser siempre de algún modo y con tal o cual grado de explicitud. Esta comprensión de su propio ser no le sería posible al *Dasein* de no tener, al mismo tiempo, una comprensión del ser en general. Esto desemboca, pues, en una característica fundamental: el *Dasein* es ontológico. Existir, para el *Dasein*, es comprenderse a sí mismo desde una posibilidad de sí mismo. Sartre, por su parte, si bien acepta, y toma como punto nodal de su ontología, este modo de precomprensión del ser que tiene el existente humano, considera, contrario a Heidegger, que esta comprensión no puede ser sino entendida de modo cogitativo (en los términos prerreflexivos del cogito sartriano): "Heidegger dota a la realidad humana de una comprensión de sí a la que define como un 'proyecto ek-stático' de sus propias posibilidades. Y no entra en nuestras intenciones negar la existencia de este proyecto. Pero ¿qué sería una comprensión que, en sí misma, no fuera conciencia (de) comprensión?" (Sartre, 2005: 129). Sin embargo, dentro del contexto de esta investigación, me interesa explicar si acaso no existe la posibilidad de un modo de comprender el ser que no sea cogitativo. Algo que está sugerido, precisamente, en este acceso diferencial al ser del fenómeno y al fenómeno de ser en esta sección. Volveré sobre este tema en algo más que una nota al pie.

[42] En rigor, el ser transfenoménico del existente humano es el ser-para-sí, del cual la conciencia es su actividad principal pero no es la única instancia que abarca esta región del ser, como quedó establecido previamente. Sin embargo, estas simplificaciones abundan en la obra, con lo cual es importante no perder de vista la visión general de lo que es el ser-para-sí.

[43] Esta reconstrucción está tomada, con algunas modificaciones propias, del libro de Joseph Catalano A Commentary on Jean-Paul Sartre's *Being and Nothingness* (1985).

[44] A continuación, expongo una reconstrucción tomada de Husserl's Phenomenology

(2003) de Dan Zahavi.

[45] De acuerdo con Cladakis, “cuando Sartre describe al ser en-sí, habla de “ser” sin más, cuando el ser para-sí es la otra región del ser, cuyas características son las opuestas a las del en-sí. Sin embargo (...) esta ambigüedad también puede ser justificada por el hecho de que el en-sí “es”, mientras que el para-sí “no es”, aun cuando sea una región del ser, el ser para-sí será la negación del ser.” (Cladakis, 2015: 12).

[46] Esta tesis formulada en forma de objeción es la interpretación que Sartre realiza del capítulo cuatro de *L'Évolution créatrice* (1907) de Henri Bergson.

[47] Pedro es un personaje recurrente en la obra, y también recordamos su aparición en los ensayos anteriores. Los personajes de *L'Être et le Néant* juegan un rol decisivo en el despliegue de la ontología. Ya Deleuze lo marcaba en su texto “Fue mi maestro”: “El mozo del bar, la chica enamorada, el hombre feo, y sobre todo mi amigo Pedro-que-nunca-estaba, formaban verdaderas novelas en la obra filosófica y hacían palpititar las esencias al ritmo de sus ejemplos existenciales. Por todas partes brillaba una sintaxis violenta, hecha de rupturas y estiramientos, que nos recordaba las dos obsesiones sartreanas: las lagunas de no-ser, las viscosidades de la materia” (Deleuze, 1964).

[48] Esta segunda imposibilidad surge de la crítica hecha previamente a Heidegger, la cual no he repuesto para no hacer muy larga esta sección del capítulo, en donde Sartre disputa la tesis heideggeriana según la cual “Das Nicht selbst nichtet”.

[49] La relación entre Sartre y Merleau-Ponty comenzó en 1927, cuando ambos eran estudiantes en la *École Normale Supérieure*. Ambos fueron fundadores, en 1945, de *Les temps modernes*. Sin embargo, como es conocido en la historia de la filosofía, se distanciaron personalmente en 1950. Sartre y Merleau-Ponty tuvieron divergencias tanto filosóficas como políticas. En 1950 la separación se produjo por razones políticas, fundamentalmente por el acercamiento de Sartre al Partido Comunista Francés justo cuando Merleau-Ponty se estaba alejando. Esta tensión política llevó a la renuncia de Merleau-Ponty a su puesto en *Les temps modernes*. Filosóficamente, Merleau-Ponty consideraba a la filosofía sartriana como una continuación del dualismo cartesiano y una fenomenología estrictamente reflexiva y racionalista. Críticas a la filosofía sartriana se pueden encontrar en *Phénoménologie de la perception* (1945), *Le visible et l'invisible* (1964), *Les aventures de la dialectique* (1955) y en *L'institution. La passivité. Notes de Cours au Collège de France (1954-1955)* (2002). En ocasión de la muerte de Merleau-Ponty en 1961, Sartre escribió un extenso texto a modo de memoria de su tiempo juntos y separados, de discusión de ideas políticas y filosóficas, que se puede consultar en *Situations IV* (1964).

Capítulo 4. Subjetividad prerreflexiva: el para-sí

La subjetividad ha sido uno de los tópicos filosóficos predilectos desde los albores mismos de la filosofía. En el hemisferio occidental, esta historia de la subjetividad comenzó a escribirse desde la antigüedad griega. Sin embargo, aunque múltiples pensadores de la historia de la filosofía han realizado aportes en mayor o menor medida significativos sobre la cuestión, hay algunos motivos para pensar que las discusiones iniciadas en la modernidad temprana trajeron consigo una serie de revoluciones intelectuales que entroncan directamente con los abordajes contemporáneos de temáticas similares. Habitualmente, la bibliografía especializada suele ubicar en la obra de Descartes el inicio de una línea fundamental de debates filosóficos dedicada a la elucidación de la noción de subjetividad. En 1641, en la Segunda Meditación Metafísica, Descartes escribía la siguiente afirmación fundacional: “Yo no soy, pues, hablando con precisión, sino una cosa que piensa”. No sería equívoco sostener que éste y otro tipo de sentencias cartesianas inauguraron una serie de debates internos al estudio de la subjetividad misma que no sólo tienen vigencia contemporánea, sino que, además, continúan formulándose dentro de los parámetros conceptuales propuestos por Descartes cuatro siglos antes. Entre estos debates podemos mencionar el problema del dualismo sustancial, el problema del solipsismo y reconocimiento de la alteridad, el estatus de objetividad del mundo externo y el problema de la sustancialización de la subjetividad.

Desde finales del siglo XIX hasta la actualidad, podemos distinguir al menos cuatro corrientes críticas de la noción de subjetividad directamente vinculada con la metafísica cartesiana: la tradición psicoanalítica (con sus máximos exponentes en las obras de Freud y Lacan), la tradición genealógica que encuentra su punto de referencia en la obra de Nietzsche y que incluye a pensadores como Foucault, la tradición estructuralista y posestructuralista (fuertemente influenciada por el giro lingüístico y los trabajos antropológicos de Levi-Strauss) y, por último, la

filosofía inmanentista de Deleuze. Más allá de sus respectivas particularidades, todas ellas comparten el rechazo a la noción tradicional de ego que los inclina a defender la disolución de la subjetividad, en lo que se ha dado en llamar la “muerte del sujeto”.

Pero, por otra parte, nos encontramos con una peculiaridad en la tradición fenomenológica que nos posiciona de otro modo frente a los problemas en torno a la subjetividad heredados de la filosofía cartesianas. Dan Zahavi sostiene, en conjunto con Shaun Gallagher, que la autoconciencia prerreflexiva se mantiene como una constante en la tradición fenomenológica siendo tematizada, entre otros, por Sartre, Heidegger, Husserl y Merleau-Ponty:

Aun cuando los/as fenomenólogos/as no acuerden siempre en temas importantes sobre método, foco o incluso si acaso existe o no un ego o un yo, están cerca de un acuerdo unánime en torno a la idea de que la dimensión de la experiencia siempre involucra de modo implícito una autoconciencia prerreflexiva (Gallagher y Zahavi, 2016: 1).

La autoconciencia prerreflexiva es prerreflexiva en el sentido en que es un tipo de percatación de primer orden que tenemos antes de reflexionar sobre nuestras vivencias. Esta autoconciencia prerreflexiva puede ser entendida, más específicamente, y sin recurrir necesariamente a la noción de conciencia, como una relación no cognitiva, *i.e.*, no reflexiva de la subjetividad consigo misma. Y esta relación sería sostenidamente entendida como el estrato más originario de la subjetividad:

La prerreflexividad significa, antes que nada, que la autoconciencia no es el resultado de la reflexión, sino, más bien, que la conciencia es conciencia “no posicional” de sí misma. Esta prerreflexividad no comporta la identificación de un objeto, como un “yo”, que pueda presentarse como un “mí mismo” (Miguens, Preyer y Bravo Morando, 2016: 1).

Siguiendo la distinción sartriana entre el dominio prerreflexivo de la existencia y el dominio reflexivo, y teniendo en cuenta que es la reflexión la que constituye el dominio psíquico del existente humano, denominaré a esta noción particular de subjetividad

previa a la constitución de la egología a través de la reflexión como “subjetividad no egológica”. Con la noción de subjetividad no egológica —que Sartre no utilizó literalmente— busco referir a la idea de que para sortear las aporías mencionadas que se derivan de las peculiaridades del sujeto cartesiano sin caer en el dominio de lo asubjetivo, basta con trazar una distinción dentro de la misma subjetividad entre una subjetividad pre-egológica y una subjetividad egológica. La subjetividad, por ende, no es coextensiva con la egología, sino que es un fenómeno complejo en el cual es posible dar cuenta de momentos que no por ser pre-egológicos son asubjetivos y, en correlación, no por ser prerreflexivos son inconscientes. Esta subjetividad no egológica se caracteriza por no tener una relación de objetivación consigo misma en su modo más originario de existir.

Ahora bien, para poder dar cuenta de qué implica que esta autoconciencia prerreflexiva nos entregue un modo de subjetividad no egológico tenemos que resolver algunos interrogantes. En este capítulo analizo el dominio prerreflexivo de la subjetividad en tres niveles: un nivel cogitativo o gnoseológico, un nivel ontológico y un nivel existencial. Dentro del nivel cogitativo, en primer lugar, me pregunto por el tipo de acto que constituye la autoconciencia prerreflexiva, para luego, y, en segundo lugar, preguntarme cómo puede ser que una autoconciencia no tenga relación con el yo si es, precisamente, una conciencia individual. En el nivel ontológico, me adentro en la tematización del ser-para-sí como deseo de ser, trabajando a la par con la noción de falta para poder entender qué es el proyecto fundamental de la existencia humana y cuál es su valor. A continuación, introduzco la importante noción de circuito de la ipseidad, para poder dar respuesta a la individuación de la existencia en relación con la noción de proyecto fundamental. Finalmente, en el nivel existencial, trabajo las nociones complementarias de libertad, facticidad y contingencia para dar cuenta de la libertad en situación. El análisis de estos tres niveles de la subjetividad prerreflexiva del existente humano nos permitirá formarnos el concepto de subjetividad no egológica a través de la articulación de las estructuras inmediatas del para-sí —la

presencia-a-sí, la facticidad del para-sí, la falta y el circuito de la ipseidad— con las nociones de autoconciencia prerreflexiva, deseo, proyecto fundamental, intencionalidad, trascendencia, libertad, nihilización, situación, contingencia y facticidad.

18. El sujeto sartriano

La noción sartriana de “subjetividad” ha sido objeto de numerosas y variadas interpretaciones las cuales, en algunas ocasiones, resultan incluso contradictorias entre sí. La filosofía sartriana ha sido leída, desde la óptica de la filosofía francesa de la década de los 60 y los 70, como una suerte de prehistoria filosófica de la llamada “muerte del sujeto”, en especial por las tesis sostenidas en *La Transcendance de l'Ego*[\[50\]](#). Sin embargo, la filosofía sartriana ha sido cuestionada, al mismo tiempo, por su carácter subjetivo y cogitativo. Además, su ontología ha sido caracterizada numerosas veces como un tipo de ontología dualista. En este sentido, si bien se ha leído en Sartre una pretematización de la muerte del sujeto, a la vez se ha rotulado a su filosofía temprana como cartesiana en el peor de los sentidos: en el sentido en el cual sus tesis ontológicas arrastran todas las problemáticas de la filosofía cartesiana, las cuales la filosofía del siglo xx buscaba resolver. Considero que es cierto que la filosofía sartriana tiene un impulso cartesiano y que es una filosofía de corte subjetiva y humanista, como ha quedado establecido en el capítulo anterior. Pero es necesario pensar sobre cuál fue el tipo de recepción que Sartre hizo de las tesis y problemáticas cartesianas para poder ver, entonces, qué tipo de filosofía subjetiva y cogitativa es la que presenta y bajo qué noción específica de subjetividad opera su filosofía.

Algunos intérpretes, como Michael Sukale y Peter Craws, sostuvieron que Sartre, en su crítica al ego trascendental, y a partir de la tesis de que la conciencia prerreflexiva es impersonal, negaba la existencia de un sujeto, o de una conciencia subjetiva (Cfr. Craws, 1979; Sukale, 1976). Para Jean-Marc Mouillé, en consonancia con Sukale y Craws, “la conciencia es la dimensión

subjetiva de la aparición de los fenómenos y no un fenómeno subjetivo que aparece" (Mouillée, 2000: 6), y considera que la conciencia, en Sartre, se erige como un campo impersonal, anónimo y asubjetivo, entendiendo que "personalidad" y "subjetividad" son, en efecto, sinónimos —a contramano de la interpretación propia que presento en esta tesis. Por su parte, David Riesman considera que, si bien en Sartre "la conciencia es consciente de sí misma, pero no de ningún sujeto, mental o psicofísico" (Reisman, 2007: 20), no obstante, la teoría sartriana no puede ser adscripta a las teorías del "no-sujeto", sino que más bien existen en la teoría sartriana distintos sentidos mediante los cuales alguien se puede referir a sí en tanto un sí mismo, y no una única definición de subjetividad (Cfr. Riesman, 2007: 20-22). Joshua Tepley considera que tanto en *La transcendence de l'Ego* como en *L'Être et le Néant* Sartre presenta dos teorías diferentes en torno a una misma posición no egológica de la conciencia: en el primer ensayo Sartre sostiene que no hay sujeto en la conciencia, mientras que en el segundo ensayo sostiene que existe un sujeto de la conciencia, pero no es el ego (Tepley, 2016), y en ambos casos, fallaría en demostrarlo. Para Phyllis Sutton Morris, el sujeto de la experiencia en la teoría sartriana es el cuerpo en tanto conciencia encarnada: "es el centro espacial de todas las acciones y situaciones, y su estricta continuidad a través del tiempo le permite cumplimentar el rol tradicional del sujeto" (Sutton Morris, 1985: 190). Samuel Cabanchik, como hemos visto hacia el final del capítulo anterior, releva un reducto subjetivo, pero no egológico ni objetivo, imposible de eliminar en la descripción sartriana de la conciencia prerreflexiva, pero que permanece delimitado del concepto de ego: "Sartre constituye una teoría, con el fin de hacer justicia a la subjetividad, conservándole una realidad propia" (Cfr. Cabanchick, 1985: 35). Como podemos ver, el concepto de "subjetividad" en Sartre es un campo de disputa interpretativa, y eso se debe a que la ontología sartriana pone en escena una reconfiguración de la noción cartesiana de subjetividad.

El programa sartriano de reconfiguración de la noción de subjetividad se inserta dentro del mismo panorama fenomenológico. De acuerdo con Philippe Cabestan, en su libro *Qui suis-je? Sartre et la question du sujet*, la fenomenología no abandonó nunca la noción de sujeto (Cfr. Cabestan, 2005: 12). En la misma línea, Rudolf Bernet sostiene en *La Vie du sujet* que, si bien la fenomenología se dedicó a criticar la noción de sujeto, no fue en concreto para declarar su muerte, sino más bien para construir una posibilidad de reformulación de la subjetividad y dotarla de una nueva significación (Cfr. Bernet, 1994: 1-2). El sujeto sartriano no guarda una relación de similitud con el sujeto cartesiano; y el *cogito* sartriano se presenta a todas luces como una esfera distinta y más originaria que el *cogito* cartesiano del “yo pienso”. Como hemos visto, Sartre presenta una noción particular de *cogito*, el *cogito* prerreflexivo, que hace referencia a la existencia y no al pensamiento y, a la vez, presenta una noción de subjetividad que no es sustancial, lo cual lo aleja tanto de la filosofía cartesiana como de la fenomenología trascendental husserliana. En el corazón de este *cogito* prerreflexivo se encuentra la conciencia (de) sí que denomino, aquí, autoconciencia prerreflexiva, para ubicarla en el *continuum* del pensar fenomenológico.

18.1. Autoconciencia prerreflexiva

De acuerdo con Miguens, Preyer y Bravo Morando (2016), existen sólo dos modelos de comprensión de la autoconciencia: un modelo egológico y un modelo no egológico. Dentro de esos dos modelos coexisten diversas teorías. Dentro del modelo egológico, que en un sentido general podría conceptualizarse como el conjunto de teorías que sostienen que la autoconciencia es la conciencia de un sujeto que se refiere a sí mismo como un “Yo”, se encontrarán las teorías de Descartes, Locke, Leibniz, Kant, Fichte, el neokantismo y el Husserl trascendental. Por su parte, dentro del modelo no egológico de la autoconciencia, en el cual se engloban las teorías que sostienen la existencia de una subjetividad más

amplia que el “Yo”, encontraríamos a las teorías de Hume, Brentano, el primer Husserl y Sartre.

Dan Zahavi considera que la tradición fenomenológica ha elaborado una línea de pensamiento sobre la autoconciencia que se contrapone a la que denomina “teoría reflexiva de la autoconciencia [*reflection theory of self-awareness*]”. La teoría reflexiva de la autoconciencia define la autoconciencia como un modo cognoscitivo de referencia al yo:

La teoría de la reflexión afirma que la autoconciencia es el resultado de una reflexión, es decir, que un acto de percepción para llegar a ser consciente de sí mismo (y no simplemente permanecer *inconsciente*), debe esperar su objetivación mediante un acto posterior de reflexión. Para hablar de autoconciencia, sin embargo, no es suficiente que el acto en cuestión sea tematizado reflexivamente y convertido en un objeto. Debe entenderse como *idéntico* al acto tematizador. Para tener una autoconciencia temática no es suficiente que *de hecho* esté pensando en mí mismo, también necesito saber o darme cuenta de que soy yo quien soy consciente de ello (Zahavi, 1998: 129).

Por lo tanto, dentro de la teoría reflexiva de la autoconciencia, para hablar de autoconciencia es necesario que el acto de percepción sea tenido como idéntico al acto de reflexión, esto es, como perteneciendo al mismo flujo de conciencia o al mismo sujeto. El problema que conlleva este modelo reflexivo de autoconciencia es doble: por un lado, ostenta un problema que ya se ha descrito previamente: la regresión al infinito. Si la autoconciencia depende de un acto reflexivo, entonces el acto reflexivo mismo necesita de un acto reflexivo superior para poder mantener el criterio de identidad y así sucesivamente. Por otro lado, si se presume que el acto reflexivo posee una forma de autoconciencia previa a la reflexión, entonces el modelo es circular, porque se presupone aquello que se quiere explicar. El modelo reflexivo de la autoconciencia tiene una estructura problemática insuperable y que se encuentra en relación, como veremos, con la concepción egológica de la subjetividad. Ahora bien, si la autoconciencia no puede ser entendida como una conciencia

reflexiva, entonces es necesario que exista otro modo de dar cuenta tanto de la autoconciencia como de la capacidad de reflexión. Este otro modo es el de la autoconciencia prerreflexiva, tematizado dentro de la corriente fenomenológica, pero explicitado por Sartre.

De acuerdo con Gallagher y Zahavi, desde el punto de vista fenomenológico, una mínima forma de autoconciencia prerreflexiva es una característica estructural constante de la experiencia consciente y esto se puede rastrear en numerosos escritos fenomenológicos (Cfr. Gallagher y Zahavi, 2016). Husserl en *Erste Philosophie II* nos habla sobre cómo la conciencia involucra una auto-aparición [*Für-sich-Selbst-erscheinens*] (Cfr. Husserl, 1959: 189, 412). Michel Henry tanto en *L'Essence de la manifestation* (1963) como en *Philosophie et phénoménologie du Corps* (1965) sostiene que la experiencia siempre se auto-manifiesta a sí misma. Merleau-Ponty en *Phénoménologie de la perception* sostiene que la conciencia no tiene sentido independientemente de su autodonación (Cfr. Merleau-Ponty: 1945, 488). Sin embargo, fue Sartre quien dedicó una obra entera a la autoconciencia prerreflexiva.

Para Sartre, la prerreflexividad es la estructura misma de la conciencia y el modo originario en el que se manifiesta la subjetividad, y así la noción de autoconciencia prerreflexiva toma una importancia central en su ontología fenomenológica. De acuerdo con Manfred Frank, Sartre fue el primer filósofo en introducir el término “prerreflexividad”, aun cuando muchos y muchas comentaristas tienden a atribuirle el origen del término a Fichte, Novalis o Brentano (Frank, 2016: 29). El término hoy en día continúa siendo de uso corriente en la fenomenología y la filosofía analítica contemporánea, aunque no necesariamente del mismo modo en el cual lo conceptualizaba Sartre. Desde los tiempos de Descartes y Leibniz, la tradición filosófica ha hablado profusamente de la reflexividad. Ahora bien, cuando hablamos de “prerreflexividad” intuimos que hay algo que va más allá de la reflexión, esto es, tenemos una idea de que aquello que puede ser aprehendido en un acto de reflexión como un “sí mismo” es aquello que posee, previamente a ese acto, un criterio para dar

cuenta de su propio ser. De otro modo, el fenómeno de la conciencia no sería conocido por la reflexión, sino creado (Cfr. Frank, 2016: 30).

La heteroconciencia (o conciencia de mundo) se diferencia en contenido de la autoconciencia, sin dudas. La pregunta importante, sin embargo, es si acaso la autoconciencia es un tipo especial de conciencia de objeto. Sartre responde de modo negativo a esta pregunta, negando la posibilidad de que la conciencia se tome a sí misma como objeto en su actividad más originaria. La conciencia es, para Sartre, conciencia (de) sí, o en términos ontológicos, presencia a sí, es decir, autoconciencia prerreflexiva. ¿Qué significa esto? En primer lugar, que la autoconciencia no es el resultado de una actividad reflexiva y que, entonces, la conciencia es consciente de sí misma de modo no posicional. En segundo lugar, que esta prerreflexividad no conlleva la identificación con un Yo. Ahora bien, ¿cómo puede ser esto posible siendo que la expresión paradigmática de la autoconciencia es “yo”? Una respuesta posible es la siguiente:

Tener una experiencia propia no implica la aprehensión de un yo-objeto especial; no implica la existencia de una experiencia especial del yo junto con otras experiencias, aunque diferente de ellas. Ser consciente de uno mismo no es capturar un yo puro que existe por separado del flujo de la experiencia, sino que es ser consciente de la propia experiencia en su modo implícito de donación en primera persona (Gallagher y Zahavi, 2016: 3).

En la ontología sartriana, esta posibilidad de una experiencia en primera persona que no sea egológica se explica a través de las nociones de conciencia (de) sí, presencia a sí, proyecto fundamental e ipseidad. La reflexión —la cual, como hemos visto en *La transcendance de l'Ego*, es constitutiva del ego— sólo es posible si ya existe, previamente, una familiaridad prerreflexiva del sujeto consigo mismo (Cfr. Miguens, Preyer y Bravo Morando, 2016: 4). Y si bien en el esquema ontológico sartriano se precisará, además, de la estructura del para-otro para poder comprender plenamente a la subjetividad —tema que abordo en el próximo capítulo—, es

necesario que comencemos a explorar esta peculiaridad de la autoconciencia prerreflexiva para tratar de explicar qué es y cómo opera dentro de la ontología sartriana.

18.2. Conciencia (de) sí

El problema más grande con el cual nos topamos para poder entender qué es, para Sartre, la conciencia (de) sí o autoconciencia prerreflexiva, es la oscuridad con la que aparece el tema a lo largo de toda su obra, aun cuando es uno de sus pilares centrales. Mark Rowlands sintetiza de modo bastante preciso por qué es necesario que hagamos un esfuerzo hermenéutico cuando queremos comprender cabalmente lo que Sartre escribió:

Quizás lo único que es claro en la discusión sartriana sobre la conciencia prerreflexiva es que él no dice lo suficiente sobre ella como para permitirnos identificar de qué tipo de conciencia se trata, ni de modo claro ni de modo preciso, para que podamos entenderla mediante una lectura directa y textual. Por el contrario, parte de la empresa interpretativa de Sartre debe incluir un trabajo sobre qué debe ser la conciencia prerreflexiva en Sartre para que (i) juegue el rol que es requerido de ella en la comprensión global que Sartre tiene de la conciencia, y (ii) sea consistente con todas las otras cosas que dice sobre la conciencia (Rowlands, 2016: 101).

Rowlands, en un intento de tratar de definir qué es la autoconciencia prerreflexiva en Sartre, nos advierte, antes que nada, en torno a la tentación de pensarla bajo la idea de la conciencia reflexiva, esto es, tomándola como un análogo:

La tentación que debe ser esquivada a todo costo es la de pensar de modo análogo la conciencia prerreflexiva y la conciencia reflexiva. La autoconciencia reflexiva introduce lo que podríamos denominar una *escisión* entre la conciencia reflejante y la conciencia reflejada, y esta escisión permite que la primera se vuelva sobre la segunda. Si pensamos a la conciencia prerreflexiva de modo análogo a la reflexiva, nos veríamos inclinados a suponer que la escisión que se introduce entre la conciencia prerreflexiva y la conciencia

reflejada de modo prerreflexivo, es, podría decirse, más pequeña que en el caso de la conciencia reflexiva (Rowlands, 2016: 114-115)

Es decir, no sólo no es el caso que la autoconciencia pueda ser entendida como una reflexión, sino que tampoco es el caso que la autoconciencia prerreflexiva pueda ser pensada como un análogo a la conciencia reflexiva. ¿Por qué? Porque para poder pensarla como un análogo, tendría que darse que la conciencia prerreflexiva fuera anterior, es decir, preexistente a aquello que de lo cual es conciencia. ¿De qué es conciencia la conciencia prerreflexiva? Del acto intencional. Y, como habíamos dicho, el acto intencional y la conciencia prerreflexiva que tiene de sí se dan de golpe y al mismo tiempo, sólo son separables eidéticamente, a fines del análisis filosófico, pero no son ontológicamente independientes, sino interdependientes: “La conciencia (de) sí no es dualidad. Tiene que ser, si hemos de evitar la regresión al infinito, relación inmediata y no cogitativa de sí a sí” (Sartre, 2005: 20).

La conciencia es nada, carece de interior, de todo contenido: “La conciencia no tiene nada de sustancial, es una pura ‘apariencia’, en el sentido de que no existe sino en la medida en que aparece” (Sartre, 2005: 25). La conciencia existe volcada hacia el mundo: “Para ser conciencia no téctica (de) sí, la conciencia ha de ser conciencia téctica *de algo*” (Sartre, 2005: 249). En ese volcarse, es conciencia prerreflexiva de sí misma. Por ende, es imposible pensar a la conciencia prerreflexiva bajo el modelo de la objetualidad. La conciencia prerreflexiva, en sí misma, no es intencional. La autoconciencia prerreflexiva es, por lo tanto, una propiedad intrínseca del acto intencional, que no es, ella misma, intencional. De este modo, queda preservada la translucidez de la conciencia en su intencionar de mundo.

Ahora bien, hasta aquí tenemos que la conciencia (de) sí o conciencia prerreflexiva no es un acto cognitivo, intencional u objetivante. Pero, entonces, ¿qué es? En el caso de este concepto, es más sencillo dar cuenta de lo que no es, que de aquello que sí es. El problema con el que nos enfrentamos, a mi entender, es que hay un ir y venir desde conceptos gnoseológicos a conceptos ontológicos

que dificulta la cabal comprensión, en términos afirmativos, de la conciencia (de) sí. Ontológicamente, la conciencia (de) sí es el modo de ser del para-sí. Es lo que diferencia a la región del para-sí del en-sí. Es la estructura ontológica que garantiza la posibilidad de la experiencia fenoménica. Esta estructura será mejor explicitada como presencia a sí. Gnoseológicamente, estamos hablando de un mismo acto, el acto intencional, que está internamente escindido en dos instancias lógicamente separables: un componente objetivante y componente no objetivante. Este segundo componente, la conciencia (de) sí, entabla una relación epistémica íntima con el primer acto, la conciencia de objeto: permite la experiencia de ese acto, en primer lugar, y la referencia de que ese acto es propio, en segundo lugar. Por lo tanto, la conciencia (de) sí garantiza, a la vez, que exista una experiencia y que esa experiencia pueda ser aprehendida como propia. La ontología sartriana, si bien pone al ego como un trascendente, sería un fracaso si no lograse trazar una delimitación entre las conciencias. Por lo tanto, no sería correcto hablar, como hacía Sartre en *La transcendence de l'Ego*, de que la experiencia prerreflexiva pueda ser expresada mediante un “hay”, por ejemplo, “hay percepción de la silla”, en tanto esta percepción es siempre, al menos dentro de la ontología sartriana, *para alguien*. El punto por comprender aquí es que este carácter de ipseidad de la experiencia no precisa de la concurrencia de un yo sustancial.

Para sintetizar, lo que he intentado establecer es que, para Sartre, que una experiencia sea consciente significa que es intencional y que es prerreflexivamente consciente de sí misma, implicando, así, que es comprendida como una experiencia propia sin necesidad de que se explice la propiedad de dicha experiencia mediante una autoobservación, es decir, una reflexión que vincule la experiencia con el yo. Esta propiedad de individuación está garantizada por la estructura de la ipseidad, sobre la cual hablaré en breve. Sartre insiste en que la autoconciencia prerreflexiva, o conciencia (de) sí, no sólo no es una relación de conocimiento del sujeto consigo mismo, sino que, además, no puede ser tomada en

modo alguno como un análogo a un acto de reflexión, a un modo de relación entre sujeto y objeto. De acuerdo con Zahavi, ésta es una tesis compartida dentro de la fenomenología en general:

Los fenomenólogos sostienen que los modos de auto-referencialidad disponibles desde una perspectiva de primera persona, y aquellos disponibles desde una perspectiva de tercera persona son diferentes. Ellos han tradicionalmente defendido el hecho de que nosotros estamos al tanto de [acquainted] nuestra propia subjetividad de un modo tal que se diferencia radicalmente del modo en que estamos al tanto de los objetos (Zahavi, 2008: 17).

De este modo, Sartre, en tanto se aferra a y sostiene este principio fenomenológico, garantiza, en primer lugar, que el estrato más originario de la subjetividad humana escape a todo modelo de objetualidad; en segundo lugar, la falta de necesidad de postular una función facultativa de la conciencia; en tercer lugar, la existencia de un estrato de individuación subjetivo, lo cual será argumentado en lo que resta del capítulo. Sin embargo, me demoraré un poco más antes de llegar a ello, puesto que todavía sigue incomodando esa dualidad interna al acto consciente entre el acto intencional y el acto no intencional en el que la conciencia toma nota de sí. Zahavi sostiene que:

Cualquier teoría de la conciencia, para que sea convincente, tiene que dar cuenta de la donación personal de nuestros estados de conciencia y tiene que respetar la diferencia entre nuestra conciencia de un objeto externo y nuestra conciencia de nosotros mismos. Cualquier teoría convincente de la conciencia, tiene que ser capaz de explicar la distinción entre la intencionalidad, que se caracteriza por una diferencia epistémica entre el sujeto y el objeto de la experiencia, y la autoconciencia, que implica una cierta forma de identidad (Zahavi, 2003: 28)

Hemos visto que la autoconciencia prerreflexiva en Sartre, en tanto conciencia (de) sí, nos garantiza tanto la existencia de una experiencia como la aprehensión en tanto propia de esa experiencia. No obstante, Sartre introduce una diferencia

justamente allí en donde se presenta la posibilidad de dar cuenta de la identidad que se nos pide de requerimiento para poder dar cuenta de la individuación subjetiva. Sartre presenta, en la conciencia (de) sí, una escisión en forma de juego de espejos esféricos que es el *reflet-reflétant* de la conciencia prerreflexiva. Para poder dar cuenta de este problema, necesitamos pasar a hablar de la estructura ontológica del para-sí que Sartre denomina “presencia a sí”.

18.3. Presencia a sí

La segunda parte de *L'Être et le Néant* está dedicada enteramente a tres aspectos fundamentales del estudio del ser-para-sí: sus estructuras ontológicas inmediatas, la temporalidad y la trascendencia. En este capítulo pongo el foco específicamente en sus estructuras ontológicas, esto es, en el capítulo 1 de esta segunda parte, el cual también es retomado en las conclusiones de esta tesis en ocasión de una tematización más profunda del valor. Las estructuras inmediatas del para sí son la presencia a sí, la facticidad, el valor, los posibles y el circuito de la ipseidad. En el caso de la presencia a sí, vemos cómo Sartre retoma el tema de la nihilización y la nada en relación con la propia estructura del ser-para-sí.

En este primer capítulo de la segunda parte de la obra, Sartre retoma la descripción del *cogito*, esto es, de la conciencia no tética de sí:

Nuestras indagaciones precedentes, que recaían sobre las condiciones de posibilidad de ciertas conductas, no tenían otro objeto que ponernos en condiciones de interrogar al cogito sobre su ser y proveernos del instrumental dialéctico que nos permitiera encontrar en el propio cogito el medio de evadirnos de la instantaneidad hacia la totalidad de ser que la realidad humana constituye (Sartre, 2005: 130).

Para comenzar, establece nuevamente una diferencia fundamental entre el ser-en-sí y el ser-para-sí. Por su parte, el en-sí es una adecuación plena (el ser es lo que es), esto es, no hay en el

en-sí una parcela de ser que no sea sin distancia con respecto a sí misma. Es lo pleno. Su densidad es infinita: "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" (Sartre, 2005: 130). Por el contrario, el ser de la conciencia no coincide consigo mismo en una adecuación plena. Es una descomprensión de ser. El ser de la conciencia es un ser para el cual en su ser es cuestión de su ser.

Para dar cuenta de esta característica fundamental del ser-para-sí, la de no coincidencia o diferencia consigo mismo, Sartre emprende el análisis de la creencia. El fin del análisis es probar que el ser del para-sí tiene un modo de ser diferente del en-sí, tomando como característica del en-sí la propiedad de la identidad, y destinando al para-sí la propiedad de la diferencia. ¿Qué implica que la conciencia no es coincidente consigo misma? Que ella es originalmente existencia para un testigo, aun cuando ese testigo es ella misma. Pero recordemos que estamos hablando de una forma de autoconciencia que es prerreflexiva, por lo cual, la conciencia no se pone a sí misma como objeto. A partir de esto, yo no puedo simplemente decir, por ejemplo, de una creencia que es creencia, así como digo que una silla es una silla, lo cual constituye un juicio de identidad. Mi creencia, por el contrario, es conciencia (de) creencia. "La creencia es conciencia (de) creencia" no puede tomarse como un juicio de identidad: el sujeto y el atributo son radicalmente diferentes, aunque en la unidad indisoluble de un mismo ser, que es el ser de la conciencia. El ejemplo de la creencia es uno de los más oscuros del libro. La siguiente explicación de Catalano ayuda a iluminarlo:

Yo soy mis creencias, aun cuando no soy nunca de modo perfecto idéntico a ellas. Mis creencias, de hecho, existen para mí y, en esta primera existencia, incluso antes de cualquier acto reflexivo que realice, mis creencias se presentan como necesitando un testigo, como necesitando mi subsecuente conciencia reflexiva de ellas. Sin embargo, la conciencia no es, originariamente, un ser que se dirige hacia la creencia como un objeto. Si no,

más, bien, en su primera incepción, la conciencia, *desde el punto de vista de su contenido*, se identifica con aquello que cree. Por lo tanto, si preguntamos qué es la conciencia (de) creencia, la respuesta es que, en tanto un “qué”, la conciencia es de punta a punta creencia. Pero en su ser, en su existencia, la conciencia no es un “qué”, sino la pura translucidez y apercepción de aquello que cree. La conciencia sólo puede ser consciente de la creencia nihilizándose a sí misma de aquello que es creído, esto es, permitiendo que la nada se deslice entre sí misma y la creencia en tanto “qué” (Catalano, 1985: 98).

Ahora bien, ¿podemos insistir con la identidad y decir que “la conciencia (de) creencia es conciencia (de) creencia”? No, porque esto es desolidarizar conciencia y creencia (sería equivalente a un tomar conciencia de ella misma como conciencia (de) creencia), hacer de la creencia un objeto para la conciencia, i.e., pararse en el ámbito de la reflexión, puesto que se hace de la creencia una pura cualificación trascendente y noemática de la conciencia y, entonces, la conciencia podría determinarse a su gusto con respecto a esta creencia trascendente. No podemos decir que la conciencia es conciencia y que la creencia es creencia, como decimos de la silla que es una silla. Cada uno de estos términos remite al otro y, sin embargo, es diferente de él:

Así, conciencia (de) creencia y creencia son un solo y mismo ser, cuya característica es la inmanencia absoluta. Pero desde que se quiere captar ese ser, se desliza por entre los dedos y nos encontramos ante un esbozo de dualidad, ante un juego de reflejos, pues la conciencia es reflejo, pero justamente, en tanto que reflejo, ella es reflejante; y, si intentamos captarla como reflejante, se desvanece y caemos en el reflejo (Sartre, 2005: 132).

La existencia objetiva de la diáda reflejo-reflejante nos lleva a concebir un modo de ser diferente del en-sí: una dualidad que es unidad, un reflejo que es su propia reflexión:

Por la capacidad de diferenciar entre *refléter* y *réfléchir*, la lengua francesa permite la ubicación intermedia de la conciencia entre la identidad y la diferencia. La conciencia y su contenido serían recortados en la diáda *réfléchissant-réfléchi*, i.e., en el caso explícito de reflexión que Sartre denomina

auto conocimiento ("connaissance de soi") [...] El *reflet-reflétant* es un espejo que se espeja a sí mismo, pero nada sustancial o externo a ello. Está díada vacua (y, por lo tanto, no dañina a su transparencia) debe ser distinguida de la relación entre un objeto en sí y su aprehensión cognoscitiva a partir del hecho de que en este caso el contenido no existe independientemente de la conciencia (el placer depende de la conciencia del placer), mientras que los objetos existen de modo independiente a nuestro conocimiento (Frank, 2016: 43).

Si procuramos alcanzar la unidad de esa dualidad, conciencia (de) creencia, ésta nos remitirá a uno de los términos y este término a la organización unitaria de la inmanencia. Recordemos que esta inmanencia no nos habla de una conciencia con contenidos, sino de la estructura de la prerreflexividad en tanto conciencia (de) conciencia de algo. Justamente esta estructura, que tiene dos términos, la "conciencia (de)" y la "conciencia de", el reflejante y el reflejo, es la que Sartre está analizando mediante el ejemplo de la creencia.

Ahora bien, Sartre se va a demorar en algo en común que tienen el ser-para-sí y el ser-en-sí además del ser: el "sí". Lo primero que establece es que el término "en-sí", estrictamente hablando, es impropio, porque "sí" [*soi*] no es una propiedad del ser-en-sí, sino que es, por naturaleza, un reflexivo y, por lo tanto, remite al sujeto. Lo que hace el "sí" es indicar de modo lingüístico una relación del sujeto consigo mismo, relación que es, como vimos, una dualidad particular. Ahora bien, el "sí", no obstante, no puede ser captado como un existente real. Esto implica que el sujeto no puede ser "sí", pues la coincidencia consigo mismo haría que el sujeto desapareciera. Pero tampoco puede no ser "sí", ya que el "sí" es indicación del sujeto mismo:

El sí representa, pues, una distancia ideal en la inmanencia del sujeto con relación a él mismo; una manera de *no ser su propia coincidencia*, de hurtarse a la identidad al mismo tiempo que la pone como unidad; en suma, una manera de ser en equilibrio perpetuamente inestable entre la identidad como cohesión absoluta sin traza de diversidad, y la unidad como síntesis de una

multiplicidad. Es lo que llamamos *presencia a sí*. La ley de ser del *para-sí*, como fundamento ontológico de la conciencia, consiste en ser él mismo en la forma de presencia a sí (Sartre, 2005: 133).

Ahora, debemos preguntarnos, ¿qué es lo que separa al sujeto de sí mismo? La respuesta, por supuesto, es “nada”. Toda presencia, de acuerdo con Sartre, implica dualidad. Toda dualidad implica separación. ¿Qué es lo que de ordinario decimos que separa? Una realidad cualificada (distancia espacial, temporal, diferendo psicológico, etc.). Pero en el caso que nos ocupa, nada puede separar la conciencia (de) creencia de la creencia, ya que la conciencia de la creencia no es nada más que la conciencia (de) creencia: “Introducir en la unidad de un *cogito* prerreflexivo un elemento cualificado exterior a ese *cogito* sería quebrar su unidad, destruir su translucidez; habría entonces en la conciencia algo de lo cual ella no sería conciencia y que no existiría en sí mismo como conciencia” (Sartre, 2005: 134).

¿Acaso es posible captar esta separación, esta diferencia? No. De acuerdo con Sartre, y como hemos visto, si se procura descubrirla, se esfuma, nos quedamos a merced del juego de espejos. Lo que sí se puede captar es, por supuesto, la creencia como tal, y es allí en donde se evidencia esta fisura, que aparece cuando no se la quiera ver y desaparece en cuanto se procura contemplarla. Esa fisura es la nada, a la cual, de acuerdo con Sartre, no podemos contemplar de modo directo, sino sólo de modo indirecto:

La fisura intraconsciente es, fuera de lo que ella niegue, una nada, y no puede tener ser sino en tanto que no se la ve. Eso negativo que es nada de ser y poder nihilizador conjuntamente, es la *nada*. En ninguna parte podríamos captarla con semejante pureza. En cualquier otra parte es preciso, de una u otra manera, conferirle el ser-en-sí en tanto que nada. Pero la nada que surge en el meollo de la conciencia no es: es *sida* (Sartre, 2005: 135).

El para sí debe ser su propia nada (si no, la unidad del para-sí se desmorona en dos en-sí). 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 su ser es la Nada. Luego, para

que exista un sí, es menester que la unidad de este ser comporte su propia nada como nihilización de lo idéntico. El para-sí es el ser que se determina a sí mismo a existir en tanto que no puede coincidir consigo mismo. Y ahora Sartre está en condiciones de completar lo dicho en el capítulo sobre la nada con la noción de “acto ontológico”:

La nada es ese agujero de ser, esa caída del en-sí hacia el sí por la cual se constituye el para-sí. Pero esa nada no puede “ser sida” a menos que su existencia prestada sea correlativa a un acto nihilizador del ser. Este acto perpetuo por el cual el en-sí se degrada en presencia a sí es lo que llamaremos acto ontológico. La nada es el acto por el cual el ser pone en cuestión al ser, es decir, justamente, la conciencia o para sí. Es un acaecimiento absoluto que viene al ser por el ser y que, sin tener el ser, está perpetuamente sostenido por el ser. Estando el ser en sí aislado de su ser por su total positividad, ningún ser puede producir ser y nada puede llegar al ser por el ser, salvo la nada. La nada es la posibilidad propia del ser y su única posibilidad. Esta posibilidad original no aparece sino en el acto absoluto que la realiza. La nada, siendo nada de ser, no puede venir al ser sino por el ser mismo. Viene al ser por un ser singular: la realidad humana. Pero este ser se constituye como realidad humana en tanto que no es nada más que el proyecto original de su propia nada. La realidad humana es el ser en tanto que, en su ser y por su ser, es fundamento único de la nada en medio del ser (Sartre, 2005: 136).

Habíamos visto que para que una teoría de la autoconciencia fuera satisfactoria, debía poder dar cuenta de la identidad, para poder hablar de una experiencia subjetiva unificada. Sin embargo, vimos que Sartre introduce una diferencia justamente allí en donde se presenta la posibilidad de dar cuenta de la identidad, en la conciencia prerreflexiva, el dominio más originario de la subjetividad humana. La presencia a sí nos hunde aún más en esta diferencia dentro del ámbito de lo prerreflexivo al cual le pedimos un rasgo de identidad. Para poder continuar explorando qué es lo que pasa con la individuación de la existencia, tendremos que recurrir, en primer lugar, a la noción de proyecto fundamental para, luego, poder comprender la estructura ontológica del circuito

de la ipseidad. Ahora bien, para poder hablar del proyecto fundamental, debemos acceder a nuestro segundo nivel de análisis de la subjetividad, que es el ontológico, y abordar las estructuras ontológicas de la falta, el deseo y el valor.

19. El para-sí como deseo de ser: el proyecto fundamental

En vías a comprender qué es la subjetividad no egológica como noción central de la ontofenomenología existencial sartriana, pasamos ahora del análisis de la subjetividad en el nivel cogitativo al análisis en el nivel ontológico. Así como en el nivel de análisis anterior nos importaba fundamentalmente la noción de autoconciencia prerreflexiva, en este nivel de análisis nos interesará la noción de proyecto fundamental, la cual tiene un lugar central en la ontología fenomenológica sartriana:

Debe enfatizarse que, si bien la obra de Sartre está inspirada por la fenomenología husseriana y la ontología heideggeriana, él acentúa con una especie de frenesí una cierta singularidad del ser humano que es su ek-sistencia. Ek-sistir es, ante todo, ser una conciencia entendida como “relación extática” del para-sí con el en-sí, una conciencia que se proyecta hacia el otro en un movimiento centrífugo, pero que en un movimiento centrípeto se reanuda y se vuelve hacia el para-sí de acuerdo con su proyecto, en el sentido sartriano del término (Delooz, 1983: 318).

Ahora bien, para poder dar cuenta de esta noción tan importante en el desvelamiento de la subjetividad no egológica, tenemos que trabajar con otras dos nociones fundamentales: el deseo [*désir*] y la falta [*manque*]. Estas dos nociones serán, asimismo, retomadas en las conclusiones de esta tesis para hablar del psicoanálisis existencial, dado que son centrales en lo que se denomina la conversión existencial. Estas ideas se irán precisando a medida en que avance la tesis. Me concentraré, ahora, en realizar una lectura de las tesis de *L'Être et le Néant* bajo la noción de deseo que me llevará a la noción de falta y, desde allí, finalmente, a la noción de proyecto fundamental y a la noción de valor, mediante la cual ahondamos todavía más en esta estructura de individuación

no egológica del ser-para-sí para poder llegar a conceptualizar lo que Sartre denomina “el circuito de la ipseidad”.

Si anclamos nuestra mirada teórica en la perspectiva del para-sí deseante, es posible ver cómo a través de *L'Être et le Néant* se constituye y determina cada vez con mayor precisión el concepto de “deseo” en su estructura, función y relación intrínseca con la noción de “existencia”. Más aún, no resultaría demasiado osada la interpretación de nociones centrales como las de “intencionalidad”, “trascendencia” y “nihilización” como diferentes maneras de nombrar el deseo. Para poder argumentar en favor de esta interpretación, es necesario partir de una perspectiva hermenéutica que tome como epicentro la definición del existente humano como deseo de ser.

En la sección dedicada al psicoanálisis existencial, hacia el final de *L'Être et le Néant*, Sartre sostiene que, si algo es el existente humano, es deseo de ser, puesto que el para-sí no es sino nada de ser[51]. Esta formulación del existente humano como deseo de ser contiene *in nuce* toda la descripción que Sartre hubo realizado del para-sí en las secciones anteriores. Esta tesis se puede constatar tanto desde una perspectiva gnoseológica, es decir, desde el análisis fenomenológico de la conciencia entendida como intencionalidad y nihilización, como desde una perspectiva ontológica, es decir, desde el análisis fenomenológico de la noción del para-sí como presencia-a-sí, trascendencia y, eminentemente, falta. Al hablar de “deseo de ser”, Sartre nos remite, en un intento de diferenciación con respecto a la multiplicidad de deseos empíricos, a un tipo de deseo que denomina “existencial”, el cual hace evidente la falta de ser constitutiva del para-sí humano. En la sección consagrada a las estructuras inmediatas del para-sí, Sartre dedica una extensa parte de su análisis a describir estructuralmente dicha falta. El punto de partida del análisis radica en la vinculación que establece entre las nociones de “nihilización” y “trascendencia”. La nihilización del ser, como vimos en el capítulo anterior, constituye la vinculación originaria entre las regiones del ser, es decir, entre el para-sí, fundamento ontológico de la conciencia nihilizadora, y el en-sí. El

en-sí se hace presente en la conciencia como aquello que ella misma niega ser. Al determinarse a no ser el en-sí, la conciencia se determina a sí misma como nada de ser. Sartre sostiene que dicha presencia del en-sí en la conciencia testimonia la trascendencia del para-sí: la nihilización del ser, como acto originario de la conciencia, constituye el origen de la trascendencia en tanto vínculo primario entre el ser del para-sí y el ser del en-sí (Cfr. Sartre, 2005: 250-258).

Me detengo ahora en la descripción estructural de la falta. De acuerdo con Sartre, la “falta de...” es, de todas las negaciones internas del para-sí, aquella que penetra más profundamente en el en-sí. La estrategia de Sartre consiste en probar que la falta surge en el mundo solo por obra y gracia del existente humano, en tanto él es esencialmente falta. A partir de esto demuestra que, a causa de la falta estructural del para-sí, su ser es necesariamente el de la trascendencia y su relación originaria con el en-sí es una relación de nihilización. Dicha demostración partirá de una descripción de la estructura de la falta, en la que se encuentran presentes tres componentes esenciales: lo faltante [*manquant*], lo “falto de...” [*ce à quoi il manque*] y lo fallido [*manqué*]. Lo que expresa la falta, es decir, lo que se da a la intuición, es un ser incompleto. Dicha noción, la de “ser incompleto”, se presenta, en su esencia, como una *contradictio in adjecto*, dado que al en-sí, justamente por ser pleno y saturado, no le falta nada. Por ende, para que lo faltante pueda constituirse como tal, es necesario que sea puesto por un existente que trascienda el ser hacia lo fallido. Así, lo faltante se encuentra determinado por la totalidad sintética de lo fallido. En otras palabras, lo faltante, para constituirse en “ser incompleto”, se encuentra determinado por lo que no es, es decir, por la totalidad sintética de lo fallido. Exploraremos el ejemplo que da Sartre para iluminar lo anterior:

(...) si digo que la luna no está llena y que le falta un cuarto, formulo este juicio sobre una intuición plena de un cuarto creciente o menguante. Así, lo que se da a la intuición es un en-sí, que, en sí mismo no es ni completo ni incompleto, sino que es simplemente lo que es, sin relación con otros seres. Para que

este en-sí sea captado como cuarto de luna, es menester que una realidad humana trascienda lo dado hacia el proyecto de la totalidad realizada –en este caso, el disco de la luna llena– y vuelva luego hacia lo dado para constituirlo como cuarto de luna; es decir, para realizarlo en su ser a partir de la totalidad, que se convierte en fundamento de él (Sartre, 2005: 145).

En el ejemplo expuesto podemos constatar la arquitectura trinitaria de la falta: la luna en cuarto creciente o menguante es el existente “falto de...”; el cuarto de luna, lo faltante, y el disco de la luna llena, lo fallido. El punto de Sartre es que para que se pueda constituir lo faltante, el “falto de...” debe ser trascendido hacia lo fallido por un existente que sea en sí mismo su propia falta. Y ello debe ser así porque la falta no puedeemerger del ser, dado que él mismo es pura positividad —y, como reza el ejemplo citado, la intuición plena del cuarto creciente es un en-sí que es simplemente lo que es—, sino que debe surgir de la propia nada. Por ende, la falta adviene al mundo por un ser que es en sí mismo falta. Teniendo en cuenta las descripciones que había realizado previamente del para-sí, resulta forzoso sostener que la falta adviene al mundo por el existente humano quien es, en sí mismo, carente de ser. Esto último es precisamente lo que reza la famosa frase de *L'Existentialisme est un humanisme*, según la cual en el ser humano la existencia precede a la esencia.

Inmediatamente, Sartre sostiene que la existencia del deseo es una prueba de que la realidad humana es constitutivamente falta. Esta afirmación supone una concepción tanto negativa como existencial del deseo: negativa, en tanto el deseo es entendido aquí como expresión de carencia; existencial, porque la existencia del deseo refiere a la propia constitución ontológica del existente humano y no a un estado psíquico que él posee. Un estado psíquico para Sartre, ya desde *La transcendance de l'Ego* y el *Esquisse d'une théorie des émotions*, es un ser-en-sí, un objeto trascendente a la conciencia que se constituye, a través de la actividad reflexiva, como polo de unidad de actos intencionales prerreflexivos. Por ende, el deseo empírico, el deseo *qua* estado psíquico, sería pura positividad y no precisaría de nada para completarse. Dentro de

estos términos, podemos sostener que la idea de un deseo entendido como estado psíquico es un concepto contradictorio. En palabras de Sartre: “Guardémonos, pues, de considerar los deseos como pequeñas entidades psíquicas que habiten la conciencia: son la conciencia misma en su estructura original proyectiva y trascendente, en tanto que es por principio conciencia de algo” (Sartre, 2005: 752).

Una vez aceptado esto, el hecho de que el deseo sea un indicio de la falta constituyente del existente humano nos sugiere dos cosas. Primero, que la falta no se manifiesta en sí misma, es decir, que es transfenoménica. Segundo, que nuestra manera de apercibirnos de la falta que nos constituye ontológicamente es a través de la experiencia de nuestro deseo. Dicho de otra manera, la forma en la que la falta se manifiesta a sí misma, puesto que el para-sí es falta, es como deseo. Concentrémonos en la primera tesis según la cual la falta es transfenoménica. De acuerdo con los lineamientos expresados en la introducción a *L'Être et le Néant* que hemos visto en el capítulo anterior, para poder emprender una investigación ontológica hay que trazar una distinción entre el fenómeno de ser y el ser del fenómeno, es decir, entre la manifestación del ser en el campo del conocimiento —aquella que aprehende y describe la ontología fenomenológica— y el ser transfenoménico, que es la condición ontológica y coextensiva a esta develación. Recordemos lo que decía Sartre: “...el fenómeno de ser exige la transfenomenalidad del ser... el ser del fenómeno, aunque coextensivo al fenómeno, debe escapar a la condición fenoménica —que consiste en no existir algo sino en cuanto se revela—; y que, en consecuencia, desborda y funda el conocimiento que de él se tiene” (Sartre, 2005: 17). Se comprende, entonces, que si el para-sí es el ser transfenoménico de la conciencia y el para-sí es constitutivamente falta —más específicamente, falta de ser—, la falta, entonces, es en sí misma transfenoménica.

Vayamos ahora a la segunda tesis, que la falta se manifiesta a sí misma bajo la forma del deseo. Para poder sostener argumentativamente dicha tesis debo primero especificar la noción

de “deseo”. Dicha noción presenta, al igual que la de “falta”, una arquitectura trinitaria, aunque no en sus elementos constitutivos, sino en sus niveles de manifestación. ¿Cómo comprende Sartre el deseo? Antes que nada, como trascendencia: “un escapar de sí hacia un objeto deseado” (Sartre, 2005: 147). Este deseo entendido como tendiente a un objeto particular responde a la tercera noción de deseo que podemos rastrear en la ontología sartriana: el “deseo empírico”. Sin embargo, debemos tener en cuenta que la multiplicidad de deseos particulares fácticos a través de los cuales nos situamos en el mundo son la manifestación de un deseo que no es empírico, es decir, que no es óntico, sino ontológico. Existe un tipo de deseo más originario y es el “deseo generalizado de ser”, al cual también denomina Sartre la “elección originaria” y que no resulta fenomenológicamente accesible de manera directa, sino que se manifiesta a través de la multiplicidad de deseos particulares. Ahora bien, entre ambas nociones de deseo se encuentra un eslabón fundamental para que el deseo generalizado de ser devenga en una multiplicidad de deseos empíricos, que es el deseo como “elección fundamental” o “proyecto fundamental”. Dicha elección, a diferencia de la originaria, constituye el modo específico en el cual el existente humano elige vivir.

En palabras simples, la elección fundamental o proyecto fundamental constituye lo que llamamos la “persona” en tanto núcleo esencial del existente humano que expresa a la vez el deseo generalizado de ser y dota de significación a la pluralidad de los deseos empíricos. Este proyecto fundamental es una elección individual e individuante del para-sí y, como vemos, no precisa, para su explicación, ninguna recurrencia a la estructura yoica de la subjetividad. Para especificar un poco más esta tipología de elecciones, cito la síntesis presentada por Judith Butler en *Sujetos del deseo*:

La primera de estas elecciones, el deseo original de ser, no tiene estatus ontológico independiente, sino que se expresa, principalmente, por medio de la elección fundamental: ‘el deseo de ser se realiza siempre como el deseo de un modo de ser’. Y ni la elección originaria ni la elección fundamental se hacen

conocer de manera directa en la experiencia, sino que tienen que aparecer en la ‘infinidad de deseos concretos que constituyen la trama de nuestra vida consciente’. Por esta razón, los deseos particulares expresan al mismo tiempo la especificidad del yo, la decisión radical acerca de cómo ser que distingue a los individuos entre sí, y los proyectos anónimos y universales del yo ‘de ser’, es decir, de superar la disyunción ontológica de la conciencia y su mundo (Butler, 2012: 183).

Habiendo hecho esta conceptualización de la noción de deseo, me encuentro ahora en condiciones de argumentar por qué el deseo es la manifestación de la falta. ¿Qué significa que la realidad humana es originariamente deseo de ser? Que ella busca, a través de su mero existir, ser idéntica consigo misma, superar la escisión entre el para-sí y el en-sí y totalizarse en un en-sí-para-sí, esto es, en un en-sí que fuera su propio fundamento. Este en-sí-para-sí, también expresado como el proyecto de ser Dios, constituye lo que Sartre denomina el valor del proyecto del para-sí. Esto significa que el en-sí-para-sí es lo fallido. ¿Qué es lo que le falta al para-sí? El sí mismo como en-sí, es decir, la identidad. El sentido del deseo de ser, de la tendencia a la existencia del para-sí, se define por un en-sí fallido que es pura ausencia. Esto lleva a Sartre a sostener la famosa frase que reza que el hombre no es más que una pasión inútil, puesto que el proyecto de ser del para-sí es ontológicamente imposible, esto es, un fracaso.

Con la noción sartriana de “deseo” ya completamente delimitada, intentaré explicar ahora por qué considero que dicha noción es plurívoca. De acuerdo con la hipótesis que establecí al comienzo del presente apartado, busqué sostener una lectura de la noción de “deseo” como el revés ontológico de las nociones gnoseológicas de “nihilización”, “intencionalidad” y “trascendencia” que ya he clarificado. La operación no resulta demasiado difícil: en tanto y en cuanto el para-sí, como fundamento ontológico del *cogito* prerreflexivo, es definido como falta, es decir, como deseo de ser, se comprende cómo puede ser definido como trascendente al mismo tiempo. El para-sí es en tanto se trasciende hacia aquello que no es, el en-sí, negando serlo, es

decir, nihilizándolo. Esta operación es traducida en términos cogitativos como intencionalidad. Hemos visto en el primer capítulo que Sartre reformula ya la noción de intencionalidad en su texto *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*, entendiéndola plenamente como trascendencia y nihilización, como un “excederse a sí misma”, negando ser lo otro de sí. Y el fracaso ontológico se encuentra ya tematizado en dicho artículo cuando Sartre sentencia que “si la conciencia trata de recuperarse, de coincidir al fin con ella misma, en caliente, con las ventanas cerradas, se aniquila” (Sartre, 1967: 26).

De este modo, creo que es posible ver cómo reaparecen nociones centrales que hemos visto en el apartado sobre la autoconciencia prerreflexiva, y que pertenecen al dominio del análisis cogitativo, expresadas en estructuras ontológicas como son la falta y el deseo, y en la importante noción de proyecto fundamental, sobre la cual volveré en otras instancias, pero a partir de la cual pudimos ver nuevamente cómo el requisito de individuación que le pedíamos a la autoconciencia prerreflexiva, se da, desde esta perspectiva ontológica, de modo paradojal: el proyecto fundamental constituye la elección fundamental del modo de ser del existente humano, cuyo valor, la identidad, es, por definición, inalcanzable. Para poder ahondar aún más en esta peculiaridad que venimos arrastrando desde el comienzo del capítulo, me voy a referir, en el próximo párrafo, a la noción de ipseidad, o a lo que Sartre denomina “circuito de la ipseidad”.

20. Ipseidad

Como he establecido al comienzo del capítulo, y de acuerdo con mi interpretación de la obra sartriana, la filosofía sartriana no es ni una ontología del no sujeto ni una ontología del sujeto en el sentido cartesiano. En el caso de la filosofía sartriana, nos encontramos constantemente en el terreno de la ambigüedad. Esta característica no es una falencia ni una debilidad del planteo sartriano, sino exactamente lo que Sartre quiere demostrar en torno a la existencia humana.

L'Être et le Néant continúa con el impulso tomado por Sartre en *La transcendence de l'Ego*: la purificación del campo de la conciencia, mediante la des-solidarización de la noción de subjetividad y la noción de ego. En ambos ensayos encontramos argumentaciones dirigidas a sostener que la subjetividad y el ego son numéricamente diferentes. Cuando nos referimos a la subjetividad, nos estamos refiriendo a la experiencia individual de la conciencia prerreflexiva, en tanto entidad originaria que en *La transcendence de l'Ego* se expresaba bajo la categoría de conciencia trascendental, y que en *L'Être et le Néant* se expresa mediante la categoría de ser-para-sí. Cuando nos referimos a la egología, nos referimos al yo en tanto entidad psicofísica concreta constituida por la reflexión y que encuentra su fundamentación en la subjetividad prerreflexiva. Como hemos visto, no es el ego el que dota de unidad a la conciencia, sino que la conciencia se unifica a sí misma. En *La transcendence de l'Ego* vimos, en relación con ello, una serie de argumentos que hacían referencia a la intencionalidad y la temporalidad como donadoras de unidad. En *L'Être et le Néant*, nos encontramos todavía intentando darle forma a esa unidad originaria, a esa característica de individuación mediante la cual podemos hablar de una experiencia singular y propia, en la estructura de la autoconciencia prerreflexiva.

Hasta aquí, hemos podido ver cómo, para Sartre, el ser del *cogito* prerreflexivo es el de la presencia a sí, lo cual implica una falta de identidad de un “sí mismo” con ese “sí mismo”. El ser del para-sí es, precisamente, definido a través de la falta de identidad. La existencia humana existe para sí misma como una totalidad substancial fallida, como un intento de ser lo que no es. Ahora bien, el ser-para-sí es consciente de esta imposibilidad de identidad consigo mismo. Lo que significa que a nivel prerreflexivo, el ser-para-sí debe ser consciente de algún modo de la identidad que busca (el valor de su proyecto) y que, como veremos en el capítulo quinto pero que ya fue tema de *La transcendence de l'Ego*, extraña mediante el concurso de la reflexión en un yo psicofísico trascendente.

En “El yo y el circuito de la ipseidad”, Sartre hace referencia directa a *La transcendance de l'Ego* para retomar, nuevamente, la idea de que el yo o el ego no pertenece al dominio del para-sí, esto es, que el yo no es ninguna estructura ontológica del para-sí. Si bien recordamos, el ego era una expresión trascendente de la unidad de la conciencia. Sin embargo, Sartre sostiene que “no ha de concluirse que el para-sí sea una pura y simple contemplación ‘impersonal’” (Sartre, 2005: 166). Este momento de la obra es fundamental para poder comprender por qué Sartre no está construyendo una ontología del no sujeto. Sin embargo, aliento a comprender el uso de “impersonal” [*impersonnelle*] en este caso como “asubjetivo”. De acuerdo con mi interpretación, una lectura comprensiva de los pasajes que estamos considerando, dan cuenta de que Sartre tiene imprecisiones léxicas —al igual que en otros momentos de la obra— que no tienen una verdadera disonancia semántica.

Sartre prosigue sosteniendo que:

Simplemente, lejos de ser el Ego el polo personalizante de una conciencia que, sin él, permanecería en el estadio impersonal, es, al contrario, la conciencia en su ipseidad fundamental quien permite la aparición del Ego, en ciertas condiciones, como el fenómeno trascendente de esa ipseidad (Sartre, 2005: 166).

Sartre establecerá que lo que convierte a una conciencia en subjetiva (aquí Sartre dice “personal”, pero me sigo atendiendo a mi interpretación) es el hecho de existir para sí como presencia a sí, y no la posición del yo. La individuación de la conciencia se da en dos pasos consecutivos: una primera nihilización interna que es la diáda reflejo-reflejante de la autoconciencia prerreflexiva, y un segundo movimiento en el que un posible se refleja sobre la conciencia y la determina como lo que ella es. A este segundo movimiento Sartre lo denomina “Círculo de la ipseidad”.

Ahora bien, ¿de qué posible está hablando Sartre? Como vimos, la idea de que el para-sí es presencia a sí nos conduce a comprender que el para-sí se caracteriza por una falta de identidad

de un “sí mismo”, con ese “sí mismo” que tiene de ser. Y también vimos que el para-sí tiene que ser, de algún modo, consciente de esa identidad que le falta. Justamente, en este segundo movimiento de la individuación de la conciencia, se hace foco en la conciencia de esa posibilidad de identidad del sí mismo. Como vimos, al para-sí le falta la identidad, la cual pone como valor. Esta identidad es, asimismo, una posibilidad presente en el modo de la ausencia en el seno del para-sí:

La ipseidad representa un grado de nihilización más avanzado que la pura presencia a sí del cogito prerreflexivo, en el sentido de que el posible que soy no es pura presencia al para-sí como el reflejo al reflejante, sino que es presencia-ausente. Pero, por esto mismo, la existencia de la remisión como estructura del ser del para-sí queda más netamente señalada todavía. El para-sí es sí mismo allá, fuera de alcance, en las lejanías de sus posibilidades. Y esta libre necesidad de ser allá lo que se es en la forma de falta constituye la ipseidad o segundo aspecto esencial de la persona (Sartre, 2005: 167).

Lo que el para sí desea y busca es la coincidencia consigo mismo. La posibilidad de esa coincidencia, la identidad que es su valor, es conciencia (de) posibilidad. Esta posibilidad es una estructura ontológica del para-sí y le atribuye el carácter individuante al para-sí que veníamos buscando. Esta ipseidad, como vemos, no es carente de ambigüedad. Del sujeto sartriano no se puede decir que tenga identidad. Sin embargo, podemos decir que tiene ipseidad y que se individua, justamente, a través de la conciencia (de) esa posibilidad de identidad que no puede alcanzar. Se individua, paradójicamente, a partir de una ausencia. En esta unidad prerreflexiva de la experiencia subjetiva no hay sustancialidad alguna, sino perpetua fuga. La existencia humana, para Sartre, es siempre a distancia de sí misma.

Hemos avanzado en nuestra comprensión de la conciencia, pero, sin embargo, todavía no se encuentra completamente delimitada la noción de subjetividad no egológica. Es necesario, aún, desenvolver más estructuras del para-sí, puesto que la conciencia surge en un mundo y en una situación determinada. Nos resta ver cómo se

expresa esta subjetividad pre-egológica en su nivel existencial, esto es, a partir de las estructuras de la libertad, la facticidad y la contingencia.

21. Libertad en situación

Para poder hablar de la libertad en situación vamos a pegar un salto considerable dentro de *L'Être et le Néant* hasta la cuarta parte de la obra^[52], pero incluyendo todo el desarrollo sobre la noción de facticidad que se presenta en el primer capítulo de la segunda parte, en tanto es una de las estructuras fundamentales del para-sí. Lo que intento ofrecer es una descripción de la subjetividad prerreflexiva, o lo que llamo “subjetividad no egológica”, desde el punto de vista existencial. En todo este capítulo no he tenido necesidad de remitirme a ninguna estructura egológica para describir y dar cuenta de estas estructuras subjetivas pre-egológicas. Esto no significa que el ego no sea necesario para el desenvolvimiento de la subjetividad —algo que veremos en el quinto capítulo—, sino que existe todo un dominio de la prerreflexividad en la ontología sartriana que puede ser analizado de modo analíticamente aislado en tanto es originario y fundante del dominio yoico o egológico. Veamos, ahora, de qué se trata esta subjetividad no egológica desde el punto de vista existencial.

21.1. Libertad y elección

La libertad fue una noción que estuvo presente a lo largo de todas las secciones anteriores de la obra^[53], sin embargo, Sartre la tematiza de modo exhaustivo recién hacia el final de la obra, en tanto recoge los desarrollos previos en torno a las características del para-sí y la actividad de la conciencia para llevarlos a su máxima concreción en el plano de la acción mundana. A nivel del existente humano, de su ser-en-el-mundo, de su desenvolvimiento como un ser que actúa en el mundo, Sartre sostiene que “desde que se atribuye a la conciencia ese poder negativo respecto del mundo y de sí misma (...) ha de reconocerse que la condición indispensable y fundamental de toda acción es la libertad del ser actuante” (Sartre,

2005: 595). La libertad aparece como un dominio fundante y posibilitante de toda acción humana, por ende, será necesario describirla. Sin embargo, ¿cómo es posible describir la libertad?:

Describir es, de ordinario, una actividad de explicitación que apunta a las estructuras de una esencia singular. Pero la libertad no tiene esencia. No está sometida a ninguna necesidad lógica; de ella debería decirse lo que dice Heidegger del *Dasein* en general: "En ella la existencia precede y determina a la esencia". La libertad se hace acto y por lo común la alcanzamos a través del acto que ella organiza con los motivos, móviles y fines que ese acto implica. Pero, precisamente porque el acto tiene una esencia se nos aparece como *constituido*; si queremos remontarnos a la potencia constitutiva, es menester abandonar toda esperanza de encontrarle una esencia. Ésta, en efecto, exigiría una nueva potencia constitutiva, y así siguiendo, hasta el infinito. ¿Cómo describir, pues, una existencia que se hace perpetuamente y que deniega ser encerrada en una definición? La propia denominación de "libertad" es peligrosa si ha de sobrentenderse que la palabra remite a un concepto, como lo hacen ordinariamente las palabras. Indefinible e innombrable, ¿no será también indescriptible la libertad? (Sartre, 2005: 597-596).

El escollo en el que nos encontramos aquí es, recordemos, el mismo que teníamos en *La transcendence de l'Ego* para dar cuenta del *cogito* prerreflexivo, y en *L'Être et le Néant* para dar cuenta del ser del fenómeno, la nada, el deseo y la falta. La razón es bastante sencilla de deducir —y es el punto que intento probar—: todas estas estructuras son modalidades del mismo estrato originario y prerreflexivo de la existencia humana, las cuales reúno en la noción de subjetividad pre-egológica. Por lo tanto, estas estructuras no son accesibles a la mirada reflexiva, sino que sólo podemos dar cuenta de ellas de modo reflexivamente indirecto[54].

A raíz de este escollo que se presenta nuevamente, Sartre nos ofrece algunas reflexiones metodológicas adicionales a las que ya hemos visto, que son de utilidad para seguir delineando su método de ontofenomenología existencial:

Ciertamente, no podría describir una libertad común al otro y a mí; no puedo, pues, considerar una esencia de la libertad. Al contrario, la libertad es

fundamento de todas las esencias, puesto que el hombre devela las esencias intramundanas trascendiendo el mundo hacia sus posibilidades propias. Pero se trata, de hecho, de *mi* libertad. Análogamente, por lo demás, cuando he descrito la conciencia, no podría tratarse de una naturaleza común a ciertos individuos, sino sólo de mi conciencia singular, que, como mi libertad, está allende la esencia, o –como lo hemos mostrado varias veces– para la cual ser es haber sido. Para alcanzar esa conciencia en su existencia misma, disponíamos precisamente de una experiencia particular: el *cogito* (Sartre, 2005: 598).

Sartre insiste en sus pretensiones antiuniversalistas, en consonancia con su existencialismo ateo y con un sesgo fatídico e individualista. Inmediatamente, realiza una nueva crítica al *cogito* husseriano y cartesiano, en tanto, de acuerdo con Sartre, tanto Husserl como Descartes piden al *cogito* que les entregue una “verdad de esencia”. En Descartes, el resultado es la conexión de dos naturalezas simples, mientras en Husserl, se trata de la estructura eidética de la conciencia. Sartre considera que ambos autores han caído en el mismo error, puesto que sólo puede pedírsele al *cogito* que nos descubra una “necesidad de hecho”, noción disonante que utiliza a lo largo de la obra, en clara alusión a la inevitabilidad de la contingencia. El análisis del *cogito* nos permitirá acceder a una comprensión de la libertad como, precisamente, una necesidad de hecho, esto es, como un existente que es contingente pero que, sin embargo, no podemos no experimentar:

Soy, en efecto, un existente que se entera de su libertad por sus actos; pero soy también un existente cuya existencia individual y única se temporaliza como libertad. Como tal, soy necesariamente conciencia (de) libertad, puesto que nada existe en la conciencia sino como conciencia no-tética de existir. Así, es perpetuamente cuestión de mi libertad en mi ser; mi libertad no es una cualidad sobreagregada o una *propiedad* de mi naturaleza: es, exactísicamente, la textura de mi ser: y, como en mi ser es cuestión de mi ser, debo necesariamente poseer cierta comprensión de la libertad (Sartre, 2005: 598-599).

Cabe aclarar que esta “comprensión” a la que hace referencia Sartre remite necesariamente al *cogito* prerreflexivo, puesto que toda comprensión, es necesario reiterar, es, de acuerdo con Sartre, conciencia (de) comprensión. Por lo tanto, Sartre retoma el análisis cogitativo para dar cuenta de la libertad en tanto textura de nuestro ser. Esto es, retorna a la descripción del fenómeno de ser.

Hasta el momento, tenemos establecido que la negación viene al mundo por la realidad humana, la cual debe tener una estructura ontológica tal que le sea posible realizar una ruptura nihilizadora a la vez con el mundo y consigo misma, tema que hemos visto en el capítulo anterior. Sartre denomina “libertad”, en un primer momento, a esa posibilidad permanente de ruptura nihilizadora que tiene la realidad humana. Ahora bien, dicha libertad supone un tipo particular de existencia: “la realidad humana es su propia nada. Ser, para el para-sí, es nihilizar el en-sí que él es” (Sartre, 2005: 599). Libertad, en un segundo momento, y de modo más específico, significa esta nihilización del para-sí respecto a su ser mismo. La realidad humana es nihilización y esa nihilización es libertad:

Por ella el para-sí escapa a su ser como a su esencia; por ella es siempre otro que lo que puede decirse de él, pues por lo menos el para-sí es aquel que escapa a esa denominación misma, aquel que ya está allende el nombre que se le da o la propiedad que se le reconoce. Decir que el para-sí tiene de ser lo que no es, decir que es lo que no es no siendo lo que es, decir que en él la existencia precede y condiciona la esencia, o inversamente, según la fórmula de Hegel, que para él “*Wesen ist was gewesen ist*”, es decir una sola y misma cosa, a saber: el hombre es libre” (Sartre, 2005: 599).

La libertad, paradójicamente, obliga al existente humano a hacerse en vez de ser. Esto significa que, para el existente humano, ser es elegir. Por ello, en un tercer momento, “libertad”, para Sartre, significa elección.

La elección ya había aparecido en la tematización del deseo y del proyecto fundamental. Según habíamos visto, el deseo se manifestaba en tres niveles: deseo generalizado de ser, deseo de

manera de ser y deseos empíricos. Sartre denomina a estos tres tipos de deseos también como elección originaria, elección (o proyecto) fundamental y elecciones empíricas. De lo que se trata es de un mismo fenómeno abordado desde distintos niveles, de acuerdo con el método fenomenológico sartriano. Habíamos visto que el ser-para-sí era definido por Sartre como falta, esto es, como deseo de ser. De acuerdo con la interpretación que presenté, esta definición es el revés ontológico de las nociones gnoseológicas de nihilización, intencionalidad y trascendencia que hacían al *cogito* prerreflexivo, en tanto instancia cogitativa y central del ser-para-sí. Desde la perspectiva existencial, que estamos transitando ahora, el para-sí va a ser entendido como libertad, situación y contingencia y, por lo tanto, la noción de elección va a aparecer como central.

La elección originaria, como deseo de ser, se articula inmediatamente en la elección fundamental, o proyecto fundamental, en tanto manera de ser. Este proyecto fundamental es, de acuerdo con Sartre, el acto fundamental de la libertad en el que el existente humano se elige a sí mismo al mismo tiempo en que descubre el mundo. Hay que dejar establecido que Sartre no es demasiado preciso con respecto al vocabulario, y utiliza muchas veces elección fundamental y elección originaria como si fueran sinónimos. La confusión se presenta porque ambas formas de elección, si bien son diferenciables analíticamente, son parte de un mismo fenómeno que es, sin más, la experiencia de la existencia. De acuerdo a mi interpretación, considero que debemos comprender que, mientras que la elección originaria, como deseo generalizado de ser, expresa la intencionalidad de la conciencia al trascenderse hacia aquello que ella no es, la elección fundamental, o deseo de manera de ser, se orienta, inversamente, hacia el para-sí mismo, resultando, entonces, la expresión ontológico-existencial de esa nihilización interna que vimos cuando analizamos el circuito de la ipseidad, a partir de la cual el para-sí se individua en la díada prerreflexiva reflejo-reflejante. Es por ello por lo que el proyecto fundamental resulta una instancia decisiva en la configuración de la subjetividad no egológica y, de acuerdo a Sutton Morris (1985),

es una de las nociones claves, junto con el cuerpo, que aporta *L'Être et le Néant* para comprender la unidad de la subjetividad que en *La transcendance de l'Ego* había dejado una serie de dudas.

Ahora bien, cuando Sartre habla de elección fundamental, no se refiere en modo alguno a un proceso deliberativo. Por el contrario, la elección fundamental es el fundamento de toda deliberación posible. Sartre se está refiriendo a una elección prerreflexiva, de la cual tenemos conciencia, pero no conocimiento. De hecho, elección y conciencia son una misma cosa porque nuestro ser es elección: "la conciencia (de) elección es idéntica a la conciencia que tenemos (de) nosotros. Es menester ser consciente para elegir y es menester elegir para ser consciente" (Sartre, 2005: 628). La elección fundamental se descubre como el factor necesario para poder comprender la propuesta existencialista, y por ende antiesencialista, de Sartre: el existente humano no es nada antes de ser, y es precisamente aquello que proyecta ser. En *L'Existentialisme est un humanisme* Sartre lo expresa de este modo:

El hombre es ante todo un proyecto que se vive subjetivamente, en lugar de ser un musgo, una podredumbre o una coliflor; nada existe previamente a este proyecto; nada hay en el cielo inteligible, y el hombre será ante todo lo que haya proyectado ser (Sartre, 1999: 32).

El proyecto o elección fundamental será aquel que dote de sentido a nuestras elecciones concretas, en tanto es la elección original en la que el existente humano dispone cómo se orientará hacia el mundo. Retomaré el proyecto fundamental en las conclusiones de esta tesis a propósito del psicoanálisis existencial.

Para poder terminar de comprender la libertad sartriana, en tanto se trata de una libertad situada o en situación, es menester ponerla en relación con otras dos nociones: facticidad y contingencia. Ambas nociones dotarán de pleno sentido al concepto de libertad. Tal y como afirma Sartre hacia el final de su larga descripción de la libertad en la cuarta parte de *L'Être et le Néant*: "la libertad no se concibe sino como nihilización de algo dado y, en la medida en que es negación interna y conciencia,

participa de la necesidad que prescribe a la conciencia ser conciencia *de* algo. Además, la libertad es libertad de elegir, pero no libertad de no elegir" (Sartre, 2005: 654). Pasemos, entonces, al desarrollo de los conceptos de situación, facticidad y contingencia, para poder terminar de delimitar la subjetividad no egológica desde la perspectiva existencial.

21.2. Facticidad y contingencia: la situación

La segunda sección del primer capítulo de la parte IV de *L'Être et le Néant* ha sido uno de los focos centrales en la crítica que se la ha hecho a la obra, en tanto es el lugar en el que más claramente Sartre delinea su idea de "libertad absoluta". Como es sabido, Sartre nunca ha publicado una obra sistemática sobre ética existencialista, pero las preocupaciones morales atraviesan toda su obra, en tanto sus preocupaciones filosóficas nunca han descansado meramente sobre tierras especulativas, sino que todos sus desarrollos ontológicos han estado direccionados a la fundamentación de una filosofía de la acción, el compromiso y la responsabilidad. A lo largo de toda la obra de Sartre, por lo tanto, la libertad tiene un lugar central. Sin embargo, no se conceptualiza de la misma manera en los diferentes períodos de su trayectoria intelectual. De acuerdo con Thomas C. Anderson en *Sartre's Two Ethics: From Authenticity to Integral Humanity* (1993), Sartre presenta por lo menos dos tipos de pensamiento moral, una ética de la autenticidad idealista (*L'Être et le Néant*) y una ética humanista materialista (*Critique de la raison dialectique*), cada una de las cuales se basa en una noción diferente de libertad:

Es sabido que el pensamiento de Jean-Paul Sartre se desarrolló desde una concepción abstracta, incompleta e individualista de la realidad humana, la libertad humana y su relación con el mundo, hacia una comprensión significativamente más concreta y rica de la existencia humana, su libertad, el poder de las circunstancias y su carácter sociopolítico (Anderson, 1993: 1)

En el caso de la ética de la autenticidad, que es esbozada — aunque no sistematizada— en *L'Être et le Néant*, Sartre desarrolla

una idea de libertad que parece no tener ningún tipo de condicionamiento, es por ello que se suele hablar de “libertad absoluta” aun cuando sea, más rigurosamente, una libertad en situación. Como bien lo afirma Jeanson, en la teoría sartriana “la libertad de la conciencia se apoya sobre la contingencia de su existencia en el mundo; su trascendencia se apoya sobre su facticidad” (Jeanson, 1968: 132). Facticidad y contingencia son dos nociones que acompañan necesariamente a la de “libertad”. Las nociones de facticidad y contingencia vienen, justamente, a plantear cierta dimensión de condicionamiento a la libertad que, sin embargo, y para ser justa con la crítica, Sartre intentará todo el tiempo sobrepasar.

De acuerdo con Laurent Husson en su artículo “De la contingence à la situation: dimensions et configurations de la facticité dans L’Être et le Néant” (2001), la tematización de la facticidad de la existencia humana y su estatus ontológico es una característica idiosincrática de la fenomenología ontológica y existencial, a diferencia de la fenomenología clásica, eidética y trascendental (Cfr. Husson, 2001: 133). La facticidad es, al igual que la presencia a sí, el valor, los posibles y el circuito de la ipseidad, una de las estructuras inmediatas del para-sí. Esto es, básicamente, porque el para-sí *es*. La facticidad es aquella estructura que nos recuerda que el para-sí no es una pura nada, sino el ser infestado por la nada. Si bien Sartre hubo dicho que la elección era el ser mismo de la existencia humana, hay una circunstancia que no podemos elegir: nuestra presencia en el mundo. Esto le revela al para-sí que no es su propio fundamento y, además, que es un ser que podría ser otro que el que es, esto es, le revela su contingencia:

El para-sí está sostenido por una perpetua contingencia, que él retoma por su cuenta y se asimila sin poder suprimirla jamás. Esta contingencia perpetuamente evanescente del en-sí, que infesta al para-sí y lo liga al ser-en-sí sin dejarse captar nunca, es lo que llamaremos la facticidad del para-sí. Esta facticidad es lo que permite decir que él *es*, existe, aunque no podamos nunca realizarla y la captemos siempre a través del para-sí (Sartre, 140-141).

El para sí es libre, pero no puede decidir acerca de su ser-libre: "somos una libertad que elige, pero no elegimos ser libres: estamos condenados a la libertad" (Sartre, 2005: 659). La libertad no es libre de ser libre, lo cual demarca su facticidad, y el hecho de no poder no existir, demarca su contingencia.

Resta saber cuál es la relación que tiene la libertad con lo dado, lo fáctico. Y aquí hace su aparición la noción de situación. Lo dado no es, de acuerdo con Sartre, ni razón ni causa ni condición necesaria ni materia indispensable de la libertad. Lo dado es:

La pura contingencia que la libertad niega haciéndose elección; es la plenitud de ser que la libertad colorea de insuficiencia y negatividad iluminandola a la luz de un fin que no existe; es *la libertad misma* en tanto que existe y que, por mucho que haga, no puede escapar a su propia existencia (Sartre, 2005: 661-661).

En otras palabras, lo dado, lo fáctico, es el en-sí nihilizado por el para-sí que el para-sí tiene-de-ser, es su cuerpo, su entorno, su pasado, su muerte y su relación con el prójimo. Si bien la libertad no elige nada de esto, sí hace que estas facticidades se revelen de tal o cual manera, de acuerdo con cómo los trascienda, de acuerdo con los fines que proponga su acción sobre el mundo de sentido que sólo una libertad puede configurar:

Llamaremos *situación* a la contingencia de la libertad en el *plenum* de ser del mundo en tanto que este *datum*, que no está ahí sino para no constreñir a la libertad, no se revela a ella sino como ya iluminado por el fin elegido (Sartre, 2005: 662).

De este modo, por ejemplo, un peñasco será un obstáculo sólo para la persona que se ponga como fin el escalar una montaña, pero no lo será para quien tenga como fin un paseo por el sendero al pie de la montaña. La situación es el *plenum* del ser iluminado por los fines de la libertad y se configura en torno a la red de sentido que la realidad imprime sobre las cosas. Como vemos, Sartre intenta sobrepasar continuamente cualquier condicionamiento de la libertad, aun cuando los esté, de hecho, tematizando.

22. Síntesis de la subjetividad prerreflexiva en *L'Être et le Néant*

En este capítulo pudimos ver con mayor precisión la estructura prerreflexiva de la subjetividad que Sartre fundamenta en la “Introducción” que trabajamos en el capítulo anterior. El abordaje realizado nos permitió revelar la subjetividad prerreflexiva en tres niveles: el gnoseológico, el ontológico y el existencial. Este abordaje está basado, específicamente, en la interpretación del método sartriano que propongo en esta tesis y que sistematizaré de modo exhaustivo en las conclusiones.

El hilo central del capítulo fue la idea de subjetividad no egológica, que es otro modo de denominar a la subjetividad prerreflexiva. La interpretación que propuse busca sumarse a la corriente exegética que encuentra en la obra de Sartre una filosofía del sujeto antes que una filosofía del no sujeto. Sin embargo, como he intentado argumentar, no se trata de un sujeto cartesiano, sino más bien, de un sujeto que plantea una serie de continuidades y disrupciones con la tradición cartesiana. De especial importancia ha sido la noción de autoconciencia prerreflexiva, que Sartre tematiza como *cogito* prerreflexivo o conciencia (de) sí. Tanto en los capítulos anteriores, como en éste, hemos visto que este dominio prerreflexivo de la conciencia no tiene una estructura egológica o yoica. Más bien, para Sartre el ego o el yo es un ente ideal trascendente que debe ser constituido por la conciencia a partir de la reflexión, la cual todavía no hemos abordado dentro de *L'Être et le Néant*. Esta particularidad es la que, a mi entender, vuelve posible denominar “subjetividad no egológica” al campo subjetivo prerreflexivo, esto es, a la experiencia originaria de la existencia humana.

En el nivel gnoseológico o cogitativo, según hemos visto, esta subjetividad no egológica se expresa como autoconciencia prerreflexiva. Esta forma de conciencia no es ningún tipo especial de conciencia de objeto: ni es reflexiva ni puede ser tenida como un análogo a la conciencia reflexiva. La autoconciencia prerreflexiva, o conciencia (de) sí, es no posicional, no egológica y no sustancial. Por ser, justamente, subjetividad, no puede ser comprendida bajo el

modo de la objetualidad. En el planteo sartriano, según hemos visto, para que haya una experiencia fenoménica es necesario que exista una conciencia (de) conciencia de algo. La intencionalidad, por lo tanto, se estructura, a la vez, como conciencia de objeto y como conciencia (de) sí. En términos cogitativos —y mediante el desglose analítico de un fenómeno que, en realidad, es unitario—, podemos decir que la especificidad del acto no objetivante de la autoconciencia prerreflexiva es la de permitir que la experiencia intencional pueda ser aprehendida como propia. Para que se dé este fenómeno, sin embargo, no es necesario ninguna autoobservación que vincule la experiencia como un yo. Pero para que pueda haber una autoobservación, esto es, una reflexión, es necesario que esa experiencia tenga algún grado de familiaridad. Esto es lo que se garantiza, justamente, en la autoconciencia prerreflexiva, una cierta “miidad” de la experiencia que no precisa la referencia al yo, sino que lo fundamenta.

La autoconciencia prerreflexiva sartriana, en otros términos, es el modo de ser del para-sí que se expresa como presencia a sí. Esta estructura implica que el ser del para-sí, al contrario del ser-en-sí, no se caracteriza por la identidad. Con lo cual, si bien la autoconciencia prerreflexiva nos garantizaba la “miidad” de la experiencia, ello no significa que detente la propiedad de la identidad. Muy por el contrario, el para-sí es diferencia, justamente porque la experiencia fenoménica es conciencia (de) sí como conciencia de algo, lo que implica que se constituye como un par reflejo-reflejante, como un espejo esférico que a la vez que refleja el mundo, se refleja a sí mismo reflejando. Si el para-sí no es sustancial, si la conciencia es, justamente, un absoluto no sustancial, el ser mismo del para-sí tiene que estar caracterizado por la diferencia. Y es esta diáada originaria la que no puede sintetizarse ni resolverse en el modo sustancial de la cosa, preservando su carácter de subjetividad y mediada por la nada: el para-sí es su propia nada.

En el nivel ontológico, vimos la noción de proyecto fundamental a través de una comprensión de la ontología sartriana centrada en las nociones de falta y deseo que, de acuerdo con mi interpretación,

constituyen el revés ontológico de las nociones de intencionalidad, nihilización y trascendencia. La realidad humana es, a la vez, falta de ser y deseo de ser, justamente porque es nada, porque es diferencia, y busca, en su existir, ser idéntica consigo misma, esto es, totalizarse en un en-sí-para-sí a partir de la posibilidad de identidad que pone como valor. Ahora bien, debemos recordar que el deseo de ser se articula como deseo de manera de ser. Aquí el proyecto fundamental entra en escena. El proyecto fundamental constituye la persona, en tanto a partir de la configuración prerreflexiva de este proyecto de existencia es que las acciones empíricas del existente humano van a tomar su sentido. Este proyecto es una elección existencial individual e individuante del existente humano. Al igual que en el nivel cogitativo, en el nivel ontológico no necesitamos recurrir a ninguna estructura egológica para poder dar cuenta de la individuación subjetiva del existente. Mientras que el deseo generalizado de ser expresa una estructura ontológica que, podríamos sostener, es común a todos los existentes humanos —la superación de la disyunción ontológica entre en-sí y para-sí—, el deseo de manera de ser constituye una instancia que distinguirá a un existente de otro, en tanto ningún proyecto será igual al otro.

La existencia humana, por lo tanto, además de ser en la forma de la presencia a sí, esto es, diferencia, es una totalidad substancial fallida que existe en el deseo de ser la identidad que no puede ser. Lo que vimos en relación con ello es que, a pesar de no poder detentar el atributo de la identidad, por no ser sustancia, la existencia humana —el ser-para-sí— sí tiene conciencia de la identidad que busca, puesto que la desea. El para-sí es consciente prerreflexivamente de la identidad que falla ser. El circuito de la ipseidad viene a sellar el momento de la individuación que habíamos encontrado en la autoconciencia prerreflexiva y al que no podíamos adjudicarle el atributo de la identidad. Como vimos, la díada reflejo-reflejante nos garantizaba la donación de una experiencia que poseía el carácter de la “miidad”, pero no el de la identidad. Desde la perspectiva ontológica, lo que podemos ver, es que la estructura que posibilita la comprensión de la unidad de la

conciencia es la del circuito de la ipseidad: en esta estructura del para-sí el posible de la identidad se hace presente, como ausencia, en el trascenderse de la conciencia al mundo. Por lo tanto, si bien el para-sí no es idéntico, tiene a la identidad presente bajo el modo de la ausencia. Lo que he buscado mostrar, entonces, es que el circuito de la ipseidad es la garantía final de la unidad de la conciencia. Como podemos notar, la argumentación sartriana es muy distinta, más compleja y rica que la que pudimos ver en *La transcendance de l'Ego*.

Finalmente, accedimos a la comprensión de la subjetividad prerreflexiva, o subjetividad no egológica, a partir de un análisis de la libertad en situación, esto es, de la dimensión existencial de la subjetividad. El ser-para-sí, además de ser presencia-a-sí, deseo de ser y proyecto, es libertad. Todas estas nociones se solapan y, en definitiva, revelan la plurivocidad de la nada que constituye a la existencia humana. La libertad se sitúa en el nivel existencial del análisis porque es la noción fundante de toda posibilidad de acción. La libertad, para Sartre, se expresa como la potestad de ruptura nihilizadora que la existencia humana tiene en relación con el mundo y con relación a sí mismo. La libertad es otra forma de expresar la falta de sustancialidad: al ser una diferencia carente de ser, la realidad humana debe hacerse en vez de ser. Esto es, la existencia humana vive en un constante escenario de elección: debe elegirse constantemente en su existir. Por último, hemos visto que la libertad sartriana se configura como libertad en situación, en tanto no puede separarse de su facticidad —el hecho de que no es libre de ser o no ser libre— y de su contingencia —el hecho de no poder decidir sobre si existe o no existe. Sin embargo, la libertad en Sartre se manifiesta casi como absoluta. Lo fáctico es perpetuamente nihilizado por el para-sí de acuerdo con los fines que traza la libertad. Con lo cual, la situación en la que se encuentra el para-sí, siempre será una situación configurada en su sentido por el propio para-sí.

Hasta aquí hemos podido analizar la subjetividad prerreflexiva sin recurrir a ningún plano reflexivo-egológico. No obstante, nos

quedan dos componentes esenciales de la subjetividad prerreflexiva que debemos analizar: el cuerpo y el prójimo. Ahora bien, para poder dar cuenta de estas dos nociones, debemos atravesar la tematización de la temporalidad, la reflexividad y el ego. Con lo cual, nuestra noción de subjetividad se va a complejizar aún más. En el próximo capítulo me adentro en la complementación del análisis de la noción de subjetividad, tanto egológica como no egológica.

[50] De acuerdo con Joaquín Maristany, “el debate cultural que entablan en Francia Sartre y Merleau-Ponty cuestiona en profundidad la validez y limitación del trascendental moderno, del *cogito* y de la reflexión, inaugurando lo que luego se llamará muerte del sujeto y muerte del yo en sucesivas etapas, interiores al área francesa de la reflexión” (Maristany, 1987: 80). Por su parte, Virginia López Domínguez en “Hegel y Sartre a través de la mediación de Kojève” (1996), y en consonancia con la marcada herencia kierkegaardiana y nietzscheana en la filosofía de Sartre, sostiene acerca de la ontología sartriana que “en definitiva, lo propio de Sartre es un rechazo hacia la totalidad hegeliana, sin abandonar sus puntos de partida. Esto provoca a la vez en él el esfuerzo por instaurar el hombre como ser libre, como causa sui, como sustancia, como sujeto, y el reconocimiento de la imposibilidad de hacerlo, por eso su pretendida libertad radical será tan sólo una libertad de decisión y no una libertad real. De esta ambigüedad inicial proceden todas sus paradojas y contradicciones, y de ahí también que, en cierto sentido, se pueda considerar su pensamiento como un antecedente de la postmodernidad, ya que su rechazo al todo conduce, como decíamos, a una visión trágica, cuya esencia Deleuze ha definido como ‘afirmación múltiple o pluralista’, en definitiva, conduce al rechazo de las instituciones y de lo colectivo, a un individualismo que roza la destrucción misma de la idea de sujeto y que Sartre ha intentado superar a partir de *El existencialismo es un humanismo*, pero que en *El ser y la nada* está presente como consecuencia directa de sus afirmaciones ontológicas, porque, a pesar de que Sartre reconozca allí que existen experiencias sociales no conflictivas como el ‘ser-con’, la debilidad de esta experiencia es extrema” (López Domínguez, 1996: 162-163). Volveré sobre el problema de la comunidad intersubjetiva en Sartre en el próximo capítulo.

[51] Esta conclusión, tal como la sostiene Sartre, resulta de su descripción del ser del para-sí: “El hombre es fundamentalmente deseo de ser, y la existencia de este deseo no tiene que ser establecida por inducción empírica: resulta de una descripción *a priori* del ser del para-sí, puesto que el deseo es falta y el para-sí es el ser que es para sí mismo su propia falta” (Sartre, 2005: 762-763).

[52] A pesar de que en este capítulo recurra a la cuarta parte de la obra, no voy a trabajar sobre la teoría de la acción que se expresa allí. La presente tesis no busca trabajar de modo exhaustivo todos los temas contenidos en *L'Être et le Néant* ni ser un manual de lectura, es por ello por lo que no sigo una exposición lineal ni me demoro en todos los temas trabajados por Sartre.

[53] En rigor, *L'Être et le Néant* es una obra sobre la libertad. De acuerdo con Francis

Jeanson, "el plan de esta obra es simple. Se trata, lo hemos observado ya, de una ontología de la libertad, o, como se verá, de una ontología del ser en situación" (Jeanson, 1968: 135). Precisamente, veremos esta relación entre libertad y situación en estas páginas que siguen.

[54] En los próximos dos capítulos, no obstante, nos adentraremos en la posibilidad de acceso de modo directo que, como vimos al analizar la introducción, tenía que ver con la experiencia de ciertos templos anímicos, pero no con la reflexión fenomenológica tal cual la venimos tematizando hasta aquí.

Capítulo 5. El para-sí-para-otro y la reflexividad

La relevancia filosófica del descubrimiento del *cogito* prerreflexivo consiste en que la conciencia no queda ya identificada con el ego, se de-sustancializa, se despersonaliza, pudiendo adquirir una constitución egológica sólo a partir de una operación reflexiva objetivante. Ahora bien, si ya en *La transcendance de l'Ego* queda asentada la tesis que mienta que todo acto reflexivo se encuentra fundado en el *cogito* prerreflexivo, no será sino hasta la escritura de *L'Être et le Néant* en donde Sartre podrá dar forma satisfactoriamente dicha tesis mediante el concurso en el esquema reflexivo de la estructura del para-otro. Esto implica, en última instancia, que para que la conciencia pueda ser puesta como objeto para la reflexión, y para que se constituya el ego, se precisará de la mediación del prójimo. Con lo cual, para poder dar cuenta de la subjetividad en un sentido amplio en la ontología sartriana, es necesario poder dar cuenta de la alteridad.

Como sostuve en el tercer capítulo, las tres diásporas ontológicas fundamentales del para-sí son la reflexión, fuga intra-estructural del para sí hacia su sí mismo; la trascendencia, fuga del para-sí hacia el mundo; y la mirada, fuga del para-sí hacia la alteridad. Si hasta aquí hemos trabajado el dominio pre-egológico de la subjetividad en Sartre, haciendo foco en la relación de la conciencia con el mundo y de la conciencia consigo misma en un nivel prerreflexivo, la tematización de la reflexión y la del ser-para-otro nos llevarán a completar la teoría sartriana de la subjetividad con su dominio egológico dado que, como sostiene Cabanchick, “tal teoría de la subjetividad, además de funcionar en relación a la concepción paralela que Sartre da de la objetividad, funciona, también, en relación al problema de la existencia del próximo” (Cabanchik, 1985: 18). En este capítulo, por lo tanto, me centro en las dos diásporas que no hemos elucidado: la que vuelve hacia el para-sí y la que se escapa hacia la alteridad.

En el presente capítulo me ocupo, en primer lugar, de exponer conceptualmente la teoría sartriana de la reflexión en relación con

su teoría de la temporalidad, en tanto no se puede comprender una sin la otra. Aquí se torna relevante la distinción entre la reflexión cómplice y la reflexión pura en lo referente a su origen y función. En segundo lugar, analizo el surgimiento de la estructura del para-otro a partir de la dialéctica de la mirada para poder dar cuenta de la constitución egológica de la subjetividad con relación a la existencia del prójimo. En tercer lugar, busco demostrar que dentro de la ontología sartriana es el otro el que le descubre al sí mismo su modo de ser objetivo y la capacidad de autoconocerse, pero también la capacidad de reconocimiento del modo de ser subjetivo más originario del para-sí que provee la reflexión pura. Finalmente, esbozo unas reflexiones a modo de apéndice del capítulo en torno al estatus de la intersubjetividad en la ontología sartriana, sumando la tematización sartriana de lo que denomina el “nosotros sujeto” y el “nosotros objeto” al análisis de la mirada.

23. Reflexión y temporalidad

“Reflexión” es un término que se utiliza en los debates filosóficos contemporáneos para expresar dos modos de conciencia: un modo autorreferencial, esto es, la autoconciencia inherente a las vivencias, y un modo cognitivo de objetivación de las vivencias. Estos usos pueden ser confusos específicamente en la problemática que me encuentro elucidando en esta tesis, puesto que van desde una mera autopercepción involuntaria, hasta una actividad deliberada de percepción de los estados mentales, y desde una estructura intrínseca a toda vivencia, a un acto específico de tematización de esas vivencias (Cfr. Heinämaa y Lähteenmäki, 2007:20-21).

En el contexto de la fenomenología sartriana se hacen patentes tres modos de reflexividad: la prerreflexividad, la reflexividad pura y la reflexividad cómplice. También podemos entender estos tres momentos como el nivel cogitativo de la presencia-a-sí, el nivel ontológico-existencial del reconocimiento y el nivel egológico de autoconocimiento, y ellos son, a mi entender, momentos constitutivos de la subjetividad del existente humano. Lo que se

nos presenta en cada nivel es un tipo de relación de la conciencia consigo misma que se distingue de los otros por ser más o menos posicional, *i.e.*, objetivante.

Atendiendo a la noción misma de reflexión, previamente a su especificación en pura e impura, podemos notar que ella corresponde a un movimiento del para-sí que se origina en un fracaso. De acuerdo con Sartre, “la motivación de la reflexión consiste en una doble tentativa simultánea de objetivación y de interiorización. Ser para sí mismo como el objeto-en-sí en la unidad absoluta de la interiorización” (Sartre, 2005: 226). Esta motivación tiene raíces ontológicas:

El surgimiento del para-sí ratifica el fracaso del en-sí que no ha podido ser su propio fundamento. La reflexión queda como una posibilidad permanente del para-sí, tentativa de recuperación de ser. Pero en la reflexión, el para-sí que se pierde fuera de sí intenta interiorizarse en su ser; es un segundo esfuerzo para fundarse; se trata, para él, de ser para sí-mismo *lo que él* es (Sartre, 2005: 225).

Este esfuerzo del para-sí por ser para sí mismo su propio fundamento, por recobrar y dominar su propia huida hacia el ensí en interioridad, resulta en el fracaso que es la reflexión. Más sucintamente, la reflexión se origina en un fracaso porque en el intento del para-sí de recuperarse a sí mismo en una totalidad interior, se encuentra con una nada que tiene de ser y que lo escinde. Es en este fracaso en donde la noción de para-sí sartriana debe fusionarse con la noción de para-otro, y para que esta noción pueda emerger es necesario dar cuenta, antes que nada, de la existencia del prójimo. Pero comencemos por el principio: la reflexividad. Las raíces de la reflexividad encuentran su origen en la constitución temporal del parasí. Y es en dicho entrecruzamiento de la temporalidad y la reflexividad en donde se encuentra, de acuerdo con mi interpretación, el despliegue de la subjetividad del para-sí desde la simple conciencia (de) sí hasta la constitución egológica del para-sí-para-otro.

Al igual que la negación, la falta y la posibilidad, Sartre sostiene que el tiempo existe sólo a través de una realidad que se temporaliza. Esta realidad es, por supuesto, la realidad humana. Y en tanto el tiempo surge de la existencia del para-sí, no es una mera adición de los tres éxtasis temporales (presente, pasado y futuro), sino una unidad sintética. Mientras que el pasado es el para-sí solidificándose en la identidad del en-sí, el presente es el para-sí como desintegración del en-sí y su identidad, y el futuro es la conciencia que el para-sí tiene de su falta de identidad, el futuro es enteramente posibilidad y proyección. Y si bien Sartre presenta una teoría de la temporalidad bastante compleja, en la cual no ahondaré, existe una especificación en torno a la misma que resulta ontológicamente anterior a la consideración de sus éxtasis: la diferenciación entre la temporalidad original y la temporalidad psíquica. Sartre define a la primera como “duración del para-sí como conciencia notética (de) durar”; con ello queda asentado inmediatamente que la temporalidad original es la vivencia prerreflexiva que de la temporalidad tiene el para-sí. O, en términos más sencillos, es la existencia temporal del para-sí como historicidad. Mientras que la segunda temporalidad, la psíquica, es definida como una “conciencia téctica de la duración: captación de sí mismo como unidad de sucesión”. La temporalidad psíquica, por ser conciencia posicional de la duración, encuentra su fundamento ontológico en la temporalidad originaria. La diferencia entre ambos tipos de conciencias de la duración del para-sí es, dicho de manera prosaica, que en el primer caso el para-sí *existe* su duración mientras que, en el segundo caso, el para-sí logra captarse a sí mismo como una unidad de duración, como un “objeto” que se da en el tiempo. Como la conciencia de ser una unidad de duración es una conciencia de una conciencia (de) duración, Sartre advierte con acierto que el meollo de la problemática de la temporalidad del para-sí debe ser esclarecido a partir de la explicitación fenomenológica del mecanismo reflexivo de la conciencia. Y dicha ligazón esencial entre temporalidad y reflexión no sólo va a esclarecer la dualidad temporal del parasí, sino que, además,

permitirá a Sartre concebir una noción de reflexión que no se agote en la instantaneidad de la evidencia apodíctica cartesiana. Al comienzo de su exposición en torno a la reflexividad, Sartre se hace una pregunta fundamental a los fines de elucidar su metodología fenomenológica:

¿Cómo es posible la reflexión para un ser que no puede ser sino en pasado?

La reflexión es dada por Descartes y por Husserl como un tipo de intuición privilegiada porque capta la conciencia en un acto de inmanencia presente e instantáneo. ¿Mantendrá su certeza si el ser al cual ha de conocer es pasado con respecto a ella? Y, como toda nuestra ontología tiene su fundamento en una experiencia refleja, ¿no corre el riesgo de perder todos sus derechos? (Sartre, 2005: 22).

Dos cuestiones planteadas en esta importante cita me servirán de hilo conductor para esta sección. En primer lugar, Sartre afirma que toda su ontología está fundamentada en una experiencia refleja. En segundo lugar, Sartre cuestiona la certeza de la experiencia refleja, poniendo en tela de juicio los derechos epistémicos de la reflexión: nuestro conocimiento del *cogito* prerreflexivo no es, precisamente, el *cogito* reflexivo sino su reflejo. Recordamos bien que es el mismo movimiento que había realizado en *La transcendence de l'Ego*. Ahora bien, con el recorrido que hemos hecho desde *La transcendence de l'Ego* hasta aquí, podemos ya suponer que su respuesta se va a complejizar un poco más.

Comencemos por definir qué entiende Sartre por “reflexión”. La reflexión no es más que el para-sí tomando conciencia de sí mismo. Pero en tanto el para-sí ya era conciencia (de) sí, la reflexión, más puntillosamente, se define como la conciencia de la conciencia (de) sí. Esto instituye dos niveles intraconcienciales: una conciencia (de) sí que se toma a sí misma como objeto, constituyendo un conocimiento sobre sí misma. El acto de reflexión, como todo acto intencional, es prerreflexivo, si no correría el riesgo de una regresión al infinito. Por lo tanto, y precisando aún más nuestra definición, la operación de la reflexión consiste en una conciencia prerreflexiva que toma como objeto de reflexión a un reflexo

constituido por la dualidad reflejo-reflejante del para-sí en su origen prerreflexivo. El esquema de definición de la reflexión en *L'Être et le Néant* no difiere mucho del que hemos visto en *La transcendence de l'Ego*. Sin embargo, Sartre añade una consideración importante en lo relativo a la relación entre la reflexión y lo reflexo:

Si concebimos primeramente la reflexión como una conciencia autónoma, jamás podremos reunirla después con la conciencia refleja. Ambas serían siempre dos, y si, por un imposible, la conciencia reflexiva pudiera ser conciencia de la conciencia refleja, no podría tratarse sino de un nexo exterior entre ambas conciencias (...). Conviene, pues, que la reflexión se una a lo reflexo por un nexo de ser; que la conciencia reflexiva sea la conciencia refleja. Pero, por otra parte, no podría tratarse aquí de una identificación total entre lo reflexivo y lo reflexo, que suprimiría de un trazo el fenómeno de reflexión sin dejar subsistir otra cosa que la dualidad fantasma "reflejo-reflejante". Encontramos aquí, una vez más, ese tipo de ser que define al para-sí: la reflexión exige, si ha de ser evidencia apodíctica, que lo reflexivo sea lo reflexo. Pero, en la medida en que la reflexión es conocimiento, es menester que lo reflexo sea objeto para lo reflexivo, lo que implica separación de ser. Así, es necesario a la vez que lo reflexivo sea y no sea lo reflexo (Sartre, 2005: 223).

El problema ontológico en relación con la reflexión que se formula en *L'Être et le Néant* es el problema de la coincidencia del para-sí consigo mismo, el problema de la identidad. Si no logramos dar con la identidad en el dominio prerreflexivo, el ámbito de la reflexión va a redundar en el esfuerzo del para sí por coincidir consigo mismo. Sin embargo, como podemos ver en la cita, en el dominio reflexivo nos volvemos a encontrar con una estructura de la diferencia. Esta encrucijada lleva a Sartre a la necesidad de desdoblar la reflexión en pura o purificante e impura o cómplice. La reflexión pura no es un conocimiento (al igual que no lo era en *La transcendence de l'Ego*), sino un nexo de ser de la conciencia consigo misma. Ahora bien, la reflexión pura no es ni el par reflejo-reflejante del cogito prerreflexivo ni el par cognoscente-conocido

de la reflexión cómplice (que es la reflexión natural tal y como la conocemos). Nuevamente nos enfrentamos a la misma pregunta que arrastramos desde la introducción: ¿qué es la reflexión pura?

23.1. La reflexión pura como modo del reconocimiento

En el segundo capítulo habíamos establecido que, al menos del modo en el que estaba presentada en *La transcendence de l'Ego*, la reflexión pura constituye un volverse de la conciencia sobre sí misma que permite una captación no distorsionante de sí, una aprehensión de la espontaneidad de la conciencia, de una cierta autenticidad que quiebra la ilusión de identidad y estabilidad de la actitud natural o, en términos de Sartre, de la mala fe. Habíamos visto que, si bien no era una reflexión fenomenológica en sí misma, sí proveía la base de certeza necesaria para poder llevar adelante la reflexión fenomenológica sobre la conciencia. Por último, habíamos visto que esta reflexión pura nos ponía en contacto con la espontaneidad de la conciencia, esto es, con nuestra libertad, con lo cual funcionaba al modo de una reducción fenomenológica que se abría a la intuición de la nada que anida en el seno de la existencia humana a través del temple de la angustia. La siguiente tabla, que es una versión propia de la tabla confeccionada por Coorebyter en *Sartre face à la phenomenologie* (2000: 416), tiene como fin comparar las propiedades de la reflexión pura e impura en *La transcendence de l'Ego*, y nos va a servir tanto como resumen de lo visto y como hilo conductor para establecer las variaciones sobre el caso que se producen mediante el giro ontológico-existencial de *L'Être et le Néant*. La línea final es un agregado mío a la tabla original, basado precisamente en la línea interpretativa que estoy sosteniendo en esta tesis.

Reflexión pura	Reflexión impura
<ul style="list-style-type: none">- Aprehende la vivencia en su instantaneidad.- Su aprehensión de la vivencia es meramente descriptiva.- Hay una identidad entre el ser y el	<ul style="list-style-type: none">- Rebasa la instantaneidad de la vivencia.- Su aprehensión de la vivencia constituye un rebasamiento interpretativo.- La aparición es rebasada hacia un ser (psique).- Evidencias inadecuadas y dudosas.

<p>aparecer.</p> <ul style="list-style-type: none"> - Comprende la esfera de evidencias adecuadas y apodícticas. - Configura el dominio de lo cierto. - Aprehende vivencias discretas. - Se atiene a la inmanencia. - Se manifiesta como angustia. 	<ul style="list-style-type: none"> - Configura el dominio de lo probable. - Constituye unidades psíquicas. - Extrapola la inmanencia en trascendencia. - Se manifiesta como mala fe.
---	--

Estas características comparadas no van a sostenerse del mismo modo en *L'Être et le Néant*, especialmente por el modo diferente en el que Sartre comprende la temporalidad, y también porque en *L'Être et le Néant*, como hemos visto, el problema de la reflexión deja de ser un problema solamente epistemológico, y pasa a ser un problema ontológico y, también, moral.

La reflexión pura es descrita por Sartre en *L'Être et le Néant* mediante una serie de atribuciones particulares e idiosincráticas de su calidad en tanto “pura”:

1. Es simple presencia del para-sí reflexivo al para-sí reflejo.
2. Es reconocimiento antes que conocimiento.
3. Es la forma originaria e ideal de la reflexión, fundamento sobre el cual aparece la reflexión impura o cómplice.
4. Es aquella que se alcanza por una especie de catarsis [*catharsis*].

¿Qué significa que sea “simple presencia del para-sí reflexivo al para-sí reflejo”? Teniendo en cuenta que ya hemos explorado el par reflejo-reflejante que constituye el *cogito* prerreflexivo, adviene la pregunta en torno a qué diferencia la presencia a sí de esta “simple presencia” del para-sí reflexivo al para-sí reflejo, puesto que hay similitudes que resuenan en el vocabulario. Antes que nada, debemos establecer que, aun cuando estemos hablando de un tipo de reflexión peculiar, estamos, de todos modos, en el dominio reflexivo y no en el prerreflexivo. Con lo cual, no estamos en el dominio del reflejo-reflejante, sino del reflexo-reflexivo. En el caso de la reflexión pura lo que se da es una relación particular entre un reflexo (constituido por el reflejo-reflejante prerreflexivo) y el acto reflexionante. Esta relación, se dice, es de una simple presencia. En otros términos, Sartre sostiene que se trata de que “lo reflexivo es lo

reflexo en plena inmanencia, aunque en la forma del ‘no-ser-en-sí’” (Sartre, 2005: 227). ¿Qué es esta peculiar forma del “no-ser-en-sí”? De acuerdo con Sartre, en este caso lo reflexo no es objeto sino “cuasi-objeto” para la reflexión:

En efecto, la conciencia refleja no se entrega aún como un *afuera* a la reflexión, es decir, como un ser sobre el cual puede “adoptarse un punto de vista”, con respecto al cual pueda tomarse distancia, pueda aumentarse o disminuirse la distancia que lo separa. Para que la conciencia refleja sea “vista desde afuera” y para que la reflexión pueda orientarse con respecto a ella, sería menester que lo reflexivo no fuera lo reflexo, en el modo de no ser lo que no es; esta escisión paridad no será realizada sino en la existencia para otro (Sartre, 2005).

Como vimos en *La transcendence de l'Ego*, el ego advenía a la conciencia mediante el acto de la reflexión natural, que aquí denomina “impura” o “cómplice”, pero que refiere, en términos descriptivos, a una reflexión objetivante. Ese *afuera* del que habla aquí Sartre es, justamente, el ego psicofísico que se constituye a partir de que la reflexión toma como objeto a la subjetividad. Tal como adelantó Sartre en la cita, para poder entender cómo es posible esta constitución egológica —este “verse desde afuera”— tendremos que explorar al ser-para-otro y la existencia del prójimo, algo que haré más adelante. Pero, de momento, nos quedamos con el hecho de que la reflexión pura no pone a la conciencia como un objeto y, por lo tanto, se presenta como una solución a los problemas epistemológicos de la reflexión que se arrastran desde *La transcendence de l'Ego*, y también a los problemas ontológicos en relación con la identidad del para-sí. De acuerdo con Charles Vaughan en *Self-Knowledge and Moral Understanding in the Philosophy of Jean-Paul Sartre*:

La solución de Sartre al problema de la reflexión tanto en su formulación epistemológica como ontológica es la misma: una reflexión pura que permitiría a la conciencia aprehenderse a sí misma como “de hecho es” —de modo directo, sin distorsión y sin distancia. Este tipo de reflexión permitiría a

la conciencia ser consciente de sí misma conservándose a sí misma al mismo tiempo, ser lo que aparece (Vaughan, 1993: 27).

La reflexión pura, por un lado, preservaría la certeza del *cogito* y, por otro lado, sería la respuesta a la búsqueda de una coincidencia del para-sí consigo mismo. En términos morales, sería la posibilidad de acceder al dominio de la existencia auténtica, en oposición a una existencia mundana basada en la mala fe.

Ahora bien, la reflexión pura es un tipo de acto, una intuición. Sartre nos dice que es una intuición fulgurante que provee un tipo de conocimiento totalitario: "todo es dado a la vez en una suerte de proximidad absoluta" (Sartre, 2005: 228). En el caso de la reflexión pura, por lo tanto, no hablamos de conocimiento sino de reconocimiento. Esta forma de reconocimiento tiene, de acuerdo con Sartre, el atributo de la certeza, de la apodicticidad, puesto que me entrega lo reflexo sin distorsión. En este sentido es, asimismo, originaria. Si bien en la actitud natural del existente humano la reflexión que se le hace patente es la natural, o impura, este tipo de reflexión, como veremos más adelante, es derivada de esta forma originaria e ideal de reflexividad.

Ahora bien, Sartre sostiene que, si en el caso de la reflexión pura lo reflexivo es lo reflexo, entonces también lo es su temporalidad. Este punto contrasta por completo con una de las características que la reflexión pura tenía en *La transcendence de l'Ego*, que era la de atenerse a la instantaneidad del *cogito*. Sartre ya no tiene aquí una concepción estática de la conciencia: "El para-sí se temporaliza, resulta de ello que la reflexión, como un modo de ser del para-sí, debe ser como temporalización. Por ende, lo reflexo incluye necesariamente pasado y porvenir" (Sartre, 2005: 230). Por naturaleza, la reflexión pura extiende sus derechos y su certeza hacia el futuro y sus posibilidades hacia el pasado, hacia lo que soy. La certeza del reconocimiento ya no es una certeza del instante ni una certeza atemporal. Lo reflexivo y lo reflexo se distinguen en la unidad de su ser común por el futuro y el pasado. En palabras de Sartre:

El para-sí que se hace existir en el modo del desdoblamiento reflexivo, en tanto que para-sí, toma su sentido de sus posibilidades y de su porvenir; en este sentido, la reflexión es un fenómeno diaspórico; pero, en tanto que presencia a sí, es presencia presente a todas sus dimensiones ekstáticas (Sartre, 2005: 230).

La reflexión, entonces, es conciencia de las tres dimensiones ekstáticas del para-sí. En el caso de la reflexión pura, es conciencia no tética (de) fluir. En el caso de la reflexión impura, como veremos más adelante, es conciencia tética de duración: “*L'Être et le Néant* debe mostrar que la reflexión extiende su adecuación a la totalización temporal del para-sí, a su historicidad, a los fines de comprender aquello que se pone en juego en la alteración de la temporalidad original en duración psíquica” (Coorebyter, 2000: 416). La reflexión pura revela la temporalidad en su nosustancialidad originaria, esto es, revela la temporalidad originaria del para-sí, descubre las posibilidades en tanto que posibles, devela el presente como trascendente, y, si bien el pasado se le aparece como en-sí, es sobre el fundamento de la presencia. Descubre el para-sí como “lo reflexo” por excelencia, esto es, como el ser que no es nunca sino como sí mismo, y que es siempre ese “sí mismo” a distancia de sí, en el porvenir, en el pasado y en el mundo. Y finalmente, “capta la temporalidad en tanto que ella es el modo de ser único e incomparable de una ipseidad, es decir, como historicidad” (Sartre, 2005: 231). La apodicticidad de la reflexión pura no admite dudas, en la medida en que capta el pasado exactamente como es para la conciencia refleja que tiene-de-serlo.

Nos faltaría especificar a qué se refiere Sartre con el último punto de su definición de reflexión pura como “aquella que se alcanza por una especie de catarsis [*catharsis*]”. Lamentablemente, Sartre no ahonda en absoluto en este tema, por lo cual debo intentar reponer alguna explicación a partir de otros elementos. De acuerdo con la definición del diccionario de la Real Academia Española, catarsis significa literalmente lo siguiente:

1. f. Entre los antiguos griegos, purificación ritual de personas o cosas afectadas de alguna impureza.
2. f. Efecto purificador y liberador que causa la tragedia en los espectadores suscitando la compasión, el horror y otras emociones.
3. f. Purificación, liberación o transformación interior suscitadas por una experiencia vital profunda.
4. f. Biol. Expulsión espontánea o provocada de sustancias nocivas al organismo.

La catarsis, como queda evidenciado, se encuentra en estrecha relación con la idea de purificación. La reflexión purificante pareciera ser una forma de catarsis que libera al sujeto de un estado de impureza —la mala fe— para abrirlo al ámbito de la autenticidad como posibilidad de una conversión radical de su proyecto fundamental. Esta perspectiva moral de la reflexión pura merce algunos desarrollos conceptuales previos, con lo cual la retomaré en el próximo capítulo.

Ahora bien, la reflexión pura tiene, sin dudas, un halo de misterio. Habíamos visto al leer *La transcendence de l'Ego* que ella no podía ser motivada, sino que acontece. Sin lugar a duda, el concepto de reflexión pura y sus condiciones de posibilidad son bastante oscuros y abren el espacio a la necesidad de una exégesis profunda que ha sido llevada adelante por las y los especialistas en Sartre. Para Cabestan (2003), la reflexión pura es en *La transcendence de l'Ego* sinónimo de reducción fenomenológica-trascendental y, en última instancia, de *epojé*, y esta reducción encuentra su motivación en el acaecimiento de la angustia. No obstante, esta definición no se puede mantener en lo que refiere a *L'Être et le Néant* en tanto Sartre ya no tiene una comprensión trascendental de la conciencia ni recurre a conceptos como reducción o *epojé*, tal y como hemos visto: “*L'Être et le Néant* renuncia manifiestamente a reconocer en la reducción trascendental la clave de la descripción fenomenológica” (Cabestan, 2003: 217). Sin embargo, la reflexión pura en tanto angustia sí conserva su función como instancia de comprensión preontológica de la existencia. Esta interpretación de la reflexión

pura como reducción fenomenológica es la más común entre la bibliografía especializada, incluso en una de las obras más celebradas por el propio Sartre como *Le Problème Moral Et la Pensée de Sartre* (1968) de Francis Jeanson, en donde se caracteriza a la reflexión pura como una característica de la reducción fenomenológica, sin más detalles ni precisiones. Nathalie Monnin, en el artículo “Une réflexion pure est-elle possible?”, si bien no recurre a la tematización de la reflexión pura como reducción fenomenológica, sí sostiene que “toda la elaboración de la subjetividad descansa sin dudas en las revelaciones de la reflexión pura” (Monnin, 2002: 226), con lo cual “es claro que sólo el filósofo utiliza la reflexión pura” (Monnin, 2002: 226). No obstante, la autora considera que la reflexión pura es un concepto híbrido del cual Sartre no pudo dar cuenta ni en lo tocante a su naturaleza ni en lo relativo a su posibilidad de existencia.

Vaughan (1993) también considera que la reflexión pura constituye una aplicación particular de la reducción fenomenológica. Sin embargo, considera que esta interpretación no da una visión completa de qué es la reflexión pura y además no es coherente con la idea de que la reflexión pura no debe ser motivada, con lo cual no podría ser una herramienta fenomenológica. Por su parte, Vaughan se aventura a dar una interpretación de la reflexión pura en cuanto acto. Mientras el acto de la reflexión impura (o accesoria, como prefiere llamarla) tiene que ser entendido como un acto de percepción interna, el acto de la reflexión pura tiene que ser comprendido como un acto de concepción, esto es, de pensamiento conceptual. Lo que se da en ambas reflexiones es lo mismo, ciertos datos de la conciencia, pero no del mismo modo. El objeto conceptual no se da de modo escorzado, sino de golpe en una representación. Y como el concepto no refiere a ningún objeto trascendente real o posible, Vaughan considera que puede ser entendido como un objeto en sentido débil, esto es, un quasi-objeto en términos sartrianos. De acuerdo con Vaughan, por lo tanto, aquello que es reflejado en la reflexión pura es presentado como un concepto: no escorzado, sin distancia y

sin punto de vista. En la reflexión pura se abandona el modelo perceptivo del conocimiento interno en favor de un modelo conceptual en tanto se trataría, en última instancia, de la formación de un concepto de la conciencia. Sin embargo, Vaughan no tiene en cuenta que una intuición tan originaria como la ofrecida por la reflexión pura no podría nunca ser del orden de lo representacional. La naturaleza del objeto del pensamiento conceptual y su probable similitud con el quasi-objeto del que habla Sartre, tenta a emparentar ambos tipos de conciencia. Pero no podría ser el caso en la ontología sartriana. Vaughan también insiste en la necesidad de comprender a la reflexión pura en su sentido moral, en tanto aquella instancia que nos permite acceder a una conversión del proyecto originario de nuestra existencia. Busch (1990), en consonancia con Vaughan, sostiene que la función de la reflexión pura, como reducción fenomenológica, quiebra la complicidad de la actitud de mala fe en el proyecto de ser Dios, esto es, en el proyecto de la coincidencia plena del para-sí consigo mismo. Volveremos sobre esto en el próximo capítulo, en ocasión de la tematización del psicoanálisis existencial. Sin embargo, antes de llegar a ello, todavía resta conceptualizar la reflexión impura o cómplice y la posibilidad de la reflexión misma en la estructura del ser-para-otro.

23.2. La reflexión cómplice como modo del conocimiento

La reflexión cómplice, tal y como hemos visto a lo largo de esta tesis, no es otra cosa que la reflexión natural, esto es, no constituye un acto distinto o con propiedades diferenciables de una reflexión natural. Sartre la denomina “cómplice” o en ocasiones “impura” para dejar en claro ciertos atributos restrictivos: es una reflexión derivada, que implica la reflexión pura, pero la trasciende al extender sus pretensiones, y que, por lo tanto, pierde sus derechos de apodicticidad. Es cómplice, en cierto sentido, de enmascarar la libertad de la conciencia y presentar al ser humano como una sustancia egológica antes que como un existente libre. Esta cualificación de cómplice, sin dudas, está teñida de una valoración

moral, que se relaciona directamente con los fines morales de la reflexión pura. Sin embargo, en tanto la reflexión cómplice es el modo de reflexión natural, y en la ontología sartriana la reflexión natural se termina constituyendo en una reflexión fenomenológica, no tenemos que perder de vista que ella no es descartada por Sartre ni mucho menos, aunque sí es expuesta en sus limitaciones.

La reflexión cómplice, en su relación con la temporalidad, constituye la sucesión de hechos psíquicos o lo que denominamos “psique”, al igual que en *La transcendance de l'Ego*, pero con la importante diferencia de que en este caso la reflexión está considerada dentro de la teoría de la temporalidad, como ya he precisado. Con lo cual, la reflexión cómplice no se convierte en cómplice por trascender la instantaneidad de la conciencia, sino por presentar una temporalidad sustancial que está en las antípodas de la historicidad que capta la reflexión pura en su conciencia de la reflexión originaria. La duración psicológica, o temporalidad psíquica, constituye un tejido concreto de unidades psíquicas de fluencia:

Las relaciones de antes y después se establecen comúnmente entre estas unidades de fluencia, cualidades, estados, actos; y estas unidades pueden hasta servir para *datar*. Así, la conciencia reflexiva del hombre-en-el-mundo se encuentra, en su existencia cotidiana, frente a objetos psíquicos que son lo que son, que aparecen en la trama continua de nuestra temporalidad como diseños y motivos en su tapiz, y que se suceden a la manera de las cosas del mundo en el tiempo universal, es decir, reemplazándose mutuamente sin mantener entre sí otras relaciones que las puramente externas de sucesión. Se habla de una alegría que *tengo* o que *he tenido*; se dice que es *mi* alegría, como si yo fuera su soporte, y ella se destacara de mí, como los modos finitos de Spinoza se destacan del fondo del atributo (Sartre, 2005: 231-232).

Si bien no es posible sostener que el para-sí que se historializa en la temporalidad originaria sea él mismo esas cualidades, estados y actos, esta duración psíquica no es una ilusión de la conciencia, sino que es un fluir concreto y su realidad constituye el objeto de la psicología y todas las relaciones concretas de los existentes

humanos se mantienen en el nivel de lo psíquico. Sin embargo, la duración psíquica enmascara la temporalidad originaria, esto es, la ipseidad del para-sí como historicidad.

Si se capta el para-sí en su historicidad, la duración psíquica se desvanece; los estados, cualidades y actos desaparecen para dejar lugar al ser-para-sí en tanto que tal, que no es si no como la individualidad única de la cual es indivisible el proceso de historialización. Él es quien fluye, quien se invoca desde el fondo del porvenir, quien se carga del pasado que era; él es quien historializa su ipseidad, y sabemos que es, en el modo primario o irreflexivo, conciencia de mundo y no de sí (Sartre, 2005: 232)

De este modo, y en consonancia con las argumentaciones de *La transcendance de l'Ego*, las cualidades, los actos y los estados que se dan en el modo de la duración psíquica no existen en el cogito prerreflexivo, sino que son constituidas a través de la reflexión cómplice.

La reflexión cómplice se da primeramente en la vida cotidiana, en tanto constituye el ámbito de la mala fe que he equiparado a la actitud natural de la existencia. El para-sí está condenado a ser parasí, y esto es lo que descubre la reflexión pura: la libertad. Pero la reflexión impura, que es el movimiento reflexivo primero y espontáneo (pero no originario) de la actitud natural, es para-ser lo reflexo en el modo de un en-sí:

Desde que la reflexión adopta un punto de vista sobre lo reflexivo, desde que sale de esa intuición fulgurante y sin relieve en que lo reflexo se da a lo reflexivo sin punto de vista, desde que se pone como *no siendo* lo reflexo y determina lo que éste es, la reflexión hace aparecer un en-sí susceptible de ser determinado, cualificado detrás de lo reflexo. Este en-sí trascendente o sombra proyectada de lo reflexo en el ser es lo que lo reflexivo tiene-de-ser en tanto que él es lo que lo reflexo es (Sartre, 2005: 234).

Esta descripción es un modo de explicitar ontológicamente lo que en *La transcendance de l'Ego* se mostró desde un punto de vista cogitativo: la conciencia reflexiva es un modo de conciencia posicional que consiste en tomar a la misma conciencia como

objeto. En *La transcendence de l'Ego* se planteaba, precisamente, el problema epistémico que venía aparejado con la alteración de las vivencias que este acto reflexivo trae consigo. Ahora, además, Sartre califica al acto reflexivo cómplice, en un sentido ontológico, como un acto de mala fe:

(...) pues, si parece cortar el nexo que une lo reflexo a lo reflexivo, si parece declarar que lo reflexivo *no* es lo reflexo en el modo de no ser lo que no se es, mientras que en el surgimiento reflexivo originario lo reflexivo no es lo reflexo en el modo de no ser lo que se es, lo hace para retomar enseguida la afirmación de identidad y afirmar de este en-sí que "yo lo soy" (Sartre, 2005: 235).

El problema ontológico de la reflexión, su mala fe, es presentar al existente humano al modo de la sustancia: como una identidad. Este panorama complejiza lo visto en *La transcendence de l'Ego*, pero no lo contradice, sino que le incorpora una dimensión ontológica de análisis: los límites de la reflexión no indican solamente la posibilidad de obtener conocimiento apodíctico, sino de falsear la naturaleza misma de la existencia humana. La reflexión es cómplice cuando se da como "intuición del para-sí en en-sí".

Ahora bien, a diferencia de *La transcendence de l'Ego*, la reflexión no sólo encuentra sus orígenes en la temporalidad, sino que también es necesaria la existencia del prójimo. Es en el ser-para-otro que el existente humano va a poder reflejarse a sí mismo. Esta novedad con respecto a *La transcendence de l'Ego* es uno de los avances sartrianos con respecto a su interés por superar el solipsismo que, de acuerdo con su interpretación, impregnaba la fenomenología trascendental husserliana. En el esquema sartriano, la posibilidad de autoaprehensión reflexiva del existente humano va a quedar supeditada a su relación con un otro. Con lo cual, la noción de subjetividad misma va a quedar ligada a la alteridad. Pasemos, entonces, a la consideración del ser-para-otro y del prójimo en la ontología sartriana.

24. El para-sí-para-otro

Sartre erige su teoría de la alteridad^[55] en abierta discusión con la teoría de la intersubjetividad husserliana. Con lo cual, será necesario que me desvíe brevemente de *L'Être et le Néant* hacia las *Cartesianische Meditationen*. Allí, en la quinta Meditación cartesiana, luego de haber emprendido el camino del solipsismo metodológico que lo lleva al análisis de la subjetividad trascendental, Husserl se ve en la necesidad de realizar un salto hacia la trascendencia para poder dar cuenta de la constitución intersubjetiva del mundo^[56]. Su objetivo no es sólo el de dar cuenta de la existencia del otro, sino el de legitimar la existencia de una comunidad intermonádica^[57]. En este esquema, el prójimo no será entendido como una mera aparición concreta, sino como un elemento fundamental en la constitución del mundo y como garante de su objetividad. La teoría trascendental de la empatía cofundamenta una teoría trascendental del mundo objetivo.

(...) el mundo objetivo como idea, como correlato ideal de una experiencia intersubjetiva realizada (y por realizar) de modo ideal e incesantemente unánime (una experiencia intersubjetivamente mancomunada), está referido por esencia a la intersubjetividad constituida ella misma en la idealidad de una apertura sin fin; intersubjetividad cuyos sujetos singulares están provistos de sistemas constitutivos que se corresponden y conexionan los unos con los otros. Según esto, a la constitución del mundo objetivo le pertenece por esencia una "armonía" de las mónadas: precisamente, esta constitución singular armónica en las mónadas singulares; y, por consiguiente, le pertenece también una génesis que transcurre armónicamente en las mónadas singulares (Husserl, 2005: 155).

El camino para dar cuenta legítima de la alteridad, la intersubjetividad y la objetividad del mundo toma como hilo conductor trascendental al otro tal y como es experimentado en su contenido óntico-noemático: un objeto en el mundo que es, a la vez, experimentado como un sujeto del mundo que habita. La experiencia del otro es entendida en los términos de empatía [*Einfühlung*], acto noético que se dirige desde el polo del yo hacia los otros yoes en tanto otros yoes.

El proceso de la constitución del sentido del *alter ego* toma como punto de partida una segunda *epojé* temática, dentro de la *epojé* más general en la cual ya se encontraba el análisis de las *Cartesianische Meditationen*. En esta segunda *epojé* Husserl establece que debemos prescindir de todos los sentidos de la experiencia que remiten a lo extraño. Es decir, debemos reducirnos a una esfera de la primordialidad[58], donde sólo quedan en pie las experiencias originarias, dejando de lado todas las presentaciones que no puedan convertirse en presentaciones por no corresponder, justamente, a experiencias en carne y hueso, sino a experiencias de lo extraño. Sobre este suelo debemos constituir el sentido de *alter ego* en tanto tal, es decir, en su legítima subjetividad egológico-trascendental. En esta esfera de la primordialidad juega un rol fundamental la presencia del cuerpo propio como mediador entre el yo y el mundo.

En esta naturaleza primordial a la que nos hemos visto reducidos, aparecen ciertos cuerpos que se asemejan al cuerpo propio. La semejanza de este cuerpo con el mío, así como la semejanza de las conductas, constituye el fundamento de motivación que dará origen a una parificación [*Paarung*] por medio de una síntesis de asociación pasiva. La particularidad del análisis empático muestra que lo esencialmente propio del otro no es accesible de un modo directo en tanto es aprehendido a través de la presentación de un cuerpo físico o material [*Körper*] que se manifiesta como análogo de mi cuerpo propio [*Leib*]. Lo que se efectúa, pasivamente, es una transferencia analógica del sentido noemático de mi cuerpo propio hacia el cuerpo objetivo del otro. Esta analogía constituye la base del proceso empático:

Supongamos que otro hombre entra en nuestro ámbito perceptivo. Reducido a lo primordial, esto significa: en el ámbito perceptivo de mi naturaleza primordial aparece un cuerpo físico que, en tanto que primordial, es, naturalmente, tan sólo un fragmento de determinación de mí mismo (“trascendencia inmanente”). Como en esta naturaleza y en este mundo mi cuerpo vivo es el único cuerpo físico que está —y que puede estarlo— constituido originariamente como cuerpo vivo (como órgano que actúa), ese

cuerpo físico de allí, que está sin embargo aprehendido como cuerpo vivo, tiene que poseer este sentido por una transferencia aperceptiva a partir de mi cuerpo vivo (...) Es cosa clara desde un principio que tan sólo una semejanza que vincule dentro de mi esfera primordial aquel cuerpo físico de allí con mi cuerpo físico, puede suministrar el fundamento de la motivación para la aprehensión "analogizante" del primero como otro cuerpo vivo. (Husserl, 2005: 158)

Hasta este momento de lo que dispongo es de una presentación que se sustenta en la percepción del cuerpo ajeno, de un yo que gobierna ese cuerpo ajeno. La legitimación de esta transferencia analógica se da en un modo superior de la empatía a partir del cual se confirman todo un conjunto de comportamientos que yo espero que ese cuerpo propio tenga en tanto cuerpo propio.

Ahora bien, todo este sistema potencial de apercepciones necesita del concurso de plenificaciones confirmadoras. La plenificación de estas presentaciones se efectúa mediante la imaginación o fantasía: yo debo ubicarme en el lugar del otro para poder terminar de constituirlo como *alter ego*. Como si estuviera allí, presentifico sus percepciones del mundo y su situación. Husserl destaca diversos niveles en los que se va desarrollando la empatía. Un primer nivel está dado por la comprensión intuitiva del gobierno del cuerpo propio del *alter ego*: puedo imaginar la perspectiva que tiene del mundo, sus acciones más elementales en el ámbito de sus cinestesias y sus acciones que responden a necesidades elementales de los sujetos. En un segundo nivel, se encuentra la empatía de contenidos de la esfera psíquica superior que concierne a la comprensión de sentimientos, tendencias o impulsos, las propiedades inherentes de su personalidad y por último el aspecto eminentemente intersubjetivo de las actividades compartidas. Este último nivel corresponde a la empatía de los contenidos de la vida social y espiritual. La egología se abre a una monadología o comunidad intermonádica que desliza el análisis desde la subjetividad trascendental alcanzada por la vía del solipsismo metodológico, a la conquista de una intersubjetividad trascendental. La constitución del mundo, su objetividad, es el

resultado de las operaciones de toda una comunidad monádica de sujetos trascendentales.

Por su parte, Sartre sostiene, al principio de la sección denominada “La mirada” de *L'Être et le Néant*, que existen dos modalidades de la presencia a mí del otro o prójimo [*prochain*]. En primer lugar, menciona la modalidad objetiva, en la cual se experimenta al prójimo como un objeto dado al conocimiento. Esta vía de acceso al prójimo, según entiende Sartre, es la que lleva irremediablemente al solipsismo si se la toma como punto de partida del análisis de la alteridad. Una concepción cosista del prójimo es poco satisfactoria dado que tiene como característica la constitución del prójimo a partir de la unificación espontánea de una diversidad de impresiones (Cfr. Sartre, 2005: 327). Cualquier tipo de teoría filosófica, ya sea realista o idealista, que considere que el vínculo originario con el prójimo es el del conocimiento, no hace más que poner al prójimo en una relación de exterioridad respecto de mí, lo cual, en última instancia, hace del prójimo un objeto siempre meramente probable, como cualquier otro objeto del mundo.

A partir de esta consideración inicial, Sartre encuentra problemática la estrategia husserliana del tratamiento de la alteridad. La crítica fundamental que le dirige a la teoría empática de las *Cartesianische Meditationen* es que no es posible dar cuenta de la subjetividad del otro partiendo de su ser-objeto para mí; y mucho menos considerar que el prójimo puede ser experimentado como objeto y sujeto al mismo tiempo. El prójimo conocido siempre será un objeto meramente probable que, incluso, de efectuarse, caería dentro de la *epojé*. Mediante la vía cognoscitiva, de acuerdo con Sartre, no se garantiza un legítimo escape del solipsismo en tanto no podemos alcanzar ninguna certeza más allá del ego propio. Si queremos dar cuenta del prójimo *qua* sujeto, el lazo originario que me abre a su presencia no puede ser un lazo de exterioridad objetiva, sino que debe experimentarse como una conexión interna que pueda dar cuenta de la presencia irreductible de sus apariciones ante nuestra propia conciencia. La dinámica de

Husserl no nos permite, de acuerdo con Sartre, dar cuenta del ser extramundano del prójimo, “ya que define al ser como la simple indicación de una serie infinita de operaciones por efectuar” (Sartre, 2005: 330). Esto equivale, nuevamente, a hacer del conocimiento la medida del ser del otro[59].

A razón de esta crítica, Sartre establece, en la sección “El escollo del solipsismo”, cuáles son las condiciones necesarias y suficientes para poder desarrollar una teoría válida de la existencia del prójimo. Estas condiciones son cuatro:

1. Tal teoría no debe aportar una *prueba* de la existencia del prójimo, en tanto no se trata de presentar mejores argumentos que los de las teorías precedentes, sino de buscar la existencia del prójimo en nuestro propio ser, esto es, en la conciencia que le concierne: explicitando sus estructuras, determinando su alcance y sus derechos.
2. El único punto de partida posible es el del *cogito*, dentro del cual se desvela la presencia concreta e indubitable del prójimo: el para-sí debe otorgarnos al para-otro y a su nexo de ser,
3. Lo que se me revela en el *cogito* no puede ser simplemente al prójimo *qua* objeto, pues todo objeto para la conciencia no es sino probable. La descripción del *cogito* relativo al prójimo debe otorgarme la certeza de su existencia subjetiva;
4. En consecuencia, el prójimo debe aparecer a la conciencia como “no siendo yo”.

Como ya hemos visto, a este tipo de negación Sartre la denomina “negación interna”: conexión sintética y activa de dos términos cada uno de los cuales se constituye negándose del otro.

La clave para entender cabalmente la propuesta sartriana es recordar que la vía cognoscitiva me entrega la existencia del prójimo como meramente conjetal. Por ende, no hay en la teoría de Sartre pleno conocimiento del prójimo en su ser subjetivo, sino sólo un conocimiento probable del prójimo en su dimensión objetiva. La forma originaria de experimentar al otro con certeza es en tanto el otro se me revela en mi experiencia como prójimo-sujeto.

La pregunta que irrumppe es, por supuesto, ¿cómo es posible experimentar al otro en cuanto sujeto libre? Sartre sostiene que la conexión con el prójimo-sujeto va a estar dada por la posibilidad

permanente de ser vista por un otro. Bajo esta noción subyace el principio de que sólo puedo ser objeto para un sujeto. Por ende, mi ser objeto debe ser revelado necesariamente a un prójimo que sea sujeto y que no pueda, al mismo tiempo, ser objeto. ¿Qué implica, para alguien, ser visto? Sartre intenta dar cuenta de ello a través de la descripción del fenómeno de la vergüenza, el cual lo conducirá hacia las estructuras ontológicas que son su condición de posibilidad. Veamos cuál es la escena que describe:

Imaginemos que haya llegado, por celos, por interés, por vicio, a pegar la oreja contra una puerta, a mirar por el ojo de una cerradura. Estoy solo y en el plano de la conciencia no-tética (de) mí. Esto significa, primero, que no hay yo para habitar mi conciencia. Nada, pues, a que pueda referir mis actos para calificarlos. No son en absoluto *conocidos*, sino que *yo los soy*, y por este solo hecho llevan en sí mismos su total justificación (Sartre, 2005: 362-363).

De acuerdo con lo que describe Sartre, esta actividad, espiar una habitación a través de la cerradura de una puerta, constituye una actividad que no es conocida por mí, sino experimentada prerreflexivamente. El complejo constituido por la puerta, la mirilla y la habitación se convierten en *situación* por la intención particular de espiar allí dentro. No existo como un yo que percibe un espectáculo, sino como una existencia que se pierde en el mundo a través de esa experiencia.

Ahora bien, si de repente se oyen pasos que se acercan, entonces experimento abruptamente la mirada de un otro que produce cierta modificación estructural en mí pasible de ser captada por mi conciencia prerreflexiva: ahora me capto como un objeto, no para mí sino para un otro:

Pero he aquí que he oído pasos por el corredor: me miran, ¿qué quiere decir esto? Que soy de pronto alcanzado en mi ser y que aparecen en mis estructuras modificaciones esenciales, que puedo captar y fijar conceptualmente por el *cogito* reflexivo (Sartre, 2005: 364).

Esto implica que cierto objeto particular, un ego, viene a morar en mi conciencia prerreflexiva gracias a un otro que irrumpió en mi

situación. Ese ego no es por mí conocido sino experimentado como propio a través de la vergüenza que me genera el ser descubierta en mi acto de espionaje. ¿Qué implican, a la vez, el descubrimiento simultáneo de la mirada del otro y ese ego que viene a morar en mi conciencia que es, en cada caso, un yo, pero que, a la vez, me fue dado, *i.e.*, no me pertenece originariamente?

En tanto hemos considerado al para-sí en su soledad, hemos podido sostener que la conciencia irreflexiva no podía ser habitada por un yo: el yo no se daba, a título de objeto, sino para la conciencia reflexiva. Pero he aquí que el yo viene a morar *<en>* la conciencia irreflexiva. Pero la conciencia irreflexiva es conciencia *del* mundo: el papel que no incumbía sino a la conciencia reflexiva: la presentificación del yo pertenece ahora a la conciencia irreflexiva. Sólo que la conciencia reflexiva tiene al yo directamente por objeto. La conciencia irreflexiva, en cambio, no capta la persona directamente y como su objeto: la persona es presente a la conciencia *en tanto que objeto para otro*. Esto significa que tengo de pronto conciencia de mí en tanto que escapo a mí mismo; no en tanto que soy el fundamento de mi propia nada sino en tanto que tengo mi fundamento fuera de mí (Sartre, 2005: 364).

Es la mirada del otro la que me confiere una estructura egológica que me hace ser un algo sustancial, no para mí, sino para ese otro. Sólo puedo ser objeto para un sujeto, es por ello por lo que, a través de la mirada del otro, me capto a la vez a mí en cada caso como un objeto, y al otro en cada caso como un sujeto, es decir, como originariamente libre, sin necesidad de recurrir al plano del conocimiento:

La vergüenza o el orgullo me revela la mirada del prójimo, y a mí mismo en el extremo de la mirada. Me hace *vivir*, no *conocer*, la situación de mirado. Pero la vergüenza, como lo advertíamos al comienzo de este capítulo, es vergüenza de sí, es *reconocimiento* de que efectivamente soy ese objeto que otro mira y juzga. No puedo tener vergüenza sino de mi libertad en tanto que ésta me escapa para convertirse en objeto *dado*. Así, originariamente, el nexo de mi conciencia irreflexiva con mi ego-mirado es un nexo no de conocer sino de ser (Sartre, 2005: 365).

El otro me confiere una naturaleza: “mi caída original es la existencia del Otro y la vergüenza es la aprehensión de mí mismo como naturaleza, aun cuando esa naturaleza se me escape y sea incognoscible como tal” (Sartre, 2005: 367). El prójimo es el ser por quien un existente humano en tanto para-sí gana su objetividad, en tanto él mismo no puede ser objeto para sí mismo. El prójimo, entonces, es constitutivo de mi ser, que es comprehensivamente para-sí-para-otro, y no una mera existencia allende mi persona a la cual yo, sujeto, conozco como un objeto más.

24.1. La corporalidad

Si bien existe en el esquema sartriano un segundo momento en el cual se contrarresta la mirada del otro mediante la objetivación del prójimo, quisiera concentrarme, en este momento, en una característica fundamental de esta dialéctica agónica de la mirada. ¿Qué pasa con el cuerpo del otro en mi aprehensión de su ser sujeto? Sartre sostiene que “mi aprehensión de una mirada vuelta sobre mí aparece sobre fondo de destrucción de los ojos que ‘me miran’: si aprehendo la mirada, dejo de percibir los ojos.” (Sartre, 2005: 361) Este es el giro al que necesariamente debe recurrir si desea sortear las aporías a las que conducían las teorías que sostenían que las relaciones originarias con el prójimo surgían de la percepción de su cuerpo.

Recordemos, en primer lugar, que, para Husserl, tal como resume Zahavi, “la experiencia concreta del otro es siempre una experiencia del otro en su apariencia corporal y es por ello por lo que la intersubjetividad concreta debe ser entendida como una relación entre sujetos encarnados” (Zahavi, 2003: 112). Recordemos, en segundo lugar, que, para Sartre, la empatía constituye una forma indirecta y no originaria de experimentar al prójimo justamente porque se basa en la intención de su ser-objeto como cuerpo objetivo de la cual se deriva, de acuerdo con la lectura sartriana, su carácter de subjetividad trascendental. En la teoría sartriana de la mirada, por el contrario, experimentarse como mirado no es experimentar la presencia fáctica de los ojos del otro

en el medio del mundo, sino intuir una presencia transmundana del prójimo en tanto sujeto. Por ende, el prójimo se me da como una presencia evidente que, en tanto no es objeto, no puede ser tema de ninguna reducción fenomenológica. ¿Significa esto que a través de la mirada captamos un curso de conciencia ajeno que es originariamente incorpóreo? La respuesta es negativa y se encuentra en la teoría sartriana de la conciencia encarnada, puesto que para Sartre la experiencia concreta del otro también es una experiencia corporal.

En la ontología sartriana, el cuerpo no aparece como una materia anexa a la conciencia o como un obstáculo material, sino que el existente humano cuyo ser es para-sí-para-otro es a la vez completamente conciencia y completamente cuerpo, esto es, conciencia encarnada[60]. La existencia humana no es pura trascendencia sino trascendencia situada o, en otras palabras, libertad en situación. El cuerpo es la facticidad del existente humano, su pasado y su situación como ser-en-el-mundo. El cuerpo es a la vez, al igual que la conciencia, para-sí y para-otro. Estas dos modalidades de la corporalidad hacen eco de la diferencia entre *Körper*, como cuerpo objetivo, y *Leib*, como cuerpo vivido.

En la teoría de la empatía husseriana, de acuerdo con Sartre, inferimos el *Leib* ajeno a partir de su *Körper*[61]. En la dialéctica de la mirada sartriana ocurre algo por completo distinto: apreciamos nuestra dimensión objetiva, nuestro cuerpo para-otro, nuestro *Körper*, a partir de la experienciación del *Leib*, del cuerpo para-sí del otro. Sartre sostiene con claridad meridiana que la libertad absoluta es un contrasentido: de no existir la noción de límite, la libertad no podría ser pensada. Por ende, el concepto de libertad incluye en sí mismo, para su intelección, la noción de límite: toda libertad es libertad situada. Y, como hemos advertido, la situación del existente humano la constituye su cuerpo en la modalidad del para-sí: para poder actuar en el mundo, la conciencia debe nihilizar a la vez su cuerpo, esto es, su facticidad. Es por ello por lo que al captar a través de la vergüenza la libertad del otro, su ser subjetivo, no captamos otra cosa que una libertad en situación, esto

es, una conciencia encarnada, un para-sí que es conciencia y cuerpo. A la vez, gracias a esa captación de un otro sujeto, captamos nuestra naturaleza como un ego psicofísico ganando, así, la dimensión objetiva de nuestra existencia.

Ahora bien, ¿cuál es el lugar del cuerpo en la relación originaria entre el para-sí y el en-sí? Sartre muestra, justamente, que esta relación entre el para-sí y el en-sí está dada por medio del cuerpo. El para-sí, en su nihilización del en-sí, nunca se desprende por completo del en-sí: se abismaría en la nada. Como vimos al comienzo, el para-sí es ser-para-sí y no una pura nada. El cuerpo es el medio a partir del cual el para-sí nihiliza al en-sí guardando la relación con este en-sí y no desprendiéndose por completo. El cuerpo del existente humano, en tanto cuerpo-para-sí, es un ser-en-sí al mismo tiempo que es la negación del ser-en-sí. Esto es: el cuerpo-para-sí no es nunca una mera cosa del mundo, sino que es la realización del para-sí en el mundo. Es algo que tengo-de-ser.

Al definir el cuerpo-para-sí no como algo que es, sino como algo que yo tengo que ser, me doy cuenta de que este tener-que-ser es algo que yo soy sin tener por qué serlo. Yo tengo que ser mi cuerpo, pero este ser-cuerpo no es algo que yo pueda escoger libremente, este ser-cuerpo no está en la zona del deber sino del hecho absoluto. De este modo es precisamente en mi cuerpo donde yo experimento mi finitud. Y mi finitud es la condición previa para mi poder- obrar en el mundo, para mi poder-intervenir en el mundo. En este sentido, mi cuerpo me revela el hecho absurdo y contingente de mi existencia. ¿Cómo? A través de la experiencia de la náusea:

La conciencia no cesa de “tener” un cuerpo. La afectividad cenestésica es entonces pura captación no-posicional de una contingencia sin color, pura aprehensión de sí como existencia de hecho. Esta captación perpetua por mi para-sí de un gusto insulto y sin distancia que me acompaña hasta en mis esfuerzos por librarse de él, y que es mi gusto, es lo que hemos descrito en otro lugar con el nombre de *Náusea*. Una náusea discreta e incoercible revela perpetuamente mi cuerpo a mi conciencia (Sartre, 2005: 466-477).

El temple de la náusea revela a la conciencia el carácter fáctico, contingente y finito de su existencia que se le representa bajo la forma de un cuerpo. Al igual que la angustia es el temple que nos abre a la subjetividad, y que la vergüenza es el temple que nos abre a la alteridad, la náusea es el temple que nos abre a la materialidad del mundo. Volveré sobre esto en las conclusiones de esta tesis.

24.2. El alcance de la necesidad de un otro para la constitución del sujeto

El propósito de la sección “La mirada” no sólo apunta a llevar adelante una descripción del cogito que nos demuestre la existencia certera e irreductible del prójimo-sujeto sino que, además, tiene como punto central demostrar cómo el existente humano no puede no ser para-sí-para-otro. Esto implica que nuestra misma existencia como sujetos está condicionada y posibilitada por la existencia del prójimo. La tesis sartriana es célebre: soy y me conozco en tanto soy en la medida en que hay un otro que me mira. No obstante, mediante una lectura atenta de la sección, adviene la pregunta acerca de hasta qué punto el prójimo nos constituye como sujetos: si nos constituye sólo en nuestra posibilidad de ser un “yo”, y entonces, en nuestra dimensión objetiva de ser-en-el-mundo como personas; si constituye también nuestra posibilidad de reflexionar sobre nosotros mismos; y, finalmente, si nos constituye también en nuestro carácter prerreflexivo, esto es, en nuestra subjetividad no egológica, haciendo imposible pensar en la actividad del *cogito* prerreflexivo sin la existencia omnipresente del prójimo. ¿Cuál es el alcance constitutivo y determinante del prójimo en lo que respecta a nuestra subjetividad? ¿Queda un reducto de subjetividad pura dentro del para-sí, que no esté atravesado por la existencia del prójimo? ¿O toda la existencia del para-sí, incluso su conciencia prerreflexiva, se encuentra condicionada a la existencia del prójimo?

Antes que nada, Sartre deja en claro que la idea de un para-sí libre de para-otro es completamente concebible. Es la idea de una subjetividad pura, que no tiene ninguna dimensión de la objetualidad. Sin embargo, es un hecho que la existencia humana es para sí-para-otro, y no es de interés para Sartre preguntarse por qué, puesto que no está asumiendo compromisos metafísicos sobre el origen de la existencia: “el *cogito* algo ampliado que aquí usamos nos revela como un hecho la existencia del prójimo y mi existencia para otro. Es todo lo que podemos decir” (Sartre, 2005: 393). Por ende, lo que se da en el ser humano es una subjetividad que, a raíz de la existencia del otro, tiene la posibilidad de objetualizarse. Es por ello por lo que insisto en hablar de que existe, en la teoría sartriana, una subjetividad pre-egológica y una subjetividad egológica. La segunda adviene con la capacidad reflexiva, y la reflexión adviene sólo gracias a que existe un prójimo que me mira.

Ahora bien, ¿cómo es que me constituyo como un “sí mismo” frente a un “otro”? Pues, del mismo modo que en el caso del en-sí: negando ser el otro. Esta es otra de las negaciones internas del para-sí. La negación interna como conciencia (de) sí misma como no siendo el prójimo refuerza la ipseidad de la conciencia — estructura fundamental del para-sí que, como vimos, garantizaba la individuación de la conciencia otorgándole un carácter de “miidad” a la experiencia intencional—, convirtiendo al sí del para-sí en un sí mismo. Sartre sostiene lo siguiente:

Si hay un Prójimo en general, es menester, ante todo, que yo sea aquel que no es el Otro, y en esta negación misma operada por mí sobre mí, yo me hago ser y surge el Prójimo como Prójimo. Esta relación que constituye mi ser y que, como dice Hegel, me hace aparecer como el Mismo frente al Otro, me constituye en el terreno de la ipseidad no tética en Mí-mismo. Con ello no ha de entenderse que un yo venga a habitar nuestra conciencia[62], sino que la ipseidad se refuerza surgiendo como negación de otra ipseidad, y que ese refuerzo es captado positivamente como la opción continua de la ipseidad por ella misma, como la misma ipseidad y como esa ipseidad misma. Sería concebible un para-sí que tuviera-de-ser su sí sin ser sí-mismo. Pero, simplemente, el para-sí que yo soy tiene de ser lo que él es en forma de

denegación del Otro, es decir, como sí mismo. (...) el para-sí, como sí-mismo, incluye al ser del Prójimo en su ser en tanto que él mismo está en cuestión en su ser como no siendo Prójimo (Sartre, 2005: 363).

La ipesidad, como ha quedado asentado, constituye la existencia individuada de la conciencia como presencia a sí. Lo que ampliamos aquí con respecto a esta característica de la conciencia es que este “sí” sólo puede ser un “sí mismo” por denegación de un otro que surja, a la vez, como Prójimo. Pero cuando el otro me está mirando, *i.e.*, objetivando, yo no puedo dirigir mi negación directamente sobre la ipseidad del otro, sino que lo que deniego es mi ipseidad denegada que, primero, debo asumir en algún sentido como “mía”. Entonces, dentro de este esquema, el otro me mira, me objetiva, me confiere una exterioridad (mi ego psicofísico, mi cuerpo para-otro), este ser-para-otro es una denegación del otro de mi ipseidad, yo asumo ese ser-para-otro como mío y deniego mi ipseidad denegada surgiendo, así, como un “sí mismo” y haciendo surgir al otro como prójimo y experimentándolo, más precisamente, como prójimo-sujeto. Esta negación implícita es el fundamento o la motivación de mi negación explícita del otro, en el cual, inversamente, deniego su ipseidad y lo convierto en un prójimo-objeto para recuperar mi libertad subjetiva.

Siguiendo esta línea, podemos ver que es el otro el que le confiere a la conciencia la posibilidad de ser “sí misma”, pero sólo gracias a que la conciencia ya posee en su dominio prerreflexivo la estructura ontológica de la ipseidad. Esto renueva nuestra pregunta: ¿hasta qué punto preciso de la alteridad para constituir mi subjetividad? Cabanchik sostiene una interpretación amplia del condicionamiento subjetivo del otro:

Al convertirme en objeto para otro, me transformo en un Yo que no es objeto para mí, como en el caso de la conciencia reflexiva, sino para otro, y a través del cual ese otro ingresa en mi intimidad, y mi subjetividad se descubre así en peligro frente al otro, y para recuperarse, lo hemos dicho ya, retrocede frente a ese yo que el otro le impone, y se desolidariza de él a medias, pues ese yo, aun siendo objeto para otro, es él mismo; y este desacople entre su ser-para-sí y su

ser-para-otro, es otra forma de dárseños la estructura originaria de la subjetividad como “ser lo que no es y no ser lo que es”, que describiríamos al hablar de la mala fe. Vemos ahora más claramente la necesidad del nivel irreflexivo que Sartre ha querido asegurar para la conciencia. En virtud de ese permanente “verse de reojo” de la conciencia con respecto a sí misma, gracias a esa vigilancia continua se mantiene la subjetividad, que de lo contrario se perdería como una cosa más del mundo bajo la mirada de ese Sujeto absoluto que es el Otro. Así, ya ese primer ek-stasis, que se nos da como la relación inmediata y originaria de la conciencia al ser, está atravesado de punta a punta por la estructura-del-otro (Cabanchik, 1985: 52).

La tesis de Cabanchik es plausible, y existen pasajes de Sartre que le dan asidero. Del mismo modo, si bien es plenamente comprensible el hecho de que la existencia del otro es condición de posibilidad de la reflexión (tanto pura como impura) y de la constitución del ego, no parece claro que la existencia del prójimo sea necesaria para la constitución del campo de la prerreflexividad. Tanto en la descripción que Sartre hace de la conciencia, como en los ejemplos existenciales que analiza, siempre parece quedar un espacio subjetivo irreducible, que la alteridad no logra tocar. Pareciera como si Sartre quisiera garantizar una cierta soledad de la conciencia, a la vez que mantenerla atravesada por la alteridad para conservar su diferencia. Sin embargo, aunque sea un hecho que la existencia humana es un para-sí-para-otro, y este modo de existencia se da de golpe y sólo es discernible de modo aislado cuando nos enfrentamos a la necesidad del análisis, no debemos olvidar que en el corazón del para-sí, aún siendo él un *ser*, se encuentra la nada. Una nada que no se deja ver directamente, ni se deja expresar sino mediante rodeos, ¿una nada que permanece en silencio y constituye una soledad impenetrable por la alteridad? Creo que es posible, también, leer esta idea en la letra sartriana. Propongo, ante esta ambigüedad de difícil resolución, que avancemos sobre el problema de la intersubjetividad, tematizando el “nosotros sujeto”, y, luego, en el próximo capítulo, retomemos este problema de la subjetividad y la alteridad en el psicoanálisis existencial.

25. Breves consideraciones acerca de la intersubjetividad en *L'Être et le Néant*

Antes de cerrar este capítulo, quisiera detenerme a realizar algunas consideraciones críticas sobre el estatus de la intersubjetividad en *L'Être et le Néant*. Este último parágrafo, casi a modo de anexo del capítulo, intenta dar cuenta de la relevancia que este tema tiene en la tradición filosófica y que, en relación con la filosofía sartriana, fue tan copiosamente discutido a lo largo de las décadas que siguieron a la publicación de la obra. El tema de la alteridad y la intersubjetividad en Sartre ha dado lugar a numerosas aprobaciones y críticas y es, aún hoy, el tema central en los cursos de filosofía cuando se estudia su obra. Para aportar a esta tradición de reflexión sobre la alteridad y la intersubjetividad en Sartre, quisiera realizar algunas consideraciones críticas.

Lo que intento aquí es mostrar que, si bien las críticas sartrianas a la teoría de la empatía husserliana, que estructuran la exposición de la temática en *L'Être et le Néant*, pueden ser pertinentes en lo que refiere a la verificación de la existencia de un *alter ego* y en lo que respecta a la temática de la “alteridad”, sin embargo al recurrir a los desarrollos husserlianoss de la intersubjetividad en sus escritos publicados póstumamente, la teoría de la intersubjetividad husserliana resulta superadora de la teoría sartriana de la alteridad. Con este análisis lo que intento explicar aquí es que, de acuerdo con mi interpretación, la ontofenomenología existencial de Sartre sólo puede dar cuenta de la alteridad, pero no de una intersubjetividad o comunidad de para-síes. Esta es una limitación del sistema filosófico de Sartre que, según entiendo, por un lado, es culpable de la ambigüedad mentada en el parágrafo anterior, a partir de la cual la ontología sartriana no parece decidirse sobre el alcance constitutivo de la alteridad, y, por otro lado, le impidió a Sartre formular de modo sistemático y coherente una ética existencialista.

Como hemos visto, la teoría de la mirada de Sartre busca superar la estrategia gnoseológica a la que recurre Husserl para dar cuenta de la alteridad. Sartre elude, conforme a sus principios

metodológicos, la vía cognoscitiva para dicho propósito y se concentra en proveer una verificación ontológico-existencial de la verdad de la existencia del otro de acuerdo con el marco metodológico que caracteriza a su fenomenología. Sin embargo, es posible recurrir a una tematización más compleja de la teoría de la intersubjetividad husserliana que sobrepase los textos a los que Sartre tuvo acceso, para dar cuenta de una fundamentación de la intersubjetividad que pueda sortear las críticas sartrianas al problema que encuentra en la teoría de la empatía husserliana. Zahavi sostiene que la mayor parte de las críticas clásicas a la teoría husserliana de la intersubjetividad se centran en denunciar el carácter mediado e indirecto de la empatía (Cfr. Zahavi, 2003: 111-112). Este es el caso de Sartre, como hemos visto. El lugar del cuerpo como objeto en la teoría de la empatía husserliana detona la crítica sartriana. Tengamos en cuenta que Sartre sólo tuvo acceso a las *Cartesianische Meditationen* en la traducción francesa a cargo de Emmanuel Lévinas y Gabrielle Peiffer. No obstante, la teoría husserliana de la intersubjetividad no se limita a la quinta Meditación y no es posible sostener que Husserl entiende la intersubjetividad como algo exclusivamente ligado a una interacción entre cuerpos concretos.

La visión sartriana, naturalmente formada por el limitado acceso que tuvo a la producción teórica husserliana, se puede englobar en lo que Donn Welton llama la “imagen estándar” de la filosofía de Husserl (Cfr. Welton, 2003, xi). Esta imagen estándar de la fenomenología husserliana toma a *Ideen I* como la formulación definitiva tanto del método como del alcance de la fenomenología trascendental de Husserl. Dentro de esta imagen, *Cartesianische Meditationen* es vista como un intento fallido de expandir la fenomenología trascendental hacia una intersubjetividad trascendental. Sin embargo, la publicación continuada de los manuscritos y las lecciones de Husserl permitieron un estudio más profundo del desarrollo de su método y sus teorías. Welton sostiene que estos nuevos estudios trajeron a la luz la producción de un viraje en el significado y el alcance de la fenomenología

trascendental husseriana, dando lugar a lo que denomina como el “nuevo Husserl”.

Siguiendo la sistematización presentada por Rosemary Rizo-Patrón de Lerner en *El exilio del sujeto* (2014), existen tres estratos de análisis y constitución de la intersubjetividad en la obra de Husserl: un estrato prerreflexivo-impulsivo, un estrato reflexivo-mundano y un estrato social. La estrategia central de la quinta Meditación se mantiene en el estrato reflexivo-mundano y presenta dos procesos distintos que no fueron diferenciados explícitamente por Husserl sino luego de concluir la Meditación (Cfr. Rizo-Patrón de Lerner, 2014: 304): un proceso eidético estructural y un proceso reconstructivo genético. El proceso eidético estructural corresponde a la constitución reflexivo-estática del sentido y la validez del *alter ego* analizando la esfera de la primordialidad [*Primordialsphäre*], mientras que el proceso reconstructivo genético se ocupa de la constitución genética del *alter ego* mediante la descripción de la génesis de la vivencia empática interrogando la esfera de la propiedad [*Eigenheitssphäre*]. Este segundo proceso incluye un comienzo de examen de la motivación de los procesos prerreflexivos e instintivos de la intersubjetividad, especialmente en el parágrafo 61 de la quinta Meditación. Este examen es profusamente ampliado en los tres tomos dedicados a la intersubjetividad, especialmente el tomo XV de Husserliana.

Me interesa aquí adentrarme de modo muy sucinto en esta dimensión prerreflexiva de la constitución de la intersubjetividad porque justamente el análisis del nivel prerreflexivo es el que puede tornar obsoleta a la crítica sartriana. Si bien no podemos equiparar punto por punto el dominio prerreflexivo husserliano con el dominio prerreflexivo sartriano, sí podemos intentar dar cuenta de una teoría de la intersubjetividad mucho más compleja, que alcanza dominios prerreflexivos y por ende escapa del punto de crítica sartriano que está restringido a la estrategia de la quinta Meditación y al estrato reflexivo del análisis. De acuerdo con Rizo-Patrón de Lerner:

La constitución de la intersubjetividad a nivel pre-reflexivo se da en el marco de una reconstrucción genética de la vida instintiva del sujeto desde su ‘nacimiento’ o ‘comienzo trascendental’ en donde empieza el desarrollo individual del cuerpo orgánico, esto es, su filogénesis biológica y psicológica (Rizo-Patrón de Lerner, 2014: 306).

La génesis prerreflexiva de la intersubjetividad se puede analizar desde la infancia, cuyo caso paradigmático de análisis es la relación de la madre con el infante. Pero este estrato prerreflexivo se mantiene constante como un estrato inferior en la vida del sujeto adulto, siendo el caso paradigmático la satisfacción del impulso sexual. Esta satisfacción no implica una situación en la que existen dos satisfacciones separadas, sino una unidad de esferas primordiales que tienen el carácter del “uno-en-el-otro” (Hua XV: 594). En este estrato prerreflexivo no existe, hablando con propiedad, una diferenciación entre los egos, sino que se da una implicación recíproca intencional entre todas las mónadas en el presente-viviente.

El nacimiento trascendental del sujeto precede al neonato, puesto que el llamado “proto-infante” [*Urkind*] tiene experiencias preadquiridas en el seno materno [Hua, XV: 605]. En el caso del no-nato y el neonato, Husserl habla de un “pre-yo” como centro de afecciones, sedimentaciones, asociaciones primarias e instintos innatos. El desarrollo de este pre-yo desde el no-nato hasta el neonato constituye un proceso de individuación creciente en cuyo inicio Husserl habla de la existencia de proto-hechos [*Urfakta*] que no pueden ser reducidos a la vida instintiva. Rizo-Patrón de Lerner sistematiza que se trata del *factum* del ego, del mundo y del sentido absoluto de la historia como tradición y cultura (Cfr. Rizo-Patrón de Lerner, 2014: 307). Esto implica que los instintos innatos que tienen lugar desde el nacimiento trascendental son precedidos por experiencias previas heredadas de la tradición (Cfr. Rizo-Patrón de Lerner, 2014: 309).

Así, pues, instintos e historia se entrelazan, en un doble sentido: en primer lugar, se constata como un *factum* el desarrollo inmanente de cada mónada

desde sus tendencias pre-natales hacia la razón y la intersubjetividad universal, en un proceso calificado como *teleológico*. En segundo lugar, se constata que los llamados “instintos innatos”, desde el nacimiento trascendental, ya se *hallan precedidos* –a un nivel bio-psíquico– por *experiencias previas* (como habitualidades, tendencias, impulsos e inclinaciones) *heredadas* de generaciones pasadas, a través de los padres (Rizo-Patrón de Lerner, 2014: 307).

Se constata, por lo tanto, que el otro precede necesariamente a la constitución prerreflexiva de la intersubjetividad. Ya en el nivel instintivo de la mismidad más primordial se da como estructurante de la subjetividad la presencia del otro haciendo que la mismidad no pueda disociarse de la alteridad. Estos análisis son constitutivos de lo que se ha dado en llamar “fenomenología generativa” o “método generativo”. Roberto Walton afirma que “la fenomenología trascendental debe hacer frente al tema de la generatividad, es decir, la sucesión de las generaciones y la transmisión de las tradiciones que se sustentan en ellas.” (Walton, 2004-2005: 258). Husserl ya sentenciaba en el parágrafo 61 de la quinta Meditación lo siguiente:

En amplia medida, los problemas genéticos –y, por cierto, como es natural, de los niveles primeros y más fundamentales– han entrado ya efectivamente en el trabajo fenomenológico real. El nivel fundamental es, desde luego, el de “mi” ego en la esfera primordial de lo que es por esencia suyo propio. Pertenecen a este lugar la constitución de la conciencia interna del tiempo y toda la teoría fenomenológica de la asociación; y cuanto encuentra mi ego primordial en exposición intuitiva originaria de sí mismo, se transfiere sin más, y por motivos esenciales, a todo otro ego. Sólo que aquí, ciertamente, siguen intactos los problemas generativos mencionados arriba: el nacimiento, la muerte, el nexo de generación de los animales, que pertenecen evidentemente a una dimensión superior y suponen un trabajo de exposición de las esferas inferiores tan enorme, que no podrán llegar a ser aún por mucho tiempo problemas en los que se esté de veras trabajando (Husserl, 2005: 193).

La fenomenología generativa accede a estratos más profundos que la fenomenología genética porque no se limita al proceso de

temporalización egológica del individuo entre su nacimiento y su muerte. La fenomenología generativa “se ocupa de fenómenos que se relacionan con la comunidad intersubjetiva, se muestran como productos culturales y tienen un carácter histórico.” (Walton, 2004-2005: 273) Mientras que en el análisis de la quinta Meditación lo extraño es una modificación intencional de lo propio, como hemos visto al comienzo de este capítulo, la propuesta del análisis generativo nos presenta esta constitución concomitante de lo propio y lo extraño, la mismidad y la alteridad, “lo cual significa que el ámbito de lo propio no puede ser considerado como una esfera original que precede a lo extraño en los términos de la V Meditación cartesiana que se atiene a la primacía del ego en un planteo fundacionalista de raíz cartesiana.” (Walton, 2004-2005: 277) No es mi intención ahondar en este tema en tanto lo visto hasta aquí es suficiente para los propósitos de la presente reflexión. Abordaré ahora el estatus de la intersubjetividad en la fenomenología sartriana.

La dialéctica de la mirada que he analizado en este capítulo presenta una fundamentación de la existencia del prójimo dentro de las coordenadas de su análisis ontofenomenológico existencial. Ahora bien, esa teoría fenomenológica de la mirada es aplicable a la existencia de un otro yo, pero creo que ella no sirve a los fines de fundamentar una teoría de la intersubjetividad, esto es, el reconocimiento de otros yoes como parte de una misma comunidad de sujetos^[63], algo que sí, como vimos recién, es posible y se encuentra fundamentado en la fenomenología husseriana. Y tampoco, como he insistido, es lo suficientemente robusta como para sostener categóricamente que la alteridad atraviesa la prerreflexividad del sujeto, como sí se puede notar en el planteo husseriano. En la ontofenomenología existencial sartriana todo para-sí, si es existente humano, es para-sí-para-otro. Sin embargo, hemos visto que esta estructura desvela la necesidad de la existencia de *un* prójimo-sujeto para mi constitución como existente humano, pero no se fundamenta, ni se deriva necesariamente del análisis, la necesidad de la existencia de *múltiples* prójimos-sujetos

ni de una comunidad de sujetos. Analizaré a continuación qué pasa con lo que podríamos denominar “la existencia de un tercer prójimo-sujeto” mediante una lectura de la sección “El ‘ser-con’ (*Mitsein*) y el ‘nosotros’” para evaluar el estatus de la intersubjetividad en la ontofenomenología existencial sartriana.

El análisis tanto de la mirada como de las relaciones concretas con el prójimo (que no he tratado en esta tesis) no tienen en cuenta las experiencias en las cuales me encuentro en comunidad con el otro o, más bien, con los otros. Sartre afirma que “es verdad que decimos con frecuencia *nosotros*. La existencia misma y el uso de esta forma gramatical remite necesariamente a una experiencia real del *Mitsein*.” (Sartre, 2005: 562). Cuando hablamos del “nosotros” en tanto sujeto nos podemos referir: al plural del yo; a una “pluralidad de sujetos que se capten simultánea y mutuamente como subjetividades, es decir, como trascendencias-trascendentales y no como trascendencias-trascendidas” (Sartre, 2005: 562-563); a un concepto que subsume una infinidad de experiencias posibles; y/o a una pluralidad de subjetividades que se *reconocen* mutuamente como tales. Para Sartre, el punto central a comprender es que este reconocimiento no es el objeto de una tesis explícita, sino que lo puesto como objeto es o bien una acción en común o bien el objeto de una percepción en común:

“Nosotros” resistimos, <sufrimos el> asalto, condenamos al culpable, miramos tal o cual espectáculo. Así, el reconocimiento de las subjetividades es análogo al de la conciencia no-tética por ella misma; más aún: debe ser operado *lateralmente* por una conciencia no-tética cuyo objeto télico es tal o cual espectáculo del mundo (Sartre, 2005: 563).

Efectivamente nos encontramos numerosas veces en la vida cotidiana comprometidos en un “nosotros”. El nosotros no es una experiencia que Sartre ponga en duda; sin embargo, considera que la experiencia del nosotros no es fundante de la conciencia del prójimo y no constituye una estructura ontológica del existente humano. Tampoco existe para Sartre la posibilidad de una conciencia intersubjetiva:

El nosotros es experimentado por una conciencia particular; no es necesario que todos los parroquianos del café sean conscientes de ser *nosotros* para que yo me experimente como comprometido en un *nosotros* con ellos. Conocido es este trivial esquema de diálogo: "Nosotros estamos sumamente descontentos." "Pero no, hombre; ¡hable por usted!" Esto implica que haya conciencias aberrantes del *nosotros*, que no por eso dejen de ser, como tales, conciencias perfectamente normales. Siendo así, es necesario, para que una conciencia tome conciencia de estar comprometida en un *nosotros*, que las demás conciencias que entran con ella en comunidad le hayan sido dadas previamente de alguna otra manera, es decir, a título de trascendencia-trascendente o de trascendencia-trascendida. El *nosotros* es una experiencia particular que se produce, en casos especiales, sobre el fundamento del ser-para-el-otro en general. El *ser-para-el-otro* precede y funda el *ser-con-el-otro* (Sartre, 2005: 564).

De acuerdo con Sartre existe, además, otra forma de la experiencia del *nosotros*: la objetiva. Mientras que el *nosotros-subjetivo* se corresponde con un *ser-mirante*, el *nosotros-objetivo* se corresponde con un *ser-mirado*. En esta diferenciación radica el escollo de la intersubjetividad en la fenomenología Sartriana.

En la descripción y análisis sartriano del *nosotros-objeto* vuelve a aparecer la mirada y la vergüenza: el *nosotros-objeto* es experimentado por la vergüenza como una alienación comunitaria. Sartre da cuenta de que su teoría de la mirada sólo contempla el caso en el que estoy sola frente a un otro que está también solo, y que la descripción de la mirada no ha tenido en cuenta que mi relación con el otro se da sobre el trasfondo de mi relación y de la relación del otro con todos los otros. La aparición de un tercero, dentro del esquema de la mirada, abre la puerta a una multiplicidad de experiencias posibles que Sartre expone de modo exhaustivo y de las cuales sólo tomaremos la del *nosotros-objeto*.

Partimos de la situación en la cual soy mirada por un otro. ¿Qué sucede ante la aparición de un tercero que nos abarca a mí y al otro con su mirada? De acuerdo con Sartre, tanto el otro como yo nos volvemos objetos en medio del mundo del tercero a partir de una modificación global de la situación en la que estamos. Ahora

nuestras posibilidades son alienadas de modo igual por la libertad del tercero:

Esto significa que experimento de pronto la existencia, en el mundo del Tercero, de una situación-forma objetiva en que el Otro y yo figuramos a título de estructuras *equivalentes y solidarias*. El conflicto, en esta situación objetiva, no surge del libre surgimiento de nuestras trascendencias, sino que es comprobado y trascendido por el Tercero como un hecho dado que nos define y nos retiene juntos a mí y al Otro. La posibilidad que tiene el Otro de golpearme y la que tengo yo de defenderme, lejos de ser mutuamente excluyentes, se completan y entrañan, se implican una a la otra para el Tercero a título de mortiposibilidades, y es precisamente lo que experimento a título no-tético; lo experimento, no lo conozco. Así, lo que experimento es un ser-afuera, en que estoy organizado con el Otro en un todo indisoluble y objetivo, un todo en que *no me distingo ya* originariamente del Otro, sino que, solidariamente con éste, concurro a constituir (Sartre, 2005: 568-569).

Lo que asumo es una comunidad de equivalencia: me asumo comprometida afuera en el otro y al otro comprometido afuera en mí. La experiencia del nosotros-objeto es el reconocimiento de mi responsabilidad en tanto que incluye la responsabilidad del Otro. Ahora bien, este reconocimiento del nosotros-objeto no se limita a una experiencia en particular, el nosotros-objeto tiene una significación que trasciende la particular situación dada y engloba mi pertenencia como objeto en la totalidad humana captada igualmente como objeto. Al experimentarme como constituyendo un nosotros con todos los otros, me experimento enviscada entre una infinidad de existencias extrañas, radicalmente alienada y sin posibilidad de apelación. El correlato de esta experiencia es un Tercero que en principio es abstracto, pero puede ocuparlo cualquiera de acuerdo con la situación:

Basta que la totalidad-destotalizada “humanidad” exista, para que una pluralidad cualquiera de individuos se experimente, como un *nos<otros>* con respecto a la totalidad o a una parte del resto de los hombres, sean estos presentes “en carne y hueso” o sean reales pero ausentes. Así, siempre puedo

captarme, en presencia o en ausencia de terceros, como pura ipseidad o como integrado en un nos<otros>" (Sartre, 2005: 571)[64].

Uno de los ejemplos que da Sartre es el de "conciencia de clase" la cual remite a la asunción de un nos particular: si en una sociedad las clases se encuentran divididas en opresoras y oprimidas, la situación de la clase opresora ofrece a la clase oprimida la imagen de un tercero perpetuo que aliena sus posibilidades. El amo, en la figura que adquiera (burgués, capitalista, señor feudal) aparece como tercero, como aquel que está por fuera de la comunidad oprimida y "para quien" esta comunidad existe: son ellos quienes la hacen nacer con su mirada. Lo que le interesa remarcar a Sartre es que, en cualquier caso, este experimentar del nosotros-objeto es una modalidad más compleja, un caso particular, del ser-para-otro que ya hubo descrito previamente. Por lo tanto, la experiencia de un nosotros-objeto está fundada previamente en la experiencia de nuestro ser-para-otro y refiere a una alienación radical en común.

¿Qué sucede en la experiencia del nosotros-sujeto, que se correspondería con el ser-mirantes? Como adelanté al comienzo del apartado, la experiencia del nosotros-sujeto no procede de una experiencia de una unificación de la trascendencia de los para-síes sino que esa experiencia está motivada por una doble aprehensión objetivadora: el objeto trascendido en común (por ejemplo, un espectáculo) y los otros cuerpos que rodean al mío (mis co-espectadores). La conclusión que extrae Sartre es que, a diferencia del nosotros-objeto, el nosotros-subjetivo es una experiencia de orden psicológica y no ontológica:

Así, mientras que en la experiencia del ser-para-otro el surgimiento de una dimensión de ser concreta y real es la condición del experimentar mismo, la experiencia del nosotros-sujeto es un puro acaecimiento psicológico y subjetivo en una conciencia singular, que corresponde a una modificación íntima de la estructura de esa conciencia, pero que no aparece sobre el fundamento de una relación ontológica concreta con los otros y no realiza ningún <*Mitsein*> (Sartre, 2005: 578-579).

La experiencia del nosotros subjetivo permanece individual y no hay ningún tipo de aprehensión real de las otras subjetividades dentro de un proyecto en común: las subjetividades permanecen radicalmente separadas.

Podemos notar que, mientras que Sartre buscaba, a partir de su método fenomenológico existencial, describir la experiencia del otro en su dignidad subjetiva, su misma teoría obtura esa posibilidad para la experiencia de múltiples otros sujetos. Efectivamente es posible experimentar mi nexo de ser con otros, pero en tanto somos objetos para un otro; mientras tanto, no es posible experimentar ningún tipo de nexo de ser con otros en tanto sujetos. Llegamos a una incongruencia entre la verificación de la alteridad y de la intersubjetividad dentro del análisis sartriano: Sartre ha evitado la vía cognoscitiva mostrando mi nexo de ser con el otro y su reconocimiento como un prójimo-sujeto, pero para el caso del nosotros-sujeto, sólo me es dado de modo cognoscitivo, volviéndolo meramente probable, de acuerdo con las exigencias epistemológicas de la fenomenología sartriana.

Por lo tanto, si bien Sartre parece haber logrado mostrar que el otro es necesario en la constitución de mi subjetividad, puesto que sin la mirada del otro jamás podría ser en sentido estricto un para-sí humano, el análisis queda atado a una relación de uno a uno por no poder dar cuenta, de modo certero, de la existencia de un nosotros-sujeto. En este contexto, resulta factible sostener que el problema fundamental de Sartre sea haber entendido la relación con el otro estrictamente en términos de conflicto. Incluso en la descripción del nosotros-objeto, la relación fundamental es la del conflicto y es por ello por lo que Sartre puede sostener consistentemente que la experiencia del nosotros-objeto es del orden del ser y no del conocimiento, aun cuando esté fundada en la estructura del para-otro y no sea en sí misma una estructura originaria del para-sí. Por su parte, en el nosotros-sujeto se da otro tipo de relación, que tiene que ver con el lazo comunitario y no necesariamente con el conflicto. Allí, Sartre encuentra el límite a su teoría de la alteridad, no abriendo el espacio a la posibilidad de una intersubjetividad o comunidad de para-síes. Y allí también se

refuerza la sospecha de que hay un reducto de subjetividad solitaria en el que la evidencia de la alteridad no logra penetrar.

En una entrevista realizada por John Gerassi en enero de 1971, Sartre admite explícitamente no haber podido elaborar a lo largo de su trayectoria intelectual una ética existencialista (Cfr. Gerassi, 2012: 98). Quizás sea justamente porque ha concebido a la moral como una empresa “individual, subjetiva e histórica” (Sartre, 1983: 14) y no como un proyecto en común del conjunto de los para-síes. Pero éste no será el tema de futuros análisis en esta tesis, sino que ahora retomo la problemática de la subjetividad y el método para poder trazar algunas conclusiones que decantan de estos cinco capítulos.

[55] Hacia el final del capítulo, en el parágrafo 25, me encargo de justificar argumentativamente por qué hablo de “teoría de la alteridad” y no de “teoría de la intersubjetividad” en el caso de Sartre.

[56] Me apoyo en las palabras de Pablo Alves para dar cuenta de esto: “La teoría de la constitución de objetos de todo tipo, que había sido hasta ahí desenvuelta, tenía como límite el caso en que el objeto constituido era otro sujeto, o sea, no un puro polo sintético de unidad de la multiplicidad de mis experiencias, sino un centro autónomo de organización de otra vida de conciencia. En una palabra, el punto paradójico era, aquí, que el objeto constituido era, él mismo, un sujeto, para el cual el sujeto constituyente se convertía en un objeto en el mismo movimiento que lo constituía. Para esta reversibilidad, la fenomenología de la constitución objetual desenvuelta hasta la cuarta meditación no tenía aún instrumentos analíticos a su disposición. Sino que, más importante todavía, esta capa superior de la constitución alteraba en retrospectiva los propios resultados antes alcanzados, pues ella debería mostrar cómo la constitución de la objetividad en general era ya una realización no de un ego solitario (el único, en el estadio de desenvolvimiento de la fenomenología trascendental hasta entonces alcanzado), sino de una comunidad intersubjetiva, para la cual la capa del ser-objetivo se constituía sobre la forma de un mundo común [*Gemeinwelt*] accesible para cualquiera [*für jedermann zugänglich*]”. (Alves, 2012: 15)

[57] Julia V. Iribarne sostiene que podemos encontrar dos enfoques presentes en el análisis de la quinta Meditación cartesiana para tener en cuenta: 1) El enfoque estático de la constitución del *alter ego*, a partir del cual se especifican las operaciones que legitiman la posición del *alter ego* a partir del *eidos* del ego. 2) El enfoque genético de la constitución del *alter ego*, a partir del cual, en primer lugar, se constituye el *alter ego* mundial o concreto que, junto al ego trascendental propio, constituyen un mundo en común; y, en segundo lugar, se constituye la persona en un mundo social. Recalco, para el ulterior desarrollo de este capítulo, que estos dos enfoques se encuentran, según Iribarne, dentro del estrato reflexivo del análisis de la intersubjetividad (Cfr. Iribarne, 1991).

[58] Esta esfera de la primordialidad comprende: mi cuerpo propio [*Leib*] como órgano de

mi movimiento y centro de orientación; una naturaleza primordial compuesta por cuerpos materiales que se constituyen por mediación de los movimientos de mi cuerpo propio y que capto en persona [*leibhaftig*]; el ámbito de mis cinestesias en tanto horizonte de todo a lo cual puedo acceder mediante el movimiento de mi cuerpo propio; mi yo-psicofísico o yo-mundano como auto-objetivación de mi yo trascendental; todo producto que refiera exclusivamente a mi obrar sin concurso de otros sujetos.

[59] En la conferencia “Conciencia de sí y conocimiento de sí”, Sartre sostiene que “Husserl, por su parte, considera al otro como un conjunto de significaciones, y podríamos decir de categorías, que constituyen el mundo con nuestras categorías subjetivas. [...] Esta concepción lleva a Husserl a declarar que el otro yo ya no es más probable, pero tampoco lo es menos que mi ‘ego’ empírico, está constituido él mismo por una conciencia trascendental. A mi parecer, el problema está mal planteado, porque nadie niega que la personalidad del otro no sea más segura que mi propia personalidad. Yo no sé muy bien quién soy, lo que valgo, lo que hago, ni lo que son ustedes, lo que valen, lo que hacen. Pero cuando yo pienso que existen, cuando tengo un contacto directo con ustedes, es irrefutable que no se trata de ningún modo de su personalidad empírica, sino de un sujeto a título de sujeto trascendental”. (Sartre, 2016: 353-354)

[60] Siguiendo a Paula Díaz Romero, concuerdo en que una lectura dualista de Sartre, en donde el cuerpo queda anclado en la región del en-sí y la conciencia en la región del para-sí, es insostenible: “El cuerpo es conciencia y la conciencia es tal por su corporeidad. No se puede identificar tan rápidamente el cuerpo con en-sí y la conciencia con para-sí; el cuerpo con lo natural y la conciencia con lo propiamente humano. Previamente hay que atender a la complejidad de la relación, pues, el mismo Sartre nos advierte de esta posible confusión diciendo que el cuerpo no es un en-sí en la conciencia, pues eso lo fijaría todo, lo determinaría todo. El cuerpo es, más bien, la facticidad, el hecho de que la conciencia sea tal, i.e., exista” (Díaz Romero, 2012: 49).

[61] Es posible pensar que esta lectura sartriana de la empatía husseriana no se sostiene si tenemos en cuenta una lectura que ponga el acento de la aprehensión del cuerpo del otro en su carácter expresivo en vez de en su carácter de “cosa física”. Y, por otro lado, se puede sostener que no constituye una buena lectura de la teoría husseriana considerar que existen dos momentos distintos en el análisis empático (la percepción del cuerpo y la posterior inferencia de un ego trascendental). Siguiendo a Roberto Walton, es posible precisar que “la empatía no es una experiencia que pueda producirse por sí sola, es decir, sin la percepción del cuerpo físico, y tampoco es un agregado externo que se adosa a la experiencia del cuerpo físico a fin de orientarse a un segundo objeto. Por eso Husserl afirma que el entrelazamiento o fusión entre la percepción y la presentación es tal que el cuerpo extraño y el yo que lo gobierna ‘se dan en el modo de una experiencia unitaria trascendente’ y nos encontramos ante la ‘comunidad funcional de una percepción’” (Walton, 2001-2002: 415). De hecho, Husserl en las *Cartesianische Meditationen* enfatiza expresamente que la apercepción analogizante que funciona en la empatía no es de ninguna manera un razonamiento por analogía, de modo que niega expresamente que se trate de una “inferencia”.

[62] Recordemos, no obstante, que en la descripción de la situación de espionaje decía que un yo venía a habitar la conciencia no téctica.

[63] De hecho, la relación con el próximo leída tanto desde la mirada como desde las relaciones concretas con el próximo es una relación de conflicto. Sartre reconoce este

punto y se adentra en el pensamiento de una posible relación de comunidad analizando las categorías de nosotros-sujeto y nosotros-objeto.

[64] Repongo el “nosotros-objeto” en la cita tomada de la traducción de Juan Valmar, en tanto él utiliza nos-objeto y no considero que exista razón para diferenciarlo del nosotros-sujeto en términos de vocabulario, en tanto Sartre utiliza *nous-objet* y *nous-sujet* respectivamente, sin ningún tipo de distinción en el “nous”.

Conclusiones

En los *Cahiers pour une morale* Sartre sostiene que la reflexión pura es la condición de la conversión existencial, y que a partir de la misma se debe generar una transformación en la relación del para-sí con su cuerpo, con el mundo, con el otro y consigo mismo. Esto es: el para-sí debe lograr “reivindicar la contingencia, el desvelamiento del en-sí, la subjetividad como no egológica y al Otro como un prójimo-sujeto” (Sartre, 1983, 19). La conversión redonda en un reconocimiento auténtico de todas estas instancias. Y dicho reconocimiento no se puede efectuar de otro modo que a partir de la actualización de una reflexión pura que tome a la conciencia no como objeto sino como quasi-objeto, que sea capaz de entrever lo que tiene de subjetivo, allende la actitud de mala fe mundana en la que vive inmerso el existente humano en su vida cotidiana:

En la medida en que la reflexión impura es, de acuerdo con Sartre, la “actitud natural” de la subjetividad, se comprende que la reflexión pura corresponde a un esfuerzo antinatural para separarse de esta falsa psicología no fenomenológica que asimila la reflexión a la percepción interna, y que reduce la conciencia a un objeto para enmascarar la espontaneidad de la conciencia (Cabestan, 2003: 202).

A partir de la reflexión pura y el reconocimiento subjetivo que comporta, el existente humano lograría “tocar y ver” lo que él mismo es, abriendo la posibilidad para la revocación del proyecto basado en la mala fe y su conversión en un proyecto basado en la autenticidad (Cfr. Sartre, 2005, 774). Lo que la reflexión pura, en última instancia, revela al existente humano es su nada-de-ser. La estructura originaria del existente humano se reduce a una nada que no puede dar el salto a la existencia como ser-en-el-mundo sin el ser que le confiere el prójimo. Esta revelación abre al existente humano la posibilidad de la conversión existencial, es decir, abre la posibilidad de una existencia auténtica y abre el espacio de

creación de valores bajo las coordenadas de una ética de la responsabilidad existencialista.

En esta sección final de la tesis presento las conclusiones de mi investigación, a través de la recapitulación del problema del sujeto y del acceso metodológico a la esfera originaria de la existencia. Para ello, en primer lugar, realizo un resumen de lo visto a lo largo de la tesis en torno a la noción de subjetividad. En segundo lugar, expongo plenamente el método ontofenomenológico existencial sartriano de acuerdo con la exégesis problemática de la obra de Jean-Paul Sartre que presenté a lo largo de toda la tesis. Finalmente, retomo la noción de reflexión pura para mostrar que, contrario a lo que algunos intérpretes han sugerido, no debemos tomarla como una reflexión cogitativa, sino más bien como un estadio existencial del método fenomenológico sartriano que se relaciona, a la vez, con la experiencia de templos anímicos y con la posibilidad de reconocimiento propio y reconversión del proyecto fundamental del existente humano que otorga el psicoanálisis existencial. De este modo, cubriré los dos terrenos fundamentales en los cuales la tradición interpretativa de Sartre ha anclado el método: la reflexión pura y el psicoanálisis existencial, para mostrar que en verdad constituyen sólo el nivel existencial del método, el cual resulta incompleto si no tomamos en cuenta los otros dos niveles del método que son la reducción óntico-ontológica de las conductas del existente humano hacia las estructuras ontológicas que las hacen posibles, y la descripción reflexiva que permite la conceptualización del fenómeno de ser.

26. Recapitulación de la noción de subjetividad en la ontología fenomenológica existencial de Jean-Paul Sartre

En lo que respecta a la noción de subjetividad en la filosofía temprana de Jean-Paul Sartre, mi propósito en esta tesis fue mostrar que Sartre opera con una noción que denomino “subjetividad no egológica”. Esta noción no egológica de la subjetividad, según he argumentado a lo largo de estas páginas, plantea, en primer lugar, una des-solidarización de con la noción

de psique o ego. Esto es, podemos sostener que, en la filosofía temprana de Sartre, la subjetividad no es sinónimo de “yo”. En segundo lugar, me he dedicado puntualmente a demostrar que esta noción de subjetividad no egológica es compleja, esto es, que está constituida por distintos niveles: un nivel cogitativo, en cuyo centro se encuentra la noción de autoconciencia prerreflexiva o conciencia (de) sí, un nivel ontológico, signado por la estructura de la falta y el deseo de ser, y expresado en el proyecto fundamental, y un nivel existencial, en donde se evidencia la estructura mundana del existente humano como libertad en situación. Finalmente, he establecido que, si bien esta subjetividad no egológica es fundante en la ontología sartriana, no obstante, para poder hablar de un existente humano, es necesario apelar también a la dimensión egológica de la subjetividad y, con ella, a la alteridad. En lo que sigue, presento un breve resumen de las conclusiones a las que he llegado.

En la producción filosófica previa a *L'Être et le Néant*, pudimos constatar un desarrollo constante de los distintos niveles de la subjetividad no egológica, aún cuando Sartre opera con una concepción trascendental de la conciencia. En el artículo “Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L'intentionnalité” pudimos ver cómo Sartre retoma esta importante noción husserliana y la presenta ya filtrada por su propia comprensión de la conciencia y la subjetividad. La intencionalidad, en la fenomenología sartriana, pasa de ser la propiedad fundamental de la conciencia a ser la definición de la conciencia en sí misma: la conciencia es intencionalidad, es puro acto, no alberga vivencias no intencionales. Esta idea prefigura la idea de conciencia como un “absoluto no sustancial”. En este artículo temprano ya se encuentran tematizadas también dos nociones fundamentales que, como hemos visto, luego aparecen con toda su fuerza en *L'Être et le Néant*: la trascendencia y la nihilización.

En *La transcendance de l'Ego*, si bien Sartre sigue concibiendo a la conciencia como trascendental, su rechazo de la noción de subjetividad como sinónimo de egología ya es explícito. El ensayo

presenta, justamente, una descripción de la conciencia que demuestra que el ego es un objeto dado a la conciencia, que se constituye a través de actos reflexivos, de modo que sin reflexión, no hay constitución del ego. El ego sólo aparece ante la conciencia cuando ella reflexiona sobre sí misma. La naturaleza más originaria de la conciencia, como hemos visto, es la prerreflexividad, por lo tanto la conciencia no es originariamente ni reflexiva ni egológica. El ego, de acuerdo con la descripción que Sartre emprende en *La transcendance de l'Ego*, es trascendente a la conciencia y no trascendental: no existe ninguna evidencia del ego trascendental como sujeto de la experiencia. Los actos intencionales de la conciencia, en tanto son prerreflexivos, no tienen en sí mismos ni una estructura egológica ni una referencia al ego ni necesidad de su postulación para dar cuenta de su existencia.

En *L'Être et le Néant*, Sartre ya no comprende más a la existencia humana como una conciencia trascendental, tal y como lo hacía en *La transcendance de l'Ego*, sino como un ser-para-sí, o mejor aún, como un ser-en-el-mundo. En una de sus primeras páginas, Sartre sostiene categóricamente que "lo que puede llamarse propiamente subjetividad es la conciencia (de) conciencia" (Sartre, 2005: 31), por lo que no es posible decir que Sartre opera dentro de una ontología a-subjetiva. Por el contrario, la ontología sartriana es una ontología del sujeto, pero en donde sujeto no es sinónimo de ego. La subjetividad sartriana, como he argumentado a lo largo de toda esta tesis, tiene un dominio originario que es no egológico y un dominio derivado que es egológico. El dominio no egológico de la subjetividad sartriana comprende todo el campo de la prerreflexividad, esto es, del ser-para-sí como *cogito* prerreflexivo, cuerpo para-sí y temporalidad originaria. La subjetividad prerreflexiva, de acuerdo con la interpretación que he presentado, se expresa y puede ser analizada en tres niveles: el gnoseológico, el ontológico y el existencial.

En el nivel gnoseológico o cogitativo, esta subjetividad no egológica o prerreflexiva se expresa como autoconciencia prerreflexiva. Para que haya una experiencia fenoménica, en la

ontología sartriana, es necesario que exista una conciencia (de) conciencia de algo. La intencionalidad se estructura, a la vez, como conciencia de objeto trascendente y como conciencia (de) sí. La autoconciencia prerreflexiva remite a esta conciencia (de) sí y su especificidad es la de permitir que la experiencia intencional pueda ser aprehendida como propia. En tanto se trata de un acto que no es posicional, la autoconciencia prerreflexiva garantiza una cierta “miidad” de la experiencia que no precisa la referencia al yo, sino que lo fundamenta. Sartre denomina a esta estructura ontológica de la conciencia como presencia a sí. Esta estructura implica que el ser del para-sí, al contrario del ser-en-sí, no se caracteriza por la identidad. Con lo cual, si bien la autoconciencia prerreflexiva nos garantizaba la “miidad” de la experiencia, ello no significa que detente la propiedad de la identidad, justamente porque tiene la estructura de la conciencia (de) sí. El para-sí no posee el atributo de la identidad, el para sí no es sustancial.

En el nivel ontológico, vimos que esta subjetividad no egológica se expresa como proyecto fundamental. La realidad humana es, a la vez, falta de ser y deseo de ser, justamente porque no es identidad sino diferencia, porque en su seno alberga a la nada. El deseo de ser de la existencia humana busca, en su trascenderse al mundo, ser idéntica consigo misma, esto es, totalizarse en un en-sí-para-sí a partir de la posibilidad de identidad que pone como valor. Este deseo de ser, al estar arrojado en el mundo, se articula como manera de ser. Esta manera de ser se expresa en el proyecto fundamental, el cual constituye la persona, en tanto a partir de la configuración prerreflexiva de este proyecto de existencia es que las acciones empíricas del existente humano van a tomar su sentido. Este proyecto es una elección existencial individual e individuante del existente humano, y no posee estructura egológica, sino que es simplemente existencia.

Ahora bien, como hemos visto, a pesar de no poder detentar el atributo de la identidad, el para-sí tiene conciencia de la identidad que busca, puesto que la desea. El para-sí es consciente prerreflexivamente de la identidad que falla ser. El par reflejo-reflejante nos garantizaba la donación de una experiencia que

poseía el carácter de la “miidad”, pero no el de la identidad. Ontológicamente, este carácter individuante era expresado por el proyecto fundamental. ¿Pero en qué estructura se encuentra garantizada la unidad de esa experiencia que la autoconciencia prerreflexiva y el proyecto fundamental expresan? La estructura que posibilita la comprensión de la unidad de la conciencia es la del circuito de la ipseidad: en esta estructura del para-sí el posible de la identidad se hace presente, como ausencia, en el trascenderse de la conciencia al mundo. Por lo tanto, si bien el para-sí no es idéntico, tiene a la identidad presente bajo el modo de la ausencia.

El último nivel de expresión de la subjetividad no egológica es el existencial, en tanto el para-sí es un ser-en-el-mundo o, en otros términos, una libertad en situación. El existente humano es libre en tanto debe elegirse constantemente. Esta libertad es en situación, en tanto se encuentra coercionada por la facticidad y la contingencia: la realidad humana no es libre de ser o no ser libre y no puede decidir sobre si existe o no existe. Su existencia es gratuita y está condenada a la libertad. Sin embargo, el existente humano enmascara constantemente su libertad y responsabilidad concomitante. Aquí es donde entra en juego la subjetividad egológica.

El dominio de la subjetividad egológica está constituido por la reflexividad. Como hemos visto, la subjetividad se divide en tres niveles de autoaprehensión: la prerreflexividad, la reflexividad pura y la reflexividad cómplice. Mientras que la prerreflexividad constituye todo el campo de la subjetividad no egológica, la reflexividad es la dimensión de la egología. En términos de temporalidad, no estamos hablando ya de la historicidad originaria, sino de una duración psíquica en la que los hechos mentales constituidos por la reflexión se suceden los unos a los otros. El ego, para Sartre, es la unidad trascendente de los estados, las acciones y las cualidades que, a la vez, son las unidades ideales trascendentales de las vivencias de la conciencia. A través de la reflexión, el existente humano se constituye como una sustancia que perdura idéntica en el tiempo, falseando de este modo su naturaleza vacua. El existente humano se mueve cotidianamente

como si fuera un yo sustancial. La actitud natural de la existencia humana es una actitud de mala fe que la reflexión constituye a través de la objetivación de aquello que, por principio, no puede darse como objetivo: la subjetividad.

Ahora bien, como hemos visto, es necesario que exista un prójimo para que el existente humano sea capaz de volverse reflexivamente sobre sí mismo. La posibilidad de la reflexión se encuentra condicionada a la mirada de otro. El ser-para-sí se revela como no pudiendo ser de otro modo que como ser-para-sí-para-otro. Es la mirada del otro la que me confiere una estructura egológica que me hace ser un algo sustancial, no para mí, sino para ese otro. Sin embargo, hemos visto que no es del todo claro si en la ontología sartriana la constitución de la subjetividad a partir del reconocimiento del prójimo se limita sólo a su dimensión egológico-reflexiva o también a la dimensión no egológica y prerreflexiva. Y tampoco tenemos en claro, todavía, cuál es el lugar de la reflexión pura en este esquema de la subjetividad. Es por ello que necesitamos, ahora, avanzar sobre el método para, finalmente, adentrarnos en el dominio del psicoanálisis existencial y la perspectiva moral de la ontología sartriana.

27. El método ontofenomenológico-existencial

De acuerdo con la interpretación que he argumentado a lo largo de esta tesis, el método sartriano se puede dilucidar a partir del análisis de la noción de subjetividad. De hecho, y tal como he desarrollado en profundidad hacia el final del segundo capítulo, Sartre considera que la filosofía es una empresa netamente subjetiva y que el *cogito* es, en efecto, la piedra de toque de toda filosofía posible en tanto es la garantía de la apodicticidad de las verdades recogidas en el análisis. Por lo tanto, ahora que tenemos la noción de subjetividad plenamente desplegada, es el momento de repasar lo que hemos visto en torno a los problemas metodológicos y epistemológicos que surgían de su obra temprana y sistematizar el que denomino “método ontofenomenológico existencial” relevando, asimismo, el problema de la certeza. Pero,

antes que nada, es preciso que realice un breve recorrido por algunas de las lecturas más corrientes de la bibliografía especializada sobre el método temprano de Sartre.

Dos nociones centrales ocupan el espacio de tematización de la metodología ontofenomenológica sartriana en la bibliografía especializada: reflexión pura y psicoanálisis existencial. Estas dos nociones tienden a aparecer de modo recurrente como la clave del método de análisis ontofenomenológico de Sartre. Los trabajos de Catalano (1985), Maristany (1987) y Cabestan (2015), por ejemplo, son casos paradigmáticos de la concepción del método ontofenomenológico sartriano como aquel de una reflexión purificante. Los trabajos de Álvarez González (2008), Edie (1964) y Dreyfus y Wrathall (2006), por el contrario, son casos paradigmáticos de la concepción del método ontofenomenológico sartriano como aquel del psicoanálisis existencial. Si bien coincido en que ambas nociones son centrales a la hora de comprender cuál es la metodología fenomenológica que presenta Sartre en su obra fundamental, creo que el método sartriano no puede asimilarse linealmente a ninguna de ellas.

Miguens, Preyer, y Bravo Morando (2016) sostienen que el método utilizado por Sartre en *L'Être et le Néant* es el método progresivo-regresivo que tematiza, años después, en *Critique de la raison dialectique* publicada en 1960. Sin embargo, no hay buenas razones para sostener que se trata del mismo método, especialmente si comparamos la obra de ontología fenomenológica con el libro de Simone de Beauvoir de 1949, *Le deuxième sexe*, en donde explícitamente se hace uso (previamente a su tematización por Sartre en 1960) de esta metodología para estudiar un hecho social, mas no para construir una ontología. El método progresivo-regresivo constituye un método dialéctico y heurístico según el cual la correcta investigación de un hecho social se logra por la recuperación de los sucesos pasados que le dieron origen y la proyección de las posibilidades futuras que aquél abre (Cfr. Abellón, 2014).

Mouillie (2000), en una vía más acertada, describe tres momentos del análisis sartriano: un momento eidético (análisis de la esencia de los actos de la conciencia); un momento ontológico (análisis de los modos de ser de las estructuras de la fenomenalidad); y un momento existencial (comprensión de la totalidad indiosincrática de la persona singular). La interpretación de Mouillie se encuentra mucho más cercana a la propuesta que he desarrollado a lo largo de esta tesis y que, ahora, es momento de recuperar y sistematizar de modo compacto y a modo de conclusión.

De acuerdo con mi interpretación, el método filosófico sartriano en su obra temprana se puede denominar método de ontofenomenología existencial. Este término reúne, a mi entender, tanto las características de la subjetividad como de los modos de acceso a ella. No es posible que el método fenomenológico sartriano sea sólamente el de la reflexión, porque no logra dar cuenta de la complejidad de sus análisis. Por un lado, ya he dicho y argumentado que la reflexión pura no es la reflexión fenomenológica desplegada a lo largo de su obra, lo que no significa que Sartre no utilice la reflexión natural como instrumento de análisis fenomenológico. De hecho, como hemos visto, lo hace, aun cuando le haya realizado a la reflexión una serie de críticas demoledoras.

El problema de los derechos epistémicos de la reflexión es uno de los temas centrales en su obra justamente porque, como hemos resumido en el parágrafo anterior, al estudiar la naturaleza del ego, Sartre descubre que él se encuentra condicionado a la existencia de la reflexión. La reflexión, por su esencia misma, pone a la conciencia como un objeto, falseando, justamente, su condición subjetiva. Por ende, la conciencia reflejada se percibe como un ego, aún cuando la conciencia prerreflexiva no sea egológica. El problema metodológico que se desprende de este descubrimiento es que, entonces, la reflexión otorga a la mirada filosófica una conciencia alterada. Sin embargo, Sartre sigue recurriendo a la reflexión para poder realizar su descripción del *cogito* prerreflexivo.

Esta valoración ambivalente de la reflexión nos enfrenta a una tensión que resulta irresoluble si no recurrimos a un refinamiento de su propuesta metodológica.

Pero debo detenerme antes en el problema del lugar de la reflexión pura en el esquema metodológico. Si bien, recordamos, esta noción aparecía justamente como el salvoconducto necesario del problema de los derechos epistémicos de la reflexión, en tanto la reflexión objetivante (cómplice) no puede ofrecernos garantía de apodicticidad, podemos pensar que existe otro tipo de reflexión, una reflexión pura, que nos entrega la conciencia en su apodicticidad. También era la clave del problema ontológico de la imposibilidad de la identidad del para-sí consigo mismo, en tanto constituía la posibilidad de una aprehensión no objetivante de sí. Sin embargo, ni en *La transcendence de l'Ego* ni en *L'Être et le Néant* la tematización de este tipo de reflexión resulta satisfactoria, tal como me he dedicado a mostrar.

La reflexión pura no es un acto de la voluntad, lo cual la convierte en un recurso inútil para utilizar como herramienta filosófica. La reflexión pura es un modo de autoaprehensión de la conciencia no distorsionante, en la cual la conciencia capta una cierta autenticidad por detrás de la actitud cotidiana de mala fe. Esta reflexión es idiosincrática de la existencia humana y no un método en sí mismo, en tanto es un acaecimiento involuntario existencial. Este acaecimiento puro de nuestra conciencia nos pone en contacto con nuestra propia libertad, a la cual la experimentamos anímicamente a través del temple de la angustia. La reflexión pura representa lo que podríamos denominar una reducción fenomenológico-existencial no voluntaria que va desde la mala fe de la actitud natural hacia el campo fundante y originario de la existencia, esto es, la libertad. Esta libertad es aprehendida a través del temple de la angustia y no a través de un acto voluntario de la conciencia. Con lo cual, la reflexión pura, de acuerdo con mi interpretación, tiene que ser comprendida como el acaecimiento de la angustia que posibilita una reducción fenomenológico-existencial hacia el núcleo más originario de la

subjetividad. Tanto la angustia como la reflexión pura son descritas por Sartre como conciencia (de) libertad.

La angustia se encuentra tematizada por Sartre de modo extenso en aquel capítulo sobre la nada que he analizado en el tercer capítulo de esta tesis. Allí, Sartre comienza por preguntarse si acaso existe la conciencia de la libertad y responde: "El hombre toma conciencia de su libertad en la angustia, o, si se prefiere, la angustia es el modo de ser de la libertad como conciencia de ser, y en la angustia la libertad está en su ser cuestionándose a sí misma" (Sartre, 2005: 74). Si bien la nada no se puede describir, algo que ya hemos visto, ni captar mediante la reflexión fenomenológica, aquí vemos que en tanto la angustia es captación de la libertad, es captación de la nada que el existente humano tiene de ser. La angustia es aprehensión reflexiva pura del sí mismo y condición necesaria de toda interrogación, en tanto, como dice en la cita, en la angustia la libertad se cuestiona a sí misma. En ese cuestionarse, la angustia revela al existente humano que el sentido de su existencia es la nada misma, y que tiene de ser su propia nada porque no existe ninguna naturaleza fija que determine su existencia: "La angustia como manifestación de la libertad frente a sí misma significa que el hombre está siempre separado de su esencia por una nada" (Sartre, 2005: 81).

Mientras que la esencia humana es todo lo que la reflexión capta como "habiendo sido", la angustia es la captación del sí mismo en cuanto posibilidad. Más específicamente, la angustia constituye el reconocimiento de una posibilidad como *mi* posibilidad:

La angustia es, pues, la captación reflexiva de la libertad por ella misma, en este sentido es mediación, pues, aunque conciencia inmediata de sí, surge de la negación de los llamados del mundo, aparece desde que me desprendo del mundo en que me había comprometido, para aprehenderme a mí mismo como conciencia dotada de una comprensión pre-ontológica de su esencia y un sentido prejudicativo de sus posibles; se opone a la seriedad, que capta los valores a partir del mundo y que reside en la sustantificación tranquilizadora y cosista de los valores (Sartre, 2005: 87).

Ahora bien, aun cuando la libertad sea una estructura constante de la existencia humana, la angustia es en sí misma un evento extraño. La cotidianidad del existente humano es la del estar sumido en las cosas del mundo de la acción, en medio de deseos y elecciones empíricas, de valores que parecen fijados y responsabilidades que, con mala fe, eludimos:

Todas estas menudas expectativas pasivas de lo real, todos esos valores triviales y cotidianos cobran su sentido, a decir verdad, de un primer proyecto mío que es como mi elección de mí [mí] mismo en el mundo. Pero, precisamente, ese proyecto mío hacia una posibilidad primera, que hace que haya valores, llamados, expectaciones y, en general, un mundo, no se me aparece sino más allá del mundo, como el sentido y la significación abstractos y lógicos de mis empresas (Sartre, 2005: 86).

Como veremos más adelante, la reflexión pura es la que abre la posibilidad de conversión del proyecto fundamental. La reflexión pura, el acaecimiento de esa angustia existencial de la que habla Sartre, es tan extraña como sorprendente. No existen demasiadas precisiones en la obra sartriana como para poder dar cuenta de su surgimiento. Es por ello por lo que, insistimos, no podría ser entendida como una reflexión fenomenológica. No es en sí misma una herramienta de la que se pueda disponer.

Pero volvamos, entonces, al método. Si bien la reflexión fenomenológica es un instrumento que utiliza Sartre a lo largo de todo *L'Être et le Néant* para analizar las estructuras de la existencia, existe un paso previo que, justamente, revela estas estructuras en sí mismas para que puedan ser descritas. Este paso es el de la reducción óntico-ontológica, que consiste en la reconducción de las conductas concretas del existente humano a sus condiciones de posibilidad. A lo largo de toda la obra, Sartre toma un número de conductas humanas que resultan estratégicas para la revelación de sus estructuras existenciales: la interrogación, la destrucción, la mala fe, la mirada, la esclavitud, el masoquismo, el sadismo, el amor, el odio, entre otras. La descripción de estas conductas humanas lo conducen hacia sus condiciones de posibilidad, esto es,

a las estructuras ontológicas que las vuelven inteligibles. Estas estructuras son constitutivas del para-sí y del en-sí y las he recorrido en extenso a lo largo de esta tesis. Hemos sido testigos de cómo Sartre las describe con su mirada fenomenológico-reflexiva, que no es otra cosa que la reflexión natural motivada por los descubrimientos de la reflexión pura y despojada de su actitud cómplice de mala fe. Esta mirada fenomenológica no nos pone en contacto ni con el ser ni con la nada misma. La reflexión, como tantas veces se ha insistido, tiene limitaciones de hecho y de derecho. La mirada reflexiva objetivante no puede intuir de modo directo el ser transfenoménico ni puede otorgarnos un conocimiento apodíctico.

Si recordamos lo visto en la “Introducción”, Sartre ya en sus primeras páginas sostiene que el acceso al ser transfenoménico sólo se puede dar a través de ciertas experiencias anímicas, de ciertos templos aperientes. Si bien Sartre nombra a la angustia, la náusea y el tedio, los últimos dos no se encuentran plenamente tematizados en *L'Être et le Néant*, como sí aparece la angustia. El tedio no es retomado por Sartre en ningún momento de la obra, aunque la náusea brevemente sí, además de tener un lugar central en la famosa novela *La Nausée*. Por lo tanto, sugiero que tomemos a los templos de la angustia y la náusea como los dos templos fundamentales de acceso a las dos dimensiones del ser transfenoménico: el ser-para-sí y el ser-en-sí.

En la experiencia de la angustia, la que más nos interesa aquí, el existente humano aprehende su propia libertad, mientras que, en la náusea, aprehende la contingencia de su existencia, su anclaje material. En tanto la experiencia de la náusea es una experiencia que pone al existente en contacto con el ser, la experiencia de la angustia es, en sí misma, una experiencia de la nada. Si bien, como insiste Sartre, la nada sólo se deja ver al análisis reflexivo de modo indirecto, la experiencia que el existente humano tiene de ella a través de la angustia sí es un modo de intuición directo de ella, es una experiencia que reviste la virtud epistémica de la certeza. Y es por ello por lo que Sartre insiste en ligarla a la reflexión pura.

La reflexión pura, como hemos visto, no es ningún tipo de conocimiento, es una experiencia espontánea de nuestra libertad, es angustia ante la evidencia de que somos nada. A mi entender, el llamar a esta experiencia “reflexión pura” es una obtusa insistencia sartriana para permanecer dentro de los parámetros cogitativos que hereda tanto de Descartes como de Husserl. Debemos recordar que como no existe para Sartre ninguna experiencia que no sea conciencia, ni ninguna dimensión de pasividad en la conciencia, la experiencia de la angustia no puede ser otra cosa que conciencia (de) nada o conciencia (de) libertad. En tanto acto en el que la conciencia se aprehende a sí misma, entonces, se trata de un acto de tipo “reflexivo”, aún cuando no sea en sí mismo objetivante.

Ahora bien, la experiencia de la angustia, así como la experiencia de la náusea, se encuentran descritas en las obras literarias de Sartre, especialmente en *La Nausée* y *Les chemins de la liberté*. En mi opinión, es en estas obras en donde se encuentra el que constituye el primer paso del método fenomenológico y el que otorga el carácter fundante a sus ulteriores descripciones fenomenológicas. En estas obras se describe en acto la reducción fenomenológico-existencial que se experimenta a través del acaecimiento de un determinado temple como la angustia o la náusea. Uno de los pasajes más famosos de *La Nausée* es, precisamente, una descripción de la experiencia de la contingencia y la facticidad de la existencia, una experiencia de la díada originaria entre el ser y la nada que no puede ser puesta en concepto sino en imagen literaria:

Bueno, hace un rato estaba yo en el Jardín público. La raíz del castaño se hundía en la tierra exactamente debajo de mi banco. Yo ya no recordaba qué era una raíz. Las palabras se habían desvanecido, y con ellas la significación de las cosas, sus modos de empleo, las débiles marcas que los hombres han trazado en su superficie. Estaba sentado, un poco encorvado, baja la cabeza, solo frente a aquella masa negra y nudosa, enteramente bruta y que me daba miedo. Y entonces tuve esa iluminación.

Me cortó el aliento. Jamás había presentido, antes de estos últimos días, lo que quería decir “existir”. Era como los demás, como los que se pasean a la

orilla del mar con sus trajes de primavera. Decía como ellos: "el mar es verde", "aquel punto blanco, allá arriba, es una gaviota", pero no sabía que aquello existía, que la gaviota era una "gaviota-existente", de ordinario la existencia se oculta. Está ahí, alrededor de nosotros, en nosotros, ella es *nosotros*, no es posible decir dos palabras sin hablar de ella y, finalmente, queda intocada. Hay que convencerse de que cuando creía pensar en ella, no pensaba en nada, tenía la cabeza vacía o, más exactamente, una palabra en la cabeza, la palabra "ser". O pensaba... ¿cómo decirlo? Pensaba en la *pertenencia*, me decía que el mar pertenecía a la clase de los objetos verdes o que el verde formaba parte de las cualidades del mar. Aun mirando las cosas, estaba a cien leguas de pensar que existían: se me presentaban como un decorado. Las tomaba en mis manos, me servían como instrumentos, preveía sus resistencias. Pero todo esto pasaba en la superficie. Si me hubieran preguntado qué era la existencia, habría respondido de buena fe que no era nada, exactamente una forma vacía que se agrega a las cosas desde afuera, sin modificar su naturaleza. Y de golpe estaba allí, clara como el día: la existencia se descubrió de improviso. Había perdido su apariencia inofensiva de categoría abstracta; era la materia misma de las cosas, aquella raíz estaba amasada en existencia. O más bien la raíz, las verjas del jardín, el césped ralo, todo se había desvanecido; la diversidad de las cosas, su individualidad sólo eran una apariencia, un barniz. Ese barniz se había fundido, quedaban masas monstruosas y blandas, en desorden, desnudas, con una desnudez espantosa y obscena (Sartre, 2004: 193-195).

Así como Rousseau en *Les Rêveries du promeneur solitaire* experimentaba en la isla de Saint-Pierre esa nada de la existencia que es la subjetividad en su estado más puro, el Sartre representado por Roquentin experimentaba la subjetividad embarrada en la facticidad de la existencia. Y como no por nada a Sartre lo han llamado "el último de los modernos", considero que la búsqueda de ese contacto con la subjetividad pura se encuentra en su noción de reflexión pura. Si en la náusea experimentamos lo que nos ata al mundo, en la angustia, por el contrario, experimentamos lo que nos ubica por fuera de él.

Volviendo a nuestras cuestiones de método, resta hacernos la pregunta por la motivación de la ontología. Previamente, Sartre

sostuvo que la reflexión pura abría una aprehensión angustiante del sí mismo como “conciencia dotada de una comprensión preontológica de su esencia y un sentido prejudicativo de sus posibles” (Sartre, 2005: 87), con lo cual podemos interpretar que es precisamente la experiencia de la angustia la que abre la posibilidad de la ontología misma, entendiendo a la ontología como una explicitación de esa precomprensión del sentido de la existencia:

La apelación a la experiencia de la angustia le permite a Sartre resolver la cuestión de la motivación de la reducción. En efecto, con la angustia y la comprensión pre-ontológica de la existencia que ella permite, tenemos “motivo permanente” para efectuar la reducción fenomenológica. En otras palabras, en su carácter de disposición constante de la afectividad originaria a la cual habitualmente nos esforzamos por escapar, la angustia, como el tedio y la náusea, puede alcanzarnos en cualquier momento (Cabestan, 2003: 209).

Ahora bien, estas experiencias de la dimensión transfenoménica de la conciencia no se deja asir fácilmente en la síntesis del concepto porque no estamos tratando con intuiciones objetivantes. La mirada filosófica reflexiva del análisis ontológico, por lo tanto, describe el fenómeno de ser tomándolo como su objeto de estudio, y deja un resto que no logra una plena articulación categorial. Ese resto es la experiencia prerreflexiva del ser transfenoménico que reconocemos a través del temple de la angustia y de la náusea. Sartre ha demostrado que estas experiencias pueden ser expresadas mediante el registro literario, y es por ello por lo que este registro, aún cuando sea una obra filosófica, es tan frecuente en las páginas de *L'Être et le Néant*. Con lo cual, el primer paso del método sartriano es, en sentido estricto, un estrato que queda fuera de lo metodológico pero que, sin embargo, impregna todo su registro filosófico y lo fundamenta porque constituye su motivación en tanto:

La angustia sartriana no se limita a revelarme la nada que soy. Es a través de ella que yo tomo del mismo modo conciencia de mi propio poder constitutivo

(...) En la angustia se me revela que las múltiples significaciones constitutivas de mi situación se remiten propiamente a mi libertad (Cabestan, 2003: 224).

Es necesario experimentar la angustia, acceder a una comprensión existencial de mi libertad para poder describir y explicitar en una ontología las estructuras ontológicas fundamentales de la existencia, aún cuando esas experiencias no puedan ser plenamente traducidas en concepto filosófico. La intuición de la existencia de la que nos habla Sartre es una experiencia anímica, y esa experiencia anímica es el fundamento tanto del reconocimiento subjetivo como del filosofar.

Recordemos que la ontología sartriana estaba interesada en la posibilidad de describir la existencia humana y no su esencia. El existencialismo es, en efecto, una corriente filosófica antiesencialista. Y aún más, es posible sostener que, en la medida en que Sartre no está interesado ni en hacer metafísica ni en presentar una visión esencialista o totalizante de la existencia humana, su ontología no está asediada por la pretensión de universalidad y necesidad. Muy por el contrario, el existencialismo que caracteriza a la obra sartriana radica tanto a la existencia humana como a la filosofía en el plano de la contingencia o, al decir de Sartre, en el plano de la necesidad de hecho. La descripción sartriana de las estructuras de la existencia humana es la que es en tanto se da de ese modo a la conciencia. Pero constantemente nos enfrentamos al hecho de que la existencia podría ser de otro modo. Fiel a los principios de la propuesta existencialista, no existe en la ontología sartriana nada más certero que la propia experiencia vivida en primera persona. La ontología fenomenológica sartriana se erige sobre una experiencia de la existencia que se encuentra con numerosas limitaciones para poder ser expresada en conceptos filosóficos de manera adecuada, lo que revela, en última instancia, el hecho de que la filosofía, como empresa subjetiva, siempre es un fracaso, al igual que la existencia humana.

Ahora bien, la reflexión pura, como acaecimiento de la angustia que nos pone en contacto con la nada que anida en nuestro ser, y

que nos revela el fracaso constitutivo de la existencia humana, no sólo constituye el fundamento de la posibilidad del análisis filosófico de la ontología sartriana, sino que, además, es la experiencia existencial que abre a la posibilidad de reconversión del proyecto fundamental del existente humano. Esta función de la reflexión purificante no se puede comprender si no nos corremos de la ontología para adentrarnos en la constitución individual del existente. Para ello, me dedico, en el final de esta tesis, al psicoanálisis existencial.

28. La función del psicoanálisis existencial

La ontología fenomenológica desarrollada por Jean-Paul Sartre en *L'Être et le Néant* encuentra su culminación en el establecimiento de las directrices para el desarrollo del psicoanálisis existencial. Como ya he comentado, existen intérpretes que consideran que el psicoanálisis existencial es el método que Sartre desarrolla en *L'Être et le Néant*. Como ya he expuesto, considero que esto no es así, aún cuando sí tiene una función relevante. En esta sección final de mi tesis, ofrezco una reconstrucción del método distintivo del psicoanálisis existencial esbozado por Sartre, para mostrar su diferencia con el método ontofenomenológico existencial que he expuesto exhaustivamente hasta aquí, y para mostrar, también, cuál es su necesidad dentro del esquema. Asimismo, presento una reconstrucción de su finalidad, su campo de aplicación y un análisis interpretativo que busca dar cuenta de por qué la ontología fenomenológica que desarrolla Sartre debe culminar en las directrices de una propuesta psicoanalítica complementaria.

Insisto en el carácter de complementariedad, porque el psicoanálisis existencial no forma parte de la propuesta metodológica y epistemológica de la filosofía sartriana, aunque, como veremos, se encuentra relacionado con la posibilidad de la conversión existencial. Lo que busco probar es que la meta del psicoanálisis existencial debe ser el acaecimiento de la reflexión pura, la cual, como hemos visto a lo largo de esta tesis, constituye la base fundamental del método sartriano, en tanto es en sí misma

una experiencia de angustia, y también constituye el acontecimiento que funda la posibilidad del reconocimiento del proyecto fundamental del existente humano y su conversión existencial. Considero que, si nos atenemos a esta hipótesis, se resolverían satisfactoriamente dos interrogantes que persisten en la obra sartriana: la necesidad del psicoanálisis existencial dentro del desarrollo de la ontología fenomenológica y un contexto posible de acaecimiento de la reflexión purificante, ese misterio latente. Asimismo, se le daría un espacio tangencial al psicoanálisis existencial en la consideración del método, para poder conciliar interpretaciones diversas.

Si volvemos hacia lo que expuse en el cuarto capítulo en relación con la temática del deseo, recordaremos que, en la teoría sartriana, el deseo ostenta una estructura trinitaria. En un primer nivel, tenemos el deseo generalizado de ser, el cual siempre se expresa como deseo de ser de tal o cual manera frente a sí mismo, los otros y el mundo. Ello es lo que Sartre denomina “elección fundamental”, “proyecto fundamental” o, simplemente, “persona”. Sin embargo, quedó establecido que dicho proyecto fundamental no es conocido sino a través de los múltiples deseos concretos y conductas del existente humano. Esto nos indica, sin más, que el existente humano, lejos de ser transparente para sí mismo, tiene que lidiar indefectiblemente con la opacidad. A la base de esta idea se encuentra una concepción compleja de la subjetividad que fue la que intenté, con menor o mayor éxito, exponer a lo largo de esta tesis.

Como he intentado argumentar, Sartre opera en gran parte de su obra, esto es, en todo su análisis de la existencia prerreflexiva, con una concepción no egológica de la subjetividad. Esto se traduce en un par de oposiciones que, según entiendo, se sostienen a lo largo de la ontología sartriana con claridad meridiana: conciencia no es equivalente a ego, subjetividad no es sinónimo de personalidad. Volviendo sobre lo trabajado, que la subjetividad no sea egológica permite a Sartre sostener la imposibilidad ontológica de la identidad del sujeto consigo mismo. Originariamente, el sujeto es diferencia, imposibilidad de coincidencia consigo mismo, el para-sí

es “presencia a sí...” y se encuentra escindido por un abismo que le permite ser portador de dicha estructura. Estas conclusiones son las que se desprenden de la descripción fenomenológica llevada a cabo en su investigación ontológica y son las que he intentado sistematizar a lo largo de estos capítulos. La descripción revela la verdad del *cogito* prerreflexivo, su primacía ontológica con respecto al *cogito* reflexivo, la artificialidad y condición derivada de la esfera egológica y la ineludible estructura del ser-para-otro como condición de la constitución de la personalidad del existente humano. Intentemos ver ahora cómo se produce el paso de las conclusiones de la descripción ontológica hacia la necesidad del desarrollo de un psicoanálisis existencial.

En *Pour une morale de l'ambiguité*, Simone de Beauvoir sostiene categóricamente que, sin el fracaso constitutivo de la existencia humana, no existiría necesidad de una moral. La ontología existencialista sostiene que ese fracaso es definitivo, no suprimible:

En su vana tentativa por ser Dios, el hombre se hace existir como hombre, se satisface con esta existencia, coincide exactamente consigo mismo. No le está permitido existir sin ternura hacia ese ser que no será nunca; pero le es imposible querer esa tensión con el fracaso que la misma implica. Su ser es carencia de ser, pero hay una manera de ser de esta carencia que es, precisamente, la existencia. Para alcanzar su verdad, el hombre no debe procurar disipar la ambigüedad de su ser, sino por el contrario, aceptar realizarla: solo vuelve a encontrarse en la medida en que consiente permanecer a distancia de sí mismo (Beauvoir, 1956: 14-15).

Aceptar la existencia como un fracaso es la *conditio sine qua non* de la conversión existencialista, del paso a una existencia auténtica que escape a la mala fe de la actitud natural cotidiana. El psicoanálisis existencial puede ser visto como una de las vías para lograr dicha conversión a través del acaecimiento de la reflexión purificante. Sartre define al psicoanálisis existencial como un “método destinado a sacar a la luz, con una forma rigurosamente objetiva, la elección subjetiva por la cual cada persona se hace persona, es decir, se hace anunciar lo que ella misma es” (Sartre,

2005: 775). Su ámbito de aplicación es la persona, es decir, trabaja sobre la elección fundamental o proyecto fundamental que vimos, en el capítulo cuarto, como segundo nivel en la estructura tripartita del deseo, y su método se compone por un intento de reducción de los comportamientos singulares a las relaciones de ser que se expresan en los mismos^[65]. El psicoanálisis existencial tiene su posibilidad como método allí donde la investigación ontológica llega a su fin. Francis Jeanson sintetiza la diferenciación entre la ontología y el psicoanálisis de la siguiente manera:

En cuanto estructura abstracta de la existencia humana, la libertad es accesible a una fenomenología ontológica; en el otro extremo, la nomenclatura de los deseos empíricos debe convertirse en el objeto de investigaciones propiamente psicológicas; pero entre estos dos dominios se ubica el de los deseos fundamentales según los cuales la libertad manifiesta existencialmente su estructura abstracta; en este nivel se encuentra la persona, y tal es el terreno de investigación del psicoanálisis existencial (Jeanson: 1968: 356).

En tanto la persona es una totalidad, no basta con recomponerla a través de la suma de sus comportamientos empíricos. Esto es, según Sartre, lo que la psicología clásica intentó hacer. El psicoanálisis existencial, por el contrario, trabaja con dichas conductas para reconducirlas a una significación trascendente. Toda actitud empírica es la expresión significativa de la elección de un carácter inteligible. No obstante, ese hiato entre la actitud empírica y la elección fundamental, definido mediante una relación de significación, no es un verdadero hiato en tanto se trata del mismo fenómeno. Esto es, las actitudes empíricas, las conductas particulares del existente humano y sus deseos concretos, son la manera en que la elección fundamental, como elección de manera de ser, se manifiesta. Son el reverso fenoménico del deseo existencial transfenoménico, el cual no resulta, entonces, ni temporal ni ontológicamente primario, sino coextensivo con su manifestación empírica. En conclusión, lo que el psicoanálisis existencial busca es extraer la significación fundamental del

proyecto originario de cada existente humano. A diferencia de la ontología, el psicoanálisis existencial es un método de indagación individual, de autoconocimiento, que busca el proyecto fundamental común a las diversas tendencias empíricas de un individuo, las cuales se encuentran en una relación de expresión y satisfacción simbólica con dicho proyecto. El punto de partida metodológico es la experiencia del individuo y su punto de apoyo radica en la comprensión pre-ontológica que él mismo tiene de sí. Dicha comprensión refiere al proyecto de devenir Dios como valor supremo de la existencia; es decir, el proyecto fallido que dota de significación a los posibles hacia los cuales el para-sí libre se trasciende en busca de completarse a sí mismo a causa de su carencia ontológica. Pero lo que el existente humano busca a través del psicoanálisis existencial es arrojar luz sobre aquello que originariamente ya comprende, pero se le aparece como opaco.

Como he mostrado previamente, el proyecto de ser del para-sí es ontológicamente imposible o un fracaso que se revela a la conciencia en su ser reflexivo puro. Así, la imposibilidad de una identidad del para-sí consigo mismo se expresa ontológicamente en la noción del para-sí como falta. Y la reflexión pura, o la experiencia de la angustia, sería la forma en la cual el para-sí podría aprehender dicha falta en tanto es una de las modalidades en las que se manifiesta la nada. ¿En qué se relacionan la reflexión pura y el psicoanálisis existencial? En que Sartre sostiene en ambos casos la posibilidad de acceder a la elección fundamental y transformarla:

Para Sartre, como para Husserl o Heidegger, la fenomenología no puede compartir las convicciones del sentido común que tienen lugar en la actitud natural, y exige una catarsis que implique una verdadera conversión, la cual encuentra en los *Cahiers pour une morale* su significación moral (Cabestan, 2003: 22).

En los *Cahiers pour une morale*, Sartre sostiene que la reflexión pura es la condición de la conversión existencial y que a partir de la misma se debe generar una transformación en la relación del para-

sí con su cuerpo, con el mundo, con el otro y consigo mismo. Esto quiere decir que el para-sí debe lograr reivindicar la contingencia, el desvelamiento del en-sí, la subjetividad como no egológica y el otro como un prójimo-sujeto. La conversión que puede efectuarse a partir de la profunda experiencia de la angustia redonda en “el reconocimiento de mí mismo como para-sí ek-stático” (Sartre, 1983: 19). Esto es otra forma de expresar que redonda en el reconocimiento de la propia libertad. Asimismo, Sartre sostiene en *L'Être et le Néant* que, al buscar el psicoanálisis existencial la significación de las tendencias individuales en un proyecto contingente, irreductible y singular, que logre “iluminar” al sujeto para que este logre “tocar y ver” lo que él mismo es, abre la posibilidad para la revocación de dicho proyecto y su conversión en un proyecto de autenticidad (Cfr. Sartre, 2005: 774).

Sin embargo, Sartre sostiene categóricamente que la reflexión pura no sirve de base para el psicoanálisis existencial:

La reflexión capta a la vez símbolo y simbolización; está, cierto es, constituida íntegramente por una comprensión pre-ontológica del proyecto fundamental; mejor aún: en tanto que la reflexión es también conciencia no téctica de sí como reflexión, es ese mismo proyecto, lo mismo que la conciencia no-reflexiva. Pero no se sigue de ello que disponga de los instrumentos y técnicas necesarios para aislar la elección simbolizada, aislarla en conceptos y sacarla así aislada a plena luz. La reflexión está penetrada de una gran luz, sin poder expresar lo que esta luz ilumina (Sartre, 2005: 770).

Los datos de la reflexión individual deben ser acompañados por la observación objetiva del psicoanalista. Esto implica, en definitiva, que la única posibilidad de conocer aquello que el para-sí comprende preontológicamente es a partir de la mediación de un otro. Esto no sorprende, dado que ya en su tratamiento de la mirada, Sartre había probado que la única forma de poder generar un movimiento reflexivo dentro del para-sí era a partir del saberse mirado por un prójimo. De ello se sigue que la posibilidad del surgimiento de la reflexión no radica en la simple estructura del para-sí *qua* para-sí sino en la totalidad para-sí-para-otro. El

surgimiento de la reflexión cómplice, es decir, aquella que pone a la conciencia como un objeto, se encuentra condicionado por la posibilidad siempre presente de ser un objeto para un prójimo-sujeto. ¿Por qué este no sería el caso también de la reflexión pura?

Como hemos visto exhaustivamente, a lo largo de toda su obra temprana Sartre deja como deuda, en ocasión de cada aparición de la reflexión pura, la precisión en torno a la posibilidad de su surgimiento, en tanto se trata de un acaecimiento inmotivado. Creo encontrar en el desarrollo del psicoanálisis existencial una vía teórica posible para comenzar a saldar dicha deuda. Si bien puedo estar de acuerdo en que sin la mediación de un otro la reflexión purificante no alcanza para poder revelar el proyecto fundamental del individuo, creo que dicha afirmación no se circscribe solamente al ámbito del psicoanálisis existencial. Por el contrario, a partir de la función estratégica que opera dentro del mismo, que es proveerle al psicoanalista los datos reflexivos necesarios para poder asir la significación de un conjunto de conductas particulares, se pueden derivar algunas conclusiones relativas a su posibilidad ontológica.

El movimiento reflexivo en sí no sería posible, como ya vimos, sin la mediación de un otro. El objeto que el psicoanálisis debe sacar a la luz, el proyecto fundamental del individuo se encuentra articulado según la estructura de la trascendencia-trascendida. Esto implica que su ser es en sí un ser-para-otro. Para que el sujeto pueda acceder a su propio proyecto fundamental, el mismo tiene que serle dado desde el punto de vista del prójimo. Así pues, se demuestra la incompatibilidad entre la existencia para-sí y la existencia objetiva. El proyecto solo puede ser vivido por el para-sí y solo puede ser conocido en tanto proyecto-para-otro. La imposibilidad del autoanálisis, esto es, de que el psicoanálisis existencial pueda ser llevado a cabo solo a partir de la reflexión autónoma, nos arroja una certeza ontológica: la imposibilidad del para-sí de coincidir consigo mismo, es decir, la irreductibilidad de su elección fundada sobre la falta de ser. El autoconocimiento auténtico es, en sí, un proyecto fallido puesto que el para-sí no puede ser a la vez sujeto de conocimiento y objeto conocido. La

reflexión cómplice me ofrece un *cogito* sustancializado, es decir, falseado, mientras que la reflexión pura se revela como imposible de surgir sin la mediación de un otro que pueda entregarme el significado a revelar de mi proyecto originario. Esto demuestra que el secreto de mí misma no lo encontraré nunca en mí, puesto que nunca llegaré a ser un “sí mismo para mí”, sino que siempre seré un “sí mismo para otro” y ajena para mí misma. Yo soy otra. La opacidad es, en definitiva, ineludible.

Retomando la idea que expuse previamente a través de Simone de Beauvoir, diré que el psicoanálisis existencial toma su necesidad, al igual que la moral, del fracaso que supone la existencia humana. A través de la tematización del deseo como concepto clave de acceso a la ontología sartriana que he realizado en el cuarto capítulo, he podido confirmar dicho fracaso, el cual condena al existente humano a lidiar en su existencia con una opacidad constitutiva e insoslayable. He establecido que el reconocimiento, dentro de la ontología sartriana, no es una posibilidad actualizable. La reflexión pura, como intento de recuperación del proyecto del para-sí por sí mismo, es otra expresión del fracaso inherente al existir. El psicoanálisis existencial, como método que pretende acceder a la elección fundamental, contingente y singular de cada individuo, atestigua dicha fatalidad condenando la posibilidad de conocimiento de sí mismo a la apertura ante el otro.

Entiendo que la reflexión pura constituye el punto de llegada del psicoanálisis existencial. Solo que ella debe ser entendida como una posibilidad del para-sí-para-otro, puesto que lo que la misma nos revela es que todo proyecto individual es un proyecto para un otro. En la búsqueda de la interioridad del existente humano la reflexión pura no se equivoca: dicha interioridad no existe. Lo que la reflexión pura, en última instancia, revela al existente humano es su nada-de-ser. La estructura originaria del existente humano se reduce a una nada que no puede dar el salto a la existencia como ser-en-el-mundo sin el ser que le confiere el prójimo. Esta revelación abre al existente humano la posibilidad de la conversión existencial, es decir, abre la posibilidad de una existencia auténtica

en comunidad. Quizás, volviendo sobre los pasos del método ontofenomenológico sartriano, y atravesando esta conversión existencial, podamos repensar el sentido de la comunidad en su ontología. Pero eso sería objeto de otra investigación que, tal vez, al igual que la ética sartriana, quede inconclusa.

[65] A propósito de esta expresividad del proyecto en los comportamientos singulares, aprovecho para hacer una breve mención a la relación positiva del psicoanálisis existencial con el psicoanálisis freudiano. En su libro *Conscience, ego et psyché*, Jean-Marc Mouillie sintetiza aquello que Sartre retoma del psicoanálisis freudiano, aun luego de su dura crítica a la noción de inconsciente, del siguiente modo: "Sartre elogia al psicoanálisis haber rechazado un 'determinismo psíquico horizontal', la interpretación de un acto por lo precedente, y reconocido la expresividad simbólica de nuestros actos. Este punto de acuerdo justifica su inclusión del término 'psicoanálisis' en la expresión 'psicoanálisis existencial', la cual da nombre a la 'metodología fenomenológica especial' encargada de explicitar el proyecto fundamental que es mi ser. El acto reenvía a estructuras que no son inmediatamente inteligibles y que él traduce simbólicamente" (Mouillie, 2000: 36)

Referencias

- Abella, M. (2005): "Edmund Husserl: Génesis y estructura de las 'Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo'" en *Daimon. Revista de filosofía*, N 34, pp. 143-152
- Abellón, P. (2014) "La filosofía de Aristóteles en la dimensión regresiva analítica del método progresivo-regresivo de El Segundo Sexo", *Sapere Aude*, Belo Horizonte, vol. 5 no. 9, p.89-120
- Alves, P. S. (2012), "Empatía y ser-para-otro. Husserl y Sartre ante el problema de la intersubjetividad" en *Investigaciones Fenomenológicas*, 9, pp. 11-38
- Anderson, Th. C. (1993): *Sartre's Two Ethics: From Authenticity to Integral Humanity*, USA: Open Court Publishing
- Arino Verdu, A. (1991): "Husserl's Concept of "Intentionality" as the Starting Point for Sartre's Thinking" en *Analecta Husserliana*, vol. XXXVI, Book 3, pp. 331-339
- Aristizábal Hoyos, P.J. (2011): "Husserl y la filosofía como ciencia rigurosa. Análisis desde el contexto nihilista actual" en *Revista Co-herencia*, vol. 8, no. 15, pp. 113-128
- Barnes, H. (1959): *The Literature of Possibility: a Study in Humanistic Existentialism*, USA: University of Nebraska Press
- Beauvoir, S. (1985): *El existencialismo y la sabiduría de los pueblos*, Buenos Aires: Leviatán
- --- (1956): *Para una moral de la ambigüedad*, Buenos Aires: Schapire
- --- (1963): *J.-P. Sartre versus Merleau-Ponty*, Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte
- --- (2006): *La plenitud de la vida*, Buenos Aires: De Bolsillo
- --- (2001): *La ceremonia del adiós seguido de Conversaciones con Jean-Paul Sartre agosto-septiembre 1974*, España: Edhasa
- Bernet, R. (1994): *La Vie du Sujet: Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris: PUF
- Borbia, J.J. (2001): "Conciencia y subjetividad en las Investigaciones Lógicas de Edmund Husserl" en *Tópicos. Revista de filosofía*, No. 20, pp. 9-42
- Breeur, R. (2005): *La conscience mise à nu*, Paris: Millon

- Brunet, Ch. (1995): "Husserl y Sartre frente al problema del conocimiento", *Dianoia*, Vol. 1, No. 1. pp. 332-349
- Busch, Th. (1990): *The Power of Consciousness and the Force of Circumstances in Sartre's Philosophy*, Bloomington: Indiana University Press
- Butler, J. (2012), *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, Buenos Aires: Amorrortu
- Cabanchik, S. (1985): *El absoluto no sustancial*, Buenos Aires: Del Carril
- Cabestan, P. (2002), "Sartre et la différence ontologique" en *Alter*, No. 10, pp. 43-64
- -- (2003): "Réflexion Pure et Ontophénoménologie. La critique sartrienne de la réduction phénoménologique" en *Alter*, vol. 11, pp. 193-228
- -- (2015): *Qui suis-je? Sartre et la question du sujet*, Paris: Hermann
- Caimi, M. (2014): "Se piensa. Sobre una función del yo en la deducción trascendental" en *Temas Kantianos*, Buenos Aires: Prometeo
- Catalano, J (1985): *A Commentary on Jean-Paul Sartre's Being and Nothingness*, USA: University of Chicago Press
- Craws, P. (1979): "Sartre" en Honderich, T. (ed.), *The Arguments of the Philosophers*, London: Routledge
- Cladakis, M. (2015) "Ontología, acción y verdad. De El ser y la nada a Verdad y existencia" en *Estudios de Filosofía*, no. 52, pp. 9-28
- Cohen-Solal, A. (2005): *Sartre 1905-1980*, España: Edhasa
- Coorebyter, V. (2000): *Sartre face à la phénoménologie*, Bruxelles: Ousia
- Copleston, F.C. (1948): "Existentialism" en *Philosophy*, vol. 23, no. 84, pp. 19-37
- Deleuze, Gilles (1964): "Fue mi maestro", recuperado de <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/libros/subnotas/162-43-2002-06-24.html>
- Delooz, T. (1983): "De la 'méontologie' chez Sartre" en *Les Études philosophiques*, No. 3, pp. 317-328
- Díaz Romero, P. (2012), "Experiencias del cuerpo: claves para defender una filosofía de la encarnación en la obra de Jean-Paul Sartre" en *Versiones*, 2, pp. 38-57

- Dreyfus, H.; Wathall, M. (eds.) (2006): *A companion to phenomenology and existentialism*, UK: Blackwell
- Dufrenne, M. (1965): "Existentialism and Existentialisms" en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 26, no. 1, pp. 51-62
- Dupont, C.Y. (1997): *Receptions of Phenomenology in French Philosophy and Religious Thought 1889-1939*, Indiana: Notre Dame
- -- (1999): "The Horror and the Charm: Sartre's Discovery and 'Invention' of Phenomenology", paper presented at *The Biennal Meeting of the North American Sartre Society*, Los Angeles: Loyola Marymount University
- Edie, J. (1964): "Transcendental Phenomenology and Existentialism", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 25, No. 1, pp. 52-63
- -- (1994): "The Question of the Trascendental Ego" en Stapleton, T.J. (ed.), *The Question of Hermeneutics*, UK: Kluwer Academic Publishers, pp. 127-151
- Elkaïm-Sartre, A. (2004): "Historical introduction" en Sartre, J.-P.: *The Imaginary*, USA/Canada: Routledge
- Fernández Beites, P. (2010): *Tiempo y sujeto después de Heidegger*, Madrid: Ediciones Encuentro
- Flajoliet, A. (2008): *La première philosophie de Sartre*, Paris: Honoré Champion
- Frank, M. (2016): "Why should we think that self-consciousness is non-reflective?" en Miguens, S.; Preyer, G.; Bravo Morando, C. (eds.) (2016): *Pre-reflective Consciousness. Sartre and Contemporary Philosophy of Mind*, UK: Routledge
- Gallagher, S.; Zahavi, D. (2016) : "Phenomenological Approaches to Self-Consciousness", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/self-consciousness-phenomenological/>>
- Gerassi, J. (2012): *Conversaciones con Sartre*, México: Sexto Piso
- Gloy, K. (1998): *Bewusstseinstheorien. Zur Problematik und Problemgeschichte des Bewusstseins und Selbstbewusstseins*, Freiburg: Alber
- Gurwitsch, A. (1941): "A non egological Conception of Consciousness" en *Philosophy and Phenomenological Research*, 1, pp. 325-338
- Heidegger, M. (2003): *Ser y tiempo*, Madrid: Trotta

- Heinämaa, S. y Lähteenmäki, V. (2007): *Consciousness. From Perception to Reflection in the History of Philosophy*, Dordrecht: Springer
- Henry, M. (1963): *L'Essence de la manifestation*, Paris: PUF
- — (1965): *Philosophie et phénoménologie du Corps*, Paris: PUF
- Husserl, E. (1949): *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México: FCE
- — (1959): *Erste Philosophie II: 1923-1924*, Hua VIII, Den Haag: Martinus Nijhoff
- — (1973): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, Hua XV, Den Haag: Martinus Nijhoff
- — (1976): *Investigaciones lógicas*, Madrid: Revista de Occidente
- — (2002): *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid: Trotta
- — (2005): *Meditaciones Cartesianas*, México: FCE
- — (2009): *La filosofía como ciencia rigurosa*, Madrid: Encuentro, 2009
- Iribarne, J.V. "Intersubjectivity as the Starting Point" (1991), en Tymieniecka, A.-T. (ed.) *Husserlian Phenomenology in a New Key. Intersubjectivity, Ethos, the Societal Sphere, Human Encounter, Pathos. Book 2 Phenomenology in the World. Fifty Years after the Death of Edmund Husserl*, Dordrecht: Springer
- Husson, L. (2001): "De la contingence à la situation: dimensions et configurations de la facticité dans L'Être et le Néant" en Moullie, J.-M. (2001): *Sartre et la phénoménologie*, Paris: ENS Éditions
- Jeanson, F. (1968): *El problema de la moral y el pensamiento de Sartre*, Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte
- Lagache, D. (1977): *Les hallucinations verbales et travaux cliniques: Ouvres I (1932-1946)*, Paris: PUF
- Le Bon-Beauvoir, Sylvie (1965): "Introducción" en Sartre, J.-P. (1965) *La transcendence de l'Ego*, Paris: Vrin
- Levy, L. (2013): "Reflection, Memory and Selfhood in Jean-Paul Sartre's Early Philosophy" en *Sartre Studies International*, vol. 19, no. 2, pp. 97-111
- López Domínguez, V. (1996): "Hegel y Sartre a través de la mediación de Kojève", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, número extra

- Maristany, J. (1987): *Sartre. El círculo imaginario: ontología irreal de la imagen*, Barcelona: Editorial Anthropos
- Merleau-Ponty, M. (1945): *Phénoménologie de la perception*, Paris: Éditions Gallimard
- -- (1964) *Le visible et l'invisible*, Paris: Éditions Gallimard.-- (1955) *Les aventures de la dialectique*, Paris: Éditions Gallimard.-- (2002) *L'institution. La passivité. Notes de Cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris: Belin.
- Miguens, S.; Preyer, G.; Bravo Morando, C. (eds.) (2016): *Pre-reflective Consciousness. Sartre and Contemporary Philosophy of Mind*, UK: Routledge
- Moninn, N. (2002): "Une réflexion pure estelle possible?" en *Alter*, no. 10, pp. 201-217
- Mouillie, J.-M. (2000), *Sartre: conscience, ego et psyché*, Paris: PUF
- Reisman, D. (2007): *Sartre's Phenomenology*, UK: Continuum
- Renaudie P.-J. (2016): "Sartre and Cavell: opacity of self-knowledge" en Miguens, S.; Preyer, G.; Bravo Morando, C. (eds.) (2016): *Pre-reflective Consciousness. Sartre and Contemporary Philosophy of Mind*, UK: Routledge
- Rizo-Patrón de Lerner, R. (2014): *El exilio del sujeto. Mitos modernos y posmodernos*, Lima: Editorial Aula de Humanidades; Pontificia Universidad Católica del Perú
- Rowlands, M. (2016): "Sartre on pre-reflective consciousness" en Miguens, S.; Preyer, G.; Bravo Morando, C. (eds.) (2016): *Pre-reflective Consciousness. Sartre and Contemporary Philosophy of Mind*, UK: Routledge
- Safranski R. (2010): *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Buenos Aires: Tusquets
- San Martín, J. (2015): *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, Madrid: Trotta
- Sartre, J.-P. (1948): *L'imagination*, Paris: PUF [(2006) *La imaginación*, Barcelona: Edhasa]
- -- (1949): *Situations III*, Paris: Gallimard
- -- (1943): *Situations IV*, Paris: Gallimard
- -- (1983): *Cahiers pour une Morale*, Paris: Gallimard
- -- (1977): "Conversaciones sobre mi mismo" en *Autorretrato a los 70 años*, Buenos

Aires: Losada

- -- (1987): *Cuadernos de guerra*, Barcelona: Edhsa
- -- (1989): *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris: Gallimard [(2005b) *Lo imaginario*, Buenos Aires: Losada]
- -- (1996): *L'Existentialisme est un Humanisme*, Paris: Gallimard [(1999) *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona: Edhsa]
- -- (2003): *La transcendance de l'Ego*, Paris: Vrin [(2003) *La trascendencia del ego*, Madrid: Síntesis]
- -- (2003): "Une Idée Fondamentale de la Phénoménologie de Husserl: L'intentionnalité" en *La transcendance de l'Ego*, Paris: Vrin [(1967) "Una idea fundamental de la fenomenología de
- Husserl: la intencionalidad", en *Situations I: El hombre y las cosas*, Buenos Aires: Losada]
- -- (2005): *L'Être et le Néant. Essai d'Ontologie Phénoménologique*, Paris: Gallimard [(2005)]
- -- (2010): *Esquisse d'une théorie des émotions*, France: Hermann [(1959) *Esbozo de una teoría de las emociones*, Córdoba: Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba]
- -- (2016): "Conciencia de sí y conocimiento de sí" en *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. 5, pp. 343-371
- Savignano, A. (2016): "La recepción del pensamiento de Jean-Paul Sartre en Argentina: la generación existencialista del 25 y la nueva izquierda de Contorno" en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, año 2, no. 4, pp. 34-61
- Scanlon, J. (1971): "Consciousness, the Streetcar, and the Ego: Pro-Husserl, Contra Sartre", *Philosophical Forum*, No 2, pp. 332–354
- Smith, J. (2017): "Self-Consciousness", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/self-consciousness/>>
- Solomon, R.C. (2005): *Existentialism*, Oxford: Oxford University Press
- Spiegelberg, H. (1994): *The Phenomenological Movement*, Dordrecht: Springer Science+Business Media
- Stawarska, B. "Memory and Subjectivity: Sartre in Dialogue with Husserl" en Sartre

Studies International, Vol. 8, No. 2, pp. 94-111

- Sukale, M. (1976): "Sartre and the Cartesian Ego" en *Comparative Studies in Phenomenology*, The Hague: Martinus Nijhoff
- Sutton Morris, P. (1985): "Sartre on the Transcendence of the Ego" en *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 46, No. 2, pp. 179-198
- Tepley, J. (2016): "Sartre's non-egological theory of consciousness" en Miguens, S.; Preyer, G.; Bravo Morando, C. (eds.) (2016): *Pre-reflective Consciousness. Sartre and Contemporary Philosophy of Mind*, UK: Routledge
- Tugendhat, E. (1979): *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Vaughan, Ch. (1993): *Pure Reflexion: Self-Knowledge and Moral Understanding in the Philosophy of Jean-Paul Sartre*, Indiana: Indiana University
- Velarde Cañazares, M.: "Existencialismo Latinoamericano" en Proyecto: *Diccionario del pensamiento alternativo II*, CECIES, URL: <http://www.cecies.org/articulo.asp?id=122>
- Volpi, F. (2012): *El nihilismo*, Madrid: Siruela
- Walton, R. (2001-2002): "Fenomenología de la empatía" en *Philosophica*, N° 24-25, pp. 409-428
- -- (2004-2005): „Egología y generatividad“ en *Seminarios de filosofía*, vols. 17-18, pp. 257-283
- Williford, K. (2016): "Degrees of self-presence. Rehabilitating Sartre's accounts of pre-reflective self-consciousness and reflection" en Miguens, S.; Preyer, G.; Bravo Morando, C. (eds.) (2016): *Pre-reflective Consciousness. Sartre and Contemporary Philosophy of Mind*, UK: Routledge
- Zahavi, D. (1998): "Brentano and Husserl on self-awareness" en *Études Phénoménologiques* 27/28, pp. 127-168
- -- (2002): "The Three Concepts of Consciousness in Logische Untersuchungen" en *Husserl Studies* 18, pp. 51–64
- -- (2003): *Husserl's Phenomenology*, Stanford: Stanford University Press
- -- (2008): *Self-Awareness and Phenomenal Consciousness*, Massachusetts: MIT Press
- Zirián, A. (1988): "Presentación" en Husserl, E.: *Las conferencias de París*, México:

UNAM