



**UAEM** | UNIVERSIDAD AUTÓNOMA  
DEL ESTADO DE MÉXICO



FACULTAD DE HUMANIDADES  
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

**TESIS**

**JEAN-PAUL SARTRE. FENOMENOLOGÍA  
EXISTENCIAL DE LA CONCIENCIA**



Que para obtener el título de:  
**Licenciada en Filosofía**

Presenta:

**Fernanda Itzel Gómez Rodríguez**

Asesora de tesis:

**Dra. Marcela Venebra Muñoz**

Toluca, Estado de México, 2017

# ÍNDICE

|  |     |
|--|-----|
| INTRODUCCIÓN.....  | 5   |
| 1. LA INTENCIONALIDAD.....   | 7   |
| 1.1 Preámbulo. La intencionalidad en la fenomenología husserliana.....                                       | 12  |
| a) <i>Investigaciones Lógicas</i> . Las vivencias intencionales.....   | 13  |
| b) La intencionalidad en la fenomenología trascendental.....   | 17  |
| 1.2 J-P Sartre. La intencionalidad pretexto para una ontología.....  | 23  |
| a) El arribo a la metafísica.....  | 25  |
| b) Las dos regiones de ser.....  | 28  |
| 2. LA NADA.....  | 35  |
| 2.1 El surgimiento.....  | 38  |
| 2.2 La descripción.....  | 48  |
| a) La conciencia (de) sí: <i>Presencia ante sí, la carencia, el ser del valor y el ser del posible</i> ..... | 48  |
| b) La temporalidad.....  | 57  |
| i) El pasado.....  | 58  |
| ii) El presente.....   | 62  |
| iii) El futuro.....  | 64  |
| iv) Ontología de la temporalidad.....  | 67  |
| c) La trascendencia.....   | 73  |
| APÉNDICE. EL SER-PARA-OTRO.....  | 83  |
| CONCLUSIONES GENERALES.....  | 92  |
| BIBLIOGRAFÍA.....  | 100 |

*La impaciencia pretende lo imposible, es decir, alcanzar el fin sin los medios. No queda más remedio que soportar la largura del camino y detenerse en cada momento particular.*

[Hegel, *Fenomenología del espíritu*]



## INTRODUCCIÓN

La tarea de este trabajo de investigación, anunciada ya en nuestro título, es la aclaración del ser de la conciencia a partir del análisis fenomenológico-existencial que ejecuta Jean-Paul Sartre. ¿Qué debemos esperar, pues, en las siguientes páginas? El adjetivo existencial, definido en la conocida conferencia del filósofo francés *El existencialismo es un humanismo*, anuncia que el existencialismo es una postura filosófica según la cual para la realidad humana la existencia precede a la esencia “¿Qué significa aquí que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada.”<sup>1</sup> Lo que nos lleva al sentido más general de conciencia en Sartre, a saber, que la conciencia es una *nada*; la presente exposición pretende esquematizar esta concepción en el marco teórico de la fenomenología, el mismo en el que el propio Sartre se ubica.

La afinidad de Sartre por la fenomenología puede hallarse explícitamente en sus obras inaugurales, de modo que a partir de éstas será que desarrollaremos nuestra investigación. Nos referimos concretamente a *La trascendencia del Ego* (1934), *La imaginación* (1936) *Lo imaginario* (1940), *Esbozo de una teoría de las emociones* (1939), y *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica* (1943). Siendo este último texto nuestra fuente primordial; nótese que éste es anunciado como un ‘ensayo de ontología fenomenológica’, es así que, el análisis de la conciencia en Sartre remarca las derivaciones ontológicas que a partir de la fenomenología pueden desprenderse.

Tres son las principales referencias de Sartre alrededor de su concepción de la conciencia, Husserl, Heidegger y Hegel; dada la magnitud que representa cada uno de estos autores, junto al esquema que pretendemos brindar, nosotros contrastamos y enfatizamos únicamente la influencia husserliana. Esto responde a

---

<sup>1</sup> Jean-Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona, 1999, p. 31.

cierta motivación formativa, pues para nosotros el análisis de la noción de conciencia en Jean-Paul Sartre ha sido un proceso introductorio al campo de la fenomenología, que además deseamos continuar. Husserl pretende para la filosofía un carácter de científicidad (que nada tiene que ver con algún naturalismo), congruente a este proceder, toda evidencia señalada en cualquier investigación de corte fenomenológico debe permitir una corroboración siempre accesible a todo sujeto que reproduzca la reflexión. No resultará ocioso, pues, el ejercicio aquí planteado, donde a través de las anotaciones sartreanas iniciamos nuestra aproximación a las propuestas elaboradas desde la fenomenología.

En pocas palabras diremos entonces que nuestra investigación se dirige hacia una exploración de la ontología fenomenológica que Sartre elabora sobre la conciencia, en el contexto actual de los estudios husserlianos. El presente trabajo se divide en dos Capítulos y un Apéndice. El Primer Capítulo trata el problema de la intencionalidad, primero en Husserl —lo que esperamos muestre la distinción del panorama fenomenológico hoy día respecto al de Sartre—, y después en J-P Sartre, donde abrimos el problema del análisis de la conciencia en términos de ontología. El Segundo Capítulo, trata la noción de la Nada como caracterización esencial de la conciencia, comenzamos por la demostración objetiva de su existencia, y después pasamos a su descripción como intraestructura de la conciencia, esto a través de lo que hemos identificado como las tres nihilizaciones fundamentales ejecutadas por la conciencia a partir de las cuales ella misma funda su ser. Finalmente, el Apéndice trata brevísimamente el ser-para-otro de la conciencia, hemos decidido exponer este problema en el formato de un apéndice dado que nos adentramos al tema de la intersubjetividad, problema caro y extenso a la fenomenología. Por la brevedad y ligereza con la que es tratado consideramos adecuado mantenerlo como un anexo.

Sin más preámbulo damos paso a nuestra exposición.

## CAPÍTULO 1

### LA INTENCIONALIDAD

*Yo era la raíz de castaño. O más bien yo era, por entero, conciencia de su existencia. Todavía separado de ella —puesto que tenía conciencia— y sin embargo perdido en ella, nada más que en ella. Una conciencia incómoda y que no obstante se dejaba llevar con todo su peso, sin apoyo, por ese trozo de madera inerte.<sup>1</sup>*

**E**ste primer capítulo, hay que decirlo, es de carácter introductorio. ¿Qué es la conciencia? Es nuestra pregunta central. Para llegar a su resolución nos ubicamos en un contexto específico —la obra del filósofo francés Jean-Paul Sartre. Precisamos, entonces, colocarnos en un ambiente concreto dentro de la historia de la filosofía, el de la filosofía contemporánea, y dar, al menos, un panorama general de la situación en la que estas reflexiones emergieron.

Todavía más, al interior de la obra de J-P Sartre, en qué momento hemos de ubicarnos. Y aquí se abre una discusión común al estudio profundo de cualquier autor; ¿cómo es que ha de entenderse el pensamiento de toda una vida? ¿Habría que diseccionar según temas, intereses, e inclinaciones y hablar de un primer y segundo Sartre?, ¿del periodo fenomenológico y del periodo marxista? ¿O tendremos, por otra parte, que entender la obra como un todo orgánico en evolución? No es nuestro interés extendernos aquí en una polémica de la que en otras partes se ha hablado ya.<sup>2</sup> Acaso señalar que efectivamente nuestros intereses personales nos han llevado a enfatizar en el carácter fenomenológico de la obra de Jean-Paul Sartre.

---

<sup>1</sup> Jean-Paul Sartre, *La Náusea*, Alianza Editorial, Madrid, 2012, p. 211.

<sup>2</sup> Véase al respecto por ejemplo el recorrido que J. L. Rodríguez realiza en su texto *Jean-Paul Sartre. La pasión por la libertad*, concretamente en el primer apartado del libro ‘Sobre la evolución de la filosofía sartreana’, en *Jean-Paul Sartre. La pasión por la libertad*, Balleterra, Barcelona, 2004, pp. 37-70.

No obstante me gustaría traer a colación una cita de *La Náusea*. “Cuando uno vive, no sucede nada. Los decorados cambian, la gente entra y sale, eso es todo. Nunca hay comienzos. Los días se añaden a los días sin ton ni son, en una suma interminable y monótona.” Y más adelante. “Pero al contar la vida, todo cambia; sólo que es un cambio que nadie nota: la prueba es que se habla de historias *verdaderas*. Como si pudiera haber historias verdaderas; los acontecimientos se producen en un sentido, y nosotros los contamos en sentido inverso. En apariencia

¿En qué momento, pues, surge la motivación de Sartre por el estudio de la conciencia? Formado en la tradición francesa no le eran desconocidas las reflexiones cartesianas al respecto. En 1933 consigue una beca para estudiar en Berlín donde tiene contacto por primera vez con la fenomenología —sabemos que sus influencias directas a este respecto fueron obviamente Husserl, aunque también Heidegger y Lévinas—. En la segunda guerra mundial fue prisionero durante la ocupación alemana, donde comienza la redacción de *El ser y la nada*,<sup>3</sup> publicada en 1943. El acercamiento a la fenomenología fue decisivo en la constitución de sus primeras obras, de las que hemos extraído esta exposición; de modo que nuestra necesidad de pasar por la fenomenología también fue requerida. No obstante, el horizonte de la fenomenología, y los estudios realizados sobre el pensamiento de Edmund Husserl, nos han aparecido mucho más abundantes de lo que fueron para el filósofo francés. Y es quizá esta amplitud del panorama fenomenológico lo que trae una nueva riqueza a la relectura de Jean-Paul Sartre.

Parece entonces claro que nuestro trabajo debe desenvolverse desde el panorama de la fenomenología; sin embargo cabe mencionar que uno de los principales problemas del estudio de la fenomenología en nuestros días se halla en la definición misma de este movimiento. Se habla de diversas fenomenologías, pues

---

se empieza por el comienzo «Era una hermosa noche de otoño de 1922 [...]» [Jean-Paul Sartre, *La Náusea*, Alianza Editorial, Madrid, 2012, p. 71.] Estos fragmentos se comentan alrededor de la constitución de la aventura, como narración de la vida. Entiendo que el punto de Sartre es señalar que cuando uno vive no se puede hablar de comienzos, finales o quiebres, uno vive y se entrega al flujo continuo y constante de la vida. Es sólo en la narración, en el sentimiento de aventura, cuando uno arbitrariamente señala aquella noche de otoño, aquel año, o aquel encuentro como el inicio de tal o cual aventura. Si la vida es una sucesión de instantes que se superponen unos a otros, la narración es aquello que viene a contornear nuestro vivir. En la narración situamos inicios, intermedios y desenlaces a aquello que originalmente fue experimentado como un proceso ininterrumpido. Y si el trabajo de investigación del pensamiento de un autor consiste en narrarlo, no hacemos más que dar contornos a lo que en su momento fue vivido como una sucesión incesante. Evidentemente es imposible hablar de quiebres inconciliables, de modo que el Sartre del periodo marxista no tenga nada que ver con aquél interesado por el estudio fenomenológico de la conciencia concreta. Aferrarse a un enfoque parcial de la obra de cualquier autor terminaría por empobrecer nuestra labor. Todo lo dicho debe poder ser siempre puesto a contraluz de un órgano todo que es la obra en su unidad; acto que nos conduce a una corroboración, reactivación y revaloración constante de lo que hasta el momento hemos reflexionado.

<sup>3</sup> En la entrevista que John Gerassi realiza, Sartre comenta sobre la redacción de *El Ser y la Nada*. “Durante la guerra extraña. Estaba muy obsesionado y escribía tan deprisa como me permitía la mano. Luego, como en el campo de prisioneros había un montón de sacerdotes que querían conocer las ideas de Heidegger y de Husserl, les di algunas conferencias, durante las cuales descubrí que, en realidad, yo quería escribir una ética. Pero antes tenía que situar al hombre en el mundo, tenía que comprender la condición humana, así que retomé *El ser y la nada*.” [John Gerassi, *Conversaciones con Sartre*, Sexto piso, México, 2012, p. 58.]

existe una equivocidad frente a los propósitos y procedimientos que la fenomenología pretende. Juzgando sin mucho cuidado podría considerarse casi un contrasentido poner en la misma mesa de diálogo al existencialista francés Jean-Paul Sartre junto al padre de la fenomenología Edmund Husserl. Una intención secundaria de este trabajo es apuntar los vínculos que pudieran tener estas dos propuestas filosóficas; ¿son las exigencias de Sartre inconciliables con el proyecto de la fenomenología trascendental de Husserl? Apuntar paralelamente algunas coincidencias y divergencias respecto a la fenomenología de Husserl, quizá traerá cierta claridad sobre lo que la fenomenología es y pretende.<sup>4</sup>

---

Ahora bien, una de las aportaciones más importantes de la fenomenología es la noción de la intencionalidad; y hemos decidido principiar esta investigación con una breve aclaración de este término porque nos ha funcionado como introducción en un doble sentido: introducción a la fenomenología como un modo de hacer filosofía, e introducción a los planteamientos sartreanos sobre la conciencia.

Dada la dirección de nuestro estudio conviene establecer no sólo la simpatía de Sartre hacia la idea de intencionalidad propuesta por Husserl, sino señalar

---

<sup>4</sup> No obstante habremos de principiar nuestra investigación guiados ya por cierta concepción, aunque tentativa, de aquello que la fenomenología es. Sabemos, por ejemplo, que inicialmente pudiera interpretarse a partir de dos estándares la comprensión del quehacer fenomenológico. Podríamos señalar primeramente un énfasis en el carácter metodológico de esta disciplina, diciendo que la fenomenología es un método filosófico que consiste en ‘ir a las cosas mismas’, o, en ‘poner entre paréntesis la realidad’ por medio de la epojé. Sin embargo, cabe también otra interpretación de la fenomenología, entendida ésta como una actitud filosófica en la que están implicados compromisos más allá de cualquier metodología; guiada por un énfasis en el carácter científico [véase, por ejemplo, a este respecto la postura de Antonio Ziri6n Quijano expuesta en su artículo ‘Equívocos y precisiones sobre los conceptos de fenómeno y fenomenología’ en *Diánoia*, Vol. 33, No.33, 1987, pp. 283-299.]. En este caso la fenomenología es entendida más bien como una disciplina positiva y no especulativa, en la medida en que el conocimiento científico no sigue un orden arbitrario, no se puede confundir con ‘puntos de vista’ u ‘opiniones’, sino que, por el contrario, este “orden del conocimiento va desde los conocimientos anteriores en sí a los posteriores en sí” [Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, FCE, México, 2005, p. 53]. La fenomenología, así descrita, coloca al estudio de la vida de conciencia como eje de sus investigaciones; no obstante debe mantenerse presente que a todo análisis fenomenológico, entendiéndose éste como un estudio de la subjetividad, de las vivencias y de los fenómenos, le incumbe por defecto el análisis de los diversos tipos de objetos u objetividades, manteniendo una postura que evita ya desde inicio cualquier subjetivismo u objetivismo. “La investigación ha de dirigirse al conocimiento científico de la esencia de la conciencia: a aquello que «es» la conciencia *misma*, según su *esencia*, en todas sus configuraciones distinguibles; pero también, a la vez, a aquello que ella «*significa*», así como a los distintos modos en los que, conforme a la esencia de tales configuraciones, mienta la conciencia objetos y, quizá, «comprueba» que se trata de entes «válidos», «reales.»” [Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, ed. cit., p. 25].

también la radical interpretación que de ella realiza y el papel de la conciencia dentro del análisis fenomenológico-existencial. Es así que este apartado se desenvolverá en dos momentos; en primer lugar consideraremos la noción de intencionalidad en la fenomenología trascendental de Husserl, fuente directa de la que Sartre rescata el concepto y núcleo de sentido al cual debemos remitirnos; secundamente nos ocuparemos de la interpretación propiamente sartreana, señalando las peculiaridades que ella implica. Esto, esperamos, nos proporcionará alguna visión general de la fenomenología como programa filosófico, aunque también permitirá entender el propósito de las investigaciones sartreanas en el contexto de una fenomenología naciente.

Introducir el problema de la intencionalidad es por demás complejo, ésta se enuncia sencillamente como “toda conciencia es conciencia de *algo*”, toda conciencia está continuamente dirigida a algo que no es ella misma.<sup>5</sup> Podemos afirmar que dentro de la fenomenología el carácter intencional de la conciencia sale al descubierto a partir del desarrollo de investigaciones de corte epistemológico,<sup>6</sup> sin embargo es un hallazgo que prontamente se establece como rasgo esencial de la conciencia y que inaugura derivaciones no sólo al interior del trabajo husserliano sino que alimenta buena parte de la fenomenología poshusserliana,<sup>7</sup> situación de gran interés para la investigación aquí presentada.

De manera preliminar diremos que una de las complicaciones iniciales radica en la relación posible entre los dos polos del esquema intencional de la conciencia —por una parte la conciencia y por la otra ese *algo* al que aquélla se intenciona—<sup>8</sup>. Si para cierto tipo de vivencias existe un correlato objetivo hacia el cual la conciencia está dirigida, qué clase de vínculo podemos establecer entre ésta y aquél. ¿El mundo y la conciencia poseen una relación de suficiencia, autonomía,

---

<sup>5</sup> Ciertamente esto no significa que el total de las vivencias se encuentren dentro de la clasificación de vivencias intencionales, pero en el análisis de las estructuras esenciales de la conciencia hay un interés particular por aquéllas.

<sup>6</sup> Nos referimos concretamente a la obra temprana de Edmund Husserl, *Investigaciones Lógicas*, (1900-19001).

<sup>7</sup> Cfr. Roberto Walton, *Husserl, mundo, conciencia y temporalidad*, Editorial Almagesto, Buenos Aires, 1993, p. 18-19.

<sup>8</sup> Ídem.

originalidad, e independencia?, o, por el contrario ¿de autosuficiencia, heteronomía, derivación y dependencia? Según estas consideraciones cabe, además, repensar la ya antiquísima dicotomía del realismo e idealismo respectivamente.

Hemos traído brevemente a colación esta problemática dado que el trabajo fenomenológico de Jean-Paul Sartre está considerablemente dirigido a críticas y revisiones de este talante, su ontología fenomenológica parte del intento por aclarar la relación entre el mundo y la conciencia, entre el ser en-sí y el ser-para-sí, respectivamente. La noción de intencionalidad es un elemento fundamental para la comprensión tanto de la postura sartreana respecto de la fenomenología husserliana, como para la comprensión del pensamiento de Sartre *per se*.

De este modo damos paso a las consideraciones sobre la intencionalidad realizadas por el padre de la fenomenología.

## 1.1 PREÁMBULO. LA INTENCIONALIDAD EN LA FENOMENOLOGÍA HUSSERLIANA

Nuestro primer punto de referencia será, como ya se ha dicho, el argumento husserliano; dados los alcances y propósitos de la investigación aquí propuesta hemos considerado prudente recuperar al menos dos momentos que podrían proporcionar cierta visión general sobre nuestro respecto: 1) la intencionalidad en el contexto de *Investigaciones Lógicas*, y, 2) la intencionalidad después del tránsito a la fenomenología trascendental.

Como lo mencionamos al inicio, cuando hablábamos del modo en que se estudiaría la obra de J-P Sartre, también en el estudio del pensamiento de Husserl existen diferentes perspectivas, se habla de un ‘primer’, ‘segundo’ o ‘nuevo’ Husserl. Idealmente la consideración de la obra según su aspecto funcional,<sup>9</sup> es decir, según la meta del proyecto en su unidad, y no sólo el estudio de su estructura conceptual como un conjunto de elementos aislados y abstractos, proporcionaría una comprensión más adecuada; pues no trataríamos únicamente con elementos conceptuales aislados y en última instancia inútiles, sino que buscaríamos el sentido y el propósito que éstos puedan tener. Sin embargo la posibilidad de una comprensión, digamos, teleológica de la fenomenología trascendental requiere simultáneamente otra de carácter conceptual. Nos gustaría advertir nuestro reconocimiento de la fenomenología a partir de sus propósitos y no sólo de las herramientas requeridas para ello; esto es, el fin de las puntualizaciones tanto de este apartado como de los subsiguientes no se agota en la mera delimitación conceptual, sino que está motivado por cierta visión y propósito de la filosofía en cuanto tal.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Estas vías de clasificación y comprensión de Husserl son tratadas, por ejemplo, en el libro recién publicado *La nueva imagen de Husserl*. [Javier San Martín, *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, Edit. Trotta, Madrid, 2015.]

<sup>10</sup> Sobre los propósitos de la fenomenología husserliana véase, por ejemplo, Edmund Husserl, *La filosofía, ciencia rigurosa*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2009, Presentación y traducción de Miguel García-Baró, o, Antonio Ziriñ Quijano, ‘Sobre el propósito original de la filosofía en Husserl’, en *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen V (Artículos)*, Circulo Latinoamericano de Fenomenología, Lima, 2016, pp. 323-340.

Partiremos, pues, de una consideración cronológica de la fenomenología husserliana, según el cual pueden establecerse tres momentos que creemos útiles a nuestros propósitos, se habla de un nacimiento, maduración y aplicación de la fenomenología. Nosotros ahora nos valdremos de las dos primeras etapas para establecer cierto criterio de exposición; *Las investigaciones lógicas* (1900-1901) se ubican dentro de la primera etapa, correspondiente a la estadía de Husserl en la universidad de Halle, relacionada igualmente al interés por la refutación del psicologismo; las *Ideas* (1913) fueron publicadas en el periodo de Gotinga y es el libro fundamental de la segunda etapa. A continuación nuestras precisiones.

a) *Investigaciones Lógicas*. Las vivencias intencionales

Como señalamos anteriormente es posible ubicar a las *Investigaciones Lógicas* en un periodo inicial en el desarrollo de la fenomenología, muy apegado aún a las nociones que Husserl acoge de su maestro Brentano, es un periodo abocado principalmente a la refutación del psicologismo,<sup>11</sup> esto es, a determinada tendencia reduccionista que pretende fundar en la psicología tanto una teoría del conocimiento como una lógica, y que emerge gracias a una transposición del método propio de las ciencias naturales al de las ciencias humanas. Cabe aclarar que no nos hallamos dentro de la fenomenología trascendental propiamente dicha, entre otras cosas porque aún no se han llevado a cabo ni la epojé ni la reducción.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> “Esta fundamentación psicológica no logró satisfacerme nunca en ciertas cuestiones. [...] tan pronto como pasaba de las conexiones psicológicas del pensamiento a la unidad lógica del contenido del pensamiento (a la unidad de la teoría), resultábame imposible establecer verdadera continuidad y claridad. Tanto más me inquietaba, pues, la fundamental duda de cómo se compadecería la objetividad de la matemática —y de toda ciencia en general— con una fundamentación psicológica de lo lógico. [...], y me vi impulsado en medida creciente a hacer reflexiones críticas generales sobre la esencia de la lógica y principalmente sobre la relación entre la subjetividad del conocer y la objetividad del contenido del conocimiento.” [Edmund Husserl, *Investigaciones Lógicas I*, Alianza Editorial, Madrid, versión española de Manuel G. Morente y José Gaos, 1985, p. 22].

<sup>12</sup> La epojé es el recurso metodológico según el cual se pone en suspenso la creencia de la existencia real del mundo, mientras que la reducción significa la tematización de la correlación sujeto-mundo y la captación del polo de la subjetividad trascendental, esto es, el polo de constitución de sentido, en tanto que los objetos son siempre “objetos para mí” (y también siempre “objetos para nosotros”). Lo que nos conduce a un nuevo campo de investigación, el fenomenológico-trascendental. Cfr. Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía*

Las *IL* (1900-1901) abarcan un periodo denominado por Husserl psicología descriptiva o psicología fenomenológica, donde “Volviéndome puramente hacia el interior, siguiendo exclusivamente la llamada ‘experiencia interna’ (más exactamente la experiencia del sí mismo y la empatía), y aplazando todas las cuestiones psicofísicas que comprenden la corporeidad humana, obtengo un conocimiento primigenio puramente descriptivo de la vida anímica tal como es en sí misma.”<sup>13</sup> Esto es, distinguir y aclarar los datos de la experiencia interna y las formas elementales y fundamentales en que la experiencia interna se estructura.

Los dos tomos que abarcan la obra más destacada de este primer periodo se ocupan de la demostración de la autonomía de los objetos ideales en contraposición a su reducción a leyes psicológicas del pensamiento —el error de éstas es no distinguir entre el acto de conocer y el objeto de conocimiento—, así como la demostración de verdades independientes del ser humano, con lo que desde un inicio la fenomenología se separa de cualquier antropologismo.<sup>14</sup> Entendemos que las motivaciones para todas estas aclaraciones reposan en la refutación del relativismo y después en el escepticismo que estas posturas entrañan. Así mismo es un periodo donde encontramos la descripción de los actos en los que vivimos la verdad, un análisis del conocimiento según capas de vivencias, y como hemos dicho ya, todavía apegado a su maestro Brentano prevalece en esta obra una posición realista, con una pervivencia del sensualismo, que se inicia con una interpretación pasiva de la intencionalidad pero que prontamente se aleja de estos supuestos dado que hacen sospechar cierta ingenuidad.<sup>15</sup>

Tomando lo anterior a modo de preámbulo ahora debemos situarnos en la ‘Quinta investigación’ de esta serie de ensayos que representan la obra fundacional de la fenomenología, ‘Sobre las vivencias intencionales y sus «contenidos»’,

---

*fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*, FCE, Ciudad de México, Nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Ziriñ Quijano, 2013, Epílogo § 3., pp. 472-473 (En adelante *Ideas I*).

<sup>13</sup> Edmund Husserl, *Ideas I*, ed. cit., p. 470.

<sup>14</sup> Sobre esto confróntense los ‘Prolegómenos a la lógica pura’ en Edmund Husserl, *Investigaciones Lógicas I*, Alianza Editorial, Madrid, 1895, versión española de Manuel G. Morente y José Gaos.

<sup>15</sup> Cfr. Javier San Martín, *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, ed. cit., § 8, pp. 64-69.

es aquí donde Husserl introduce la caracterización intencional de las vivencias.<sup>16</sup> Partiremos de la delimitación de aquello que debemos entender por vivencia; en un sentido psicológico-descriptivo, y reproduciendo el segundo párrafo de la ‘Quinta investigación’, vivencias son los acontecimientos reales que constituyen la unidad real de la conciencia de un individuo psíquico, en otras palabras, todo aquello que se encuentra en el flujo de una conciencia: las percepciones, fantasías, representaciones, recuerdos, etc. Esto siempre en un sentido psicológico-descriptivo, sin embargo, es posible eliminar toda referencia a una existencia empírico-real, con lo que obtendríamos la vivencia en su sentido fenomenológico *puro* y una valiosa distinción entre el contenido real y el intencional al que haremos referencia más adelante; es decir, lograríamos distinguir entre lo que propiamente constituye a la vivencia y lo que “contiene” la vivencia.

En el texto *Psicología desde un punto de vista empírico* Franz Brentano introduce una distinción entre los fenómenos físicos, concernientes a las ciencias de la naturaleza, y los fenómenos psíquicos, de los cuales ha de ocuparse la psicología. Es cierto que los propósitos del maestro de Husserl se limitan únicamente al campo de la psicología y están de alguna manera apartados de pretensiones epistemológicas o metafísicas, pero dos definiciones de los fenómenos psíquicos son esencialmente recuperadas por Husserl, citamos a continuación únicamente la primera:

Todo fenómeno psíquico está caracterizado por lo que los escolásticos de la Edad Media han llamado 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 como objeto algo, aunque no todo, del mismo modo.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Edmund Husserl, *Investigaciones Lógicas 2*, Madrid, Alianza Editorial, versión española de Manuel G. Morente y José Gaos, 2013, pp. 473-530.

<sup>17</sup> Edmund Husserl, *Investigaciones Lógicas 2*, ed. cit., p. 491.

Esta definición nos es más cercana a la popular enunciación de “toda conciencia es conciencia de algo”. Esto significa que en una vivencia perceptiva se percibe ‘algo’, en un juicio se enjuicia ‘algo’, en el amar ‘algo’ es amado, ese dirigirse hacia algo distinto es la referencia intencional; la intencionalidad constituye el carácter descriptivo de los actos y de los objetos de esos actos.

Del mismo modo, en el § 14 de esta ‘Quinta investigación’, Husserl explicita la distinción entre el acto del representar y el contenido representado; esto significa que para un mismo contenido representado pueden existir distintos modos de dirigirse a él, un ejemplo empleado por el mismo Husserl que resulta muy ilustrativo es el de los arabescos, que pueden ser interpretados como objetos estéticos para quien no los comprende o como elementos significativos de un lenguaje concreto. La conciencia puede orientarse de manera distinta hacia un mismo contenido, lo que implica una intervención activa de la conciencia y no sólo una recepción pasiva de determinados objetos.

El propósito de estas reflexiones es la distinción entre aquello que pertenece inmanentemente a la vivencia de aquello que ella es. Para Husserl no todas las vivencias son intencionales; los contenidos primarios, las sensaciones, los sentimientos sensibles, y sus componentes no se ubican dentro de la clase de vivencias intencionales. Más tarde en *Ideas I* estos elementos son caracterizados como contenidos hyléticos o contenidos de sensación, y representan la base para conformación de las vivencias intencionales, la materia para la forma.

Las vivencias intencionales están ahí como unidades en virtud de una dación de sentido (en un sentido muy ampliado). Los datos sensibles se dan como *materias* para conformaciones o daciones de sentido intencionales de diferentes niveles, simples y particularmente fundadas, [...].<sup>18</sup>

Si bien nuestras intenciones no son profundizar en la teoría del conocimiento que a partir de estas consideraciones puede desglosarse, sí podemos afirmar que

---

<sup>18</sup> Edmund Husserl, *Ideas I*, ed. cit., p. 238.

el surgimiento de la noción de intencionalidad apunta primordialmente a la superación, como se ha dicho ya, de un subjetivismo u objetivismo reduccionistas. Ni es posible reducir la absoluta justificación del conocimiento a una serie de actos psíquicos subjetivos, como si el conocimiento fuera solamente una actividad del sujeto que no se dirige a *algo* distinto a él, y como si una teoría del conocimiento no debiera justificar en primer lugar la validez objetiva de lo que se sostiene como saber más allá de todo relativismo subjetivo; ni tampoco es posible hacer del sujeto mera pasividad receptiva, justificando la validez del conocimiento en un proceder metodológico basado en la suspensión voluntaria de las cualidades subjetivas, desentendiéndose por completo de que todo saber es siempre saber *para* un sujeto. Todo acto de conocer implica algo conocido, es por ello que la relación entre uno y otro no puede mantenerse en una oposición tajante, o cuyos extremos puedan considerarse de modo independiente.

#### b) La intencionalidad en la fenomenología trascendental

En lo siguiente nos ocuparemos de dos situaciones concretas desprendidas de la noción de intencionalidad que en las *IL* sólo fueron insinuadas por Husserl, pero que únicamente en el paso a la fenomenología trascendental adquieren claridad, y de hecho son elementos fundamentales para este tránsito, a saber, *el apriori de correlación universal y la noción de intencionalidad de horizonte*. Para esto hemos obtenido un valioso panorama del artículo de Roberto Walton 'El tema principal de la fenomenología de Husserl' que forma parte de su libro *Husserl, mundo, conciencia y temporalidad*.<sup>19</sup>

1) Consideramos primero el apriori de correlación universal: La estructura intencional señala una duplicidad entre la conciencia y los objetos hacia los que ésta se intenciona; si toda conciencia es conciencia de un objeto, diremos que correlativamente, todo objeto es objeto para una conciencia. Para tematizar este

---

<sup>19</sup> Roberto Walton, *Husserl, mundo, conciencia y temporalidad*, Editorial Almagesto, Buenos Aires, 1993.

principio nos valemos de *Ideas I*, obra que se sitúa en el tránsito hacia la fenomenología trascendental. Nos encontramos aquí ante una búsqueda del “cómo se ‘constituyen conscientemente’ unidades objetivas de toda región y categoría.”<sup>20</sup> No se trata ya, como en las *IL*, de motivaciones meramente gnoseológicas, sino que las ambiciones ahora se dirigen a la vida de conciencia en general.

De tal suerte que en el § 88 se habla de una distinción entre los componentes propiamente dichos de las vivencias intencionales y los correlatos intencionales de éstas o de sus componentes. Esto es, para los componentes ingredientes de las vivencias intencionales nos referimos tanto a los datos hyléticos o materiales de sensación (aquello que los sentidos proporcionan en la percepción, pero también los sentimientos e impulsos sensibles),<sup>21</sup> como a los momentos noéticos, nóesis, (núcleo de *sentido* subjetivo, lado psíquico).<sup>22</sup> Ejemplos de momentos noéticos son las direcciones de la mirada según determinada dación de sentido, el juzgar, creer, imaginar, percibir, recordar, etc.; mientras que los correlatos intencionales hacia los cuales la conciencia se intenciona pertenecen a los momentos noemáticos de la vivencia, aquello que no es un elemento ingrediente de la vivencia, un trascendente a la conciencia, toda nóesis remite necesariamente a lo que es juzgado, creído, imaginado o percibido en cuanto tal —una vez más aclaramos que no nos referimos únicamente a un cierto tipo de fenómenos físicos—.<sup>23</sup>

Según el principio de correlación si yo hiciera una modificación en la nóesis, el contenido noemático necesariamente se vería modificado, del mismo modo que un cambio en el nóema acarrearía otra de índole noética. De cómo una modificación del nóema conlleva a otra en la nóesis no parece causar mayor problema,<sup>24</sup>

---

<sup>20</sup> Edmund Husserl, *Ideas I*, ed. cit., p. 288.

<sup>21</sup> Sobre los datos hyléticos véase: Edmund Husserl, *Ideas I*, ed. cit., § 85, p. 281-286.

<sup>22</sup> Sobre los momentos noéticos véase: Edmund Husserl, *Ideas I*, ed. cit., § 88, p. 293-294.

<sup>23</sup> Sobre la distinción ente enunciados de realidad y enunciados noemáticos véase: Edmund Husserl, *Ideas I*, ed. cit., § 89, p. 296-297.

<sup>24</sup> Supongamos, por ejemplo, que nos encontramos atentamente dirigidos hacia una escultura humana en mármol, esta escultura sería el correlato noemático de nuestra nóesis, que para este caso podríamos elegir el percibir sensible. Si súbitamente este objeto se desmoronara, muy probablemente el dirigirnos perceptivamente hacia la escultura pasaría a un segundo plano; seguramente la sorpresa o el miedo nos acogerían, con lo que nuestra nóesis se vería modificada, captando el objeto no ya en sus cualidades sensibles, sino ahora como un objeto de temor o sorpresa.

es en la modificación noética donde hallamos menos claridad respecto al principio de correlación. Husserl hace una analogía para describir el carácter de la noésis —si ésta puede ser entendida como cierta dirección de la mirada, podemos comparar la atención de la mirada con una luz que ‘ilumina’ (cuidémonos de entender esto como un poder subjetivo para modificar, agregar, o suprimir, la totalidad de cualidades del objeto intencional). Un cambio en la nóesis representa cierta ‘claridad u oscuridad’ respecto al modo de darse del objeto.<sup>25</sup>

Es importante señalar que a estas alturas el análisis fenomenológico ha pasado ya por el crisol de la epojé, es decir la suspensión de la tesis de realidad del mundo.<sup>26</sup> Esta suspensión no busca afirmar si el objeto intencional pertenece o no a la realidad, el punto central aquí es la constatación de una estructura universal, esto es, que toda conciencia se intenciona hacia *algo*, que toda noésis está vinculada correlativamente a un noéma, como un acontecimiento universal y a priori.<sup>27</sup>

2) Ahora bien, en lo que toca a la intencionalidad de horizonte podemos encontrar sus antecedentes en las *IL*, allí Husserl hace referencia a un trasfondo percibido en toda vivencia y con ello establece diversos estratos para la misma.

---

<sup>25</sup> Ante la misma escultura que hace un momento tomamos como ejemplo ahora supongamos una situación distinta. La escultura permanece intacta en su quietud, es ahora mi mirada la que realiza las variaciones, seso de apreciar sólo perceptivamente este objeto, para comenzar a captarla, además, en sus cualidades estéticas. Veo la simetría del rostro y lo aprecio como bello, las manos, sin embargo, carecen de expresividad y parecen no pertenecer al resto de la estatua. Puedo seguir con mi recorrido y captarla ahora en el recuerdo. Y ante cada modificación que de mi ‘mirada’ efectúe, nuevas claridades y oscuridades aparecerán en el objeto.

<sup>26</sup> Cfr. Edmund Husserl, *Ideas I*, ed. cit., § 32, pp. 144-145.

<sup>27</sup> No obstante, las consecuencias del descubrimiento de la estructura intencional de la conciencia fueron advertidas por Husserl ya desde las *IL*, tal como lo recupera Roberto Walton: “La primera irrupción de este apriori universal de correlación entre el objeto de la experiencia y los modos de darse (durante mi elaboración de las Investigaciones Lógicas, aproximadamente en el año de 1898) me conmovió tan profundamente que desde entonces todo el trabajo de mi vida estuvo dominado por la elaboración sistemática de este apriori de correlación. (Hua VI, 169)” [Roberto Walton, *Husserl, mundo, conciencia y temporalidad*, Editorial Almagesto, Buenos Aires, 1993, p. 9. La abreviatura hace referencia a la compilación de las obras completas de Husserl ‘Husserliana’, el número romano refiere al tomo y el arábigo a la paginación.] Debemos tener en cuenta que Husserl escribe esta declaración en la época de Friburgo dentro del contexto de las preocupaciones de La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental, es decir, en la última etapa del desarrollo de su pensamiento, donde se propone la revisión y crítica de lo hasta ese momento elaborado, por lo que puede orientarnos hacia el propósito general de su trabajo y mostrar la importancia que este descubrimiento tuvo.

Hablamos frecuentemente de *intención* en el sentido de considerar especialmente algo, de *atender*. *El objeto intencional, empero, no siempre es considerado, atendido*. Hay muchas veces varios actos presentes a la vez entretajidos, pero la atención «actúa» de un modo preferente sobre uno de ellos.<sup>28</sup>

Esto señala ya que la intencionalidad no se agota en un solo objeto específico, pues al mismo tiempo que percibo la pantalla del computador delante de mí aparecen como un trasfondo otros objetos presentes que no ‘atiendo’ pero que subsisten como posibilidades hacia las cuales puedo dirigirme. Todavía más, referente a esta misma pantalla coexiste un horizonte de miradas que se entretajan en actualidad y otras que ahora no aparecen pero que puedo traer a concreción. Es en este contexto donde emerge el ‘mundo’ como problema para la fenomenología; la intencionalidad de horizonte revela un ‘mundo’ que se experimenta como fondo sobre el cual aparecen los objetos individuales.<sup>29</sup> Existe en potencialidad casi un infinito número de direcciones hacia las cuales soy capaz de dirigir mi atención por encima de la pantalla, ya sea de manera reflexiva o no, traer ahora los recuerdos de mi infancia, comenzar a resolver una ecuación matemática, o atender únicamente a los sonidos de una ciudad que despierta.

Dentro de las *IL* el énfasis del análisis intencional se halla en los objetos actuales percibidos por la conciencia y no se hace uso del término horizonte. Es hasta *Ideas I* que se menciona la presencia del horizonte como tal y en el § 27 se lee:

Lo actualmente percibido, lo más o menos claramente copresente y determinado (o determinado hasta cierto punto, al menos), está en parte atravesado por un HORIZONTE OSCURAMENTE CONSIENTE DE REALIDAD INDETERMINADA. Puedo lanzar hacia éste rayos de mirada iluminadora de la atención, con variable resultado.<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> Edmund Husserl, *Investigaciones Lógicas 2*, ed. cit., p. 499.

<sup>29</sup> Como referencia complementaria remitimos al texto de Fernando Montero, *Mundo y vida en la fenomenología de Husserl*, Universitat de València, València, 1994.

<sup>30</sup> Edmund Husserl, *Ideas I*, ed. cit., p. 136.

Que la conciencia se dirija intencionalmente no sólo a objetos concretos actuales sino además a un ‘horizonte oscuramente consciente de realidad indeterminada’ expresa que los actos intencionales no son todos de carácter reflexivo, sino que los hay temáticos y explícitos pero también pasivos o de fondo; esto aclara el hecho de que Husserl no pone en primer lugar y por encima de todo a la reflexión, pues, como lo menciona Walton, “Husserl ha reconocido que la intencionalidad de horizonte ‘es siempre anterior a la explicación del que reflexiona’ (Hua XVII, 207). Esto significa que, cuando me vuelvo sobre mí mismo ‘siempre tengo un mundo dado de antemano’ (Hua XV, 149).”<sup>31</sup> Es claro entonces que la intencionalidad supuso gran complejidad dentro del contexto husserliano, y no fue limitada únicamente al campo de la epistemología, ni a la de los objetos dados en su individualidad.<sup>32</sup>

---

De este somero recorrido sobre la intencionalidad en Husserl debemos extraer al menos tres puntualizaciones importantes:

Primero, prever el peso que la estructura intencional de la conciencia representó al interior del trabajo husserliano. Más adelante repasaremos el reproche sartreano hacia un análisis limitado de la intencionalidad en la obra de Husserl; un reproche bastante frecuente a la obra del filósofo alemán, a saber, que éste centró sus consideraciones en el ámbito epistemológico. Aunque muy superficialmente esperamos haber al menos señalado que las aspiraciones de la fenomenología trascendental no son limitativas al ámbito del conocimiento. Pues a pesar de que el análisis de la estructura intencional en el contexto de las *IL* enfatiza sus consecuencias epistemológicas, para *Ideas I* las observaciones se dirigen hacia la vida de conciencia en su totalidad.

Segundo, la idea de la intencionalidad de horizonte desmiente otro de los prejuicios achacados contra la filosofía husserliana: la primacía de la reflexión

---

<sup>31</sup> Roberto Walton, op. cit., pp. 26-27.

<sup>32</sup> Cosa estrictamente imposible, en la medida en que toda epistemología sospecha ya una ontología.

en la vida de conciencia. Como se mencionó brevemente, la conciencia de horizonte no se ejecuta bajo la rúbrica de la reflexión. Veremos también más adelante cómo Sartre enfatiza la necesidad de considerar a la vida de conciencia en su estrato prerreflexivo.

No es nuestra intención realizar con esto una apología de Husserl, y decir ‘las críticas de Sartre son inválidas’. Debemos entender que el trabajo sartreano se localiza en un contexto histórico específico, el de los pinitos de la fenomenología, y el de las pocas obras publicadas de Husserl. Es importante mantener estas precisiones no para darle la razón a uno y ‘superar’ al otro; tener en cuenta que en nuestros días el panorama de la fenomenología, y concretamente el estudio de la obra de Husserl, es distinto al de Sartre, nos sirve para darle otro sentido y riqueza al trabajo de nuestro querido filósofo francés. ¿Qué críticas son en realidad coincidencias?, ¿cuáles son los verdaderos alcances y limitaciones de la fenomenología como propuesta filosófica?, son este tipo de preguntas las que debería activar la relectura de Sartre bajo este nuevo contexto puesto para nosotros.

Por último nos gustaría señalar que el descubrimiento de la estructura intencional de la conciencia, adjunto a la correlación supuesta en la relación revelada desde esta estructura, y que se expresa en el anexo a la declaración cartesiana *ego cogito cogitatum*, tuvo gran influencia en la reflexión filosófica posterior. Las preocupaciones ontológicas desprendidas desde la fenomenología fueron atendidas tanto por alumnos directos de Husserl, digamos Heidegger o Ingarden, como por difusores franceses de la fenomenología, Merlau-Ponty o Sartre.<sup>33</sup> La noción de intencionalidad obliga a repensar las relaciones posibles entre el mundo y la conciencia, pues como lo expresa el mismo Levinas: el gran mérito de Husserl es “Haber puesto en el corazón mismo de la conciencia el contacto con el mundo”.

---

<sup>33</sup> Como lo señala por ejemplo Ignacio Quepons en *Jean-Paul Sartre: La invención imaginaria de sí*, Red Utopía A.C. jitanjáfora Morelia Editorial, Morelia, 2005, p. 23.

## 1.2 J-P SARTRE. LA INTENCIONALIDAD, PRETEXTO PARA UNA ONTOLOGÍA

En lo que cabe al tratamiento de la noción de intencionalidad en el panorama del pensamiento de Jean-Paul Sartre, éste recupera el principio “toda conciencia es conciencia de *algo*” y en una de sus obras iniciales enuncia: “La intencionalidad constituye la estructura esencial de toda conciencia”.<sup>34</sup> Sartre enfatizará en las derivaciones ontológicas y se preguntará por la relación originaria de la conciencia respecto ese *algo* hacia lo que ésta se intenciona. Así mismo las investigaciones se dirigen hacia la pregunta por el fundamento de ser, tanto de la conciencia como de su correlato intencional. El croquis es el siguiente: derivar una ontología a partir de la estructura intencional propuesta por Edmund Husserl. Para poder establecer esto Sartre dedica sus primeras obras a una “purificación” de la esfera trascendental, en la medida en que la conciencia se entiende fundamentalmente como un movimiento hacia lo que no es ella misma, es preciso pues expulsar toda emoción, imagen, e incluso ego como elementos esenciales de la conciencia.<sup>35</sup>

Otro punto importante a señalar es que la intencionalidad es leída en términos negativos; y en su forma radical la expulsión originada por la violenta huida hacia lo ajeno es de una fuerza tal que genera una *nada*. No obstante, esto será tematizado hasta nuestro segundo capítulo. Explicitamos así que el propósito de esta sección es exponer el recorrido sartreano de cómo un análisis de la intencionalidad conduce a un cuestionamiento de orden ontológico.

A modo de contextualización general diremos que la ontología de Sartre, como lo menciona por ejemplo Ignacio Quepons y que recupera de Roger Verneaux, se desarrolla a partir de ontologías regionales.<sup>36</sup> Esto es que, la indagación metafísica no se dirige hacia la pregunta por el sentido del ser en general, sino que

---

<sup>34</sup> Jean-Paul Sartre, *La imaginación*, SARPE, Madrid, 1984, p. 183.

<sup>35</sup> No nos detendremos aquí explícitamente en este proceso purificador, pero a modo de referencia véase de J-P Sartre: *La trascendencia del Ego* (1934), *La imaginación* (1936), *Esbozo de una teoría de las emociones* (1939), donde ni el ego, ni la imagen o las emociones pueden hallarse como elementos estructurales de la conciencia. [No obstante, en el Apéndice de este texto hay una breve referencia a la teoría del yo trascendente, véase p. 86.]

<sup>36</sup> Cfr. Ignacio Quepons, op. cit., pp. 24-25.

busca estudiar al ser a partir de sus «apariciones» concretas, con lo que se descubren, primero, la región del ser-en-sí manifestado en todo lo trascendente y la región del ser-para-sí como aparición de la conciencia —estas dos regiones son desprendidas del examen ontológico de la intencionalidad—, después también se apunta una tercera región ontológica, que es la del ser-para-otro descubierta en el encuentro ante una libertad ajena.<sup>37</sup> No obstante, como el mismo Sartre lo señala, la comprensión del sentido del ser en general es asequible desde los accesos que nos permiten las múltiples regiones del ser, ¿qué sentido tienen estas regiones?, y, ¿por qué pertenecen todas al ser en general?<sup>38</sup> Siguiendo este orden de ideas, cuidémonos de considerar estas ontologías regionales como una desfragmentación inconciliable del ser en general, pues, en última instancia, el análisis individual de cada estrato nos conducirá a vislumbrar una profunda imbricación entre cada una de estas esferas.

Después de haber hecho este breve señalamiento sobre la ontología sartreana, nos disponemos a introducir el problema metafísico que se desprende del examen de la estructura intencional. Lo siguiente será presentado en dos secciones, en la primera parte plantearemos el camino de cómo los postulados de Husserl en torno a la epistemología conducen también a consecuencias en el campo de la ontología, recuérdese, siempre a partir de un análisis de la estructura intencional; mientras que para el segundo apartado desglosaremos las regiones ontológicas que se descubren en dicha estructura.

---

<sup>37</sup> Tema que será brevemente abordado en el Apéndice de este trabajo.

<sup>38</sup> Cfr. Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*, Ediciones Altaya, Barcelona, 1993. Trad. Juan Valmar. (Orig. *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*, Editions Gallimard, París, 1943). p. 36. [En adelante: *El ser y la nada*]

## a) El arribo a la metafísica

Nuestro primer pretexto para este apartado será el breve artículo publicado por Sartre un año después de la muerte del fundador de la fenomenología, *Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: La intencionalidad*.<sup>39</sup> El punto central de este texto es señalar la renovación que la intencionalidad trae a la filosofía; en lo subsiguiente desarrollaremos los problemas y planteamientos en torno a ello.

En el artículo aquí referido la renovación anexa a la idea de intencionalidad es en primer lugar de carácter epistemológico, crítica al neo-kantismo y al psicologismo de la época. El filósofo francés señala que contrario a las aspiraciones de estas corrientes, los objetos no pueden disolverse en la conciencia, no pueden tener su justificación última en el sujeto; el mundo físico y el psíquico poseen características distintísimas, por lo que resulta imposible hablar de contenidos de conciencia —la mesa no se halla *en* mi conciencia, ni existe ella como un absoluto que después entraría en comunicación conmigo. Que la conciencia conozca no significa que ésta ha logrado ‘comerse’ a los objetos, transformarlos en ella misma, absorberlos, o, en otras palabras, conocer no declara posesión. La intencionalidad, analizada en primer lugar a nivel epistemológico, descubre una distinción y una correlación entre el mundo y la conciencia; “La conciencia y el mundo se dan al mismo tiempo: exterior por esencia a la conciencia, el mundo es por esencia relativo a ella”;<sup>40</sup> los objetos hacia los que la conciencia irremediablemente se dirige no son ella misma, no comparten la misma naturaleza, y sin embargo, éstos sólo adquieren sentido en su relación, como objetos dados a la persona.<sup>41</sup>

---

<sup>39</sup> Jean-Paul Sartre, «Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: La intencionalidad», en *El hombre y las cosas. Situaciones I*, Losada, Buenos Aires, 1960.

<sup>40</sup> Jean-Paul Sartre, «Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: La intencionalidad», ed. cit., p. 27.

<sup>41</sup> Aquí es preciso realizar una aclaración. Referirnos al correlato intencional de la conciencia como el ‘mundo’ representa cierta imprecisión conceptual. Este artículo pertenece a la obra temprana de Sartre, es probable que aún a distancia de las reflexiones expuestas en *El ser y la nada*, desatienda las precisiones requeridas frente a la distinción ‘mundo’ y *algo* correlato de la conciencia (que no obstante, siempre son ambivalentes en la redacción sartreana). Es en el análisis de la trascendencia dentro de *El ser y la nada* donde se sostiene que el mundo sólo es posible allí donde

Sartre se vale de la imagen del estallido para representar este atributo de la conciencia, “Conocer es ‘estallar hacia’”,<sup>42</sup> salir de uno mismo en dirección de aquello que no es uno mismo, ni asimilación, ni unificación o identificación, sino expulsión fuera de sí. La intencionalidad en este contexto debe entenderse como un movimiento hacia lo trascendente, hacia todo lo que no es la conciencia.

El artículo retoma en primer lugar la protesta contra un idealismo que pretende absorber el mundo en la conciencia, y el cambio epistemológico impulsado por la caracterización de la conciencia como conciencia de *algo*. Sin embargo la epistemología está lejos de ser el interés central en la obra de Sartre; son, por otra parte, las consecuencias éticas y ontológicas de la intencionalidad, o mejor dicho, de la descripción de la vida de conciencia, una importante y constante ocupación del pensamiento sartreano.

Que el movimiento esencial de la conciencia sea una serie de interminables estallidos arrancándonos de nosotros mismos hacia lo otro que no somos, no deja lugar para la inmanencia o para la substancia, sino que es una perpetua fuga que expulsa incluso el ‘nosotros mismos’. El conocimiento es un modo de la conciencia de dirigirse al mundo, pero no es el único modo que tiene ella de relacionarse con los objetos; el carácter intencional de la conciencia no supone solamente un replanteamiento gnoseológico, sino que desborda a éste y exige una refundación de todo el esquema tradicional bajo el que se había comprendido la vida de conciencia y sus relaciones con el mundo; Sartre adopta así la renovación filosófica sugerida por la fenomenología más allá de la epistemología.<sup>43</sup> Es claro que los objetos no son únicamente conocidos, también son odiados, amados, deseados, imaginados, etc.; el carácter intencional de la conciencia responde pues a todas estas direcciones de conciencia.

---

una realidad humana lo constituye; el *algo* correlato intencional es ontológicamente independiente a la realidad humana (pero esa distinción ya la atenderemos después). Advirtiendo esto tomemos aquí la categoría ‘mundo’ en un sentido general como aquello hacia lo que la conciencia se dirige.

<sup>42</sup> Jean-Paul Sartre, «Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: La intencionalidad», ed. cit., p. 27.

<sup>43</sup> Muy en concordancia con cierta recepción inicial de la filosofía husserliana, Sartre enfatiza en múltiples ocasiones las limitaciones de la fenomenología trascendental respecto a temas más allá de la epistemología y la lógica. Hoy sabemos que el proyecto fenomenológico no se agota en reflexiones de este orden y releemos a Sartre desde el enriquecimiento que estos años han otorgado a la fenomenología.

De la intencionalidad entendida como perpetua huida de sí Sartre concluye la vacuidad de la conciencia, si todo es expulsado de ella, ésta se transforma en total transparencia. Y es en *La Trascendencia del Ego* donde encontramos los esbozos de lo que en *El ser y la nada* será desarrollado con mayor profundidad, a saber, que la conciencia es una nada; también hallaremos la descripción de las relaciones posibles entre la conciencia y el mundo, la conciencia y ella misma, y la conciencia y el otro-sujeto, fundamentalmente.<sup>44</sup>

El campo trascendental, purificado de toda estructura egológica, recobra su limpidez primera. En un sentido es una *nada* puesto que todos los objetos físicos, psico-físicos y psíquicos, todas las verdades, todos los valores, están fuera de él, puesto que mi Yo (*Moi*) ha cesado de formar parte de él. Pero esta nada es *todo*, puesto que es *conciencia* de todos esos objetos.<sup>45</sup>

Ser es “estallar-conciencia-en-el-mundo”, la filosofía de la trascendencia impide al hombre permanecer en sí mismo y lo coloca en el auténtico camino del mundo. No se puede buscar más en quién sabe qué intimidad de la conciencia donde nos hallaremos tan sólo frente a la “niebla blanda” que somos nosotros mismos y no ante el mundo dado en su concreción; entender el genuino significado de la intencionalidad, según nuestro autor, es reconocer la repelencia y desamparo de nuestra propia naturaleza, el despido continuo hacia lo otro; es, de este modo, fuera de nosotros, en el “polvo seco del mundo”,<sup>46</sup> en la pesadez de las cosas, donde debe reiniciar nuestra búsqueda.

Siguiendo este orden de ideas nos resultará comprensible que para Sartre la primera tarea de la filosofía consiste en “expulsar las cosas de la conciencia y

---

<sup>44</sup> No desconocemos la larga trayectoria que a este respecto existe en la historia de la filosofía. El problema de la relación entre el mundo y la conciencia no es en absoluto nuevo, y algunos de los planteamientos sartreanos nos recuerdan al debate establecido ya en el S. XVIII entre Fichte y Schiller sobre la unidad o escisión de este vínculo, particularmente la relación de negatividad entre el yo y el no-yo fichteana. También a Hölderlin que sugiere una identidad no reflexiva de un ser en lo absoluto: “Son inviables tanto el retorno de Schiller a una identidad originaria sin contrastes, como el recorrido de Fichte por la galería de espejos del yo y del no-yo, con que plantea hasta el infinito el juego alterno de la escisión y de la identidad.” [Cfr. Remo Bodei, *Hölderlin: la filosofía y lo trágico*, Visor, Milan, 1990, pp. 22-23.] La fenomenología y en este caso Jean-Paul Sartre renuevan desde otras perspectivas estas reflexiones propias de la filosofía.

<sup>45</sup> Jean-Paul Sartre, *La trascendencia del Ego*, Ediciones CALDEN, Argentina, 1968, p. 69.

<sup>46</sup> Jean-Paul Sartre, «Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: La intencionalidad», ed. cit., p.27.

restablecer la verdadera relación entre ésta y el mundo, a saber, la conciencia como conciencia posicional *del* mundo.”<sup>47</sup> La filosofía no puede partir de una suposición ingenua del mundo, pues se precisa cierta claridad de qué es aquello hacia lo cual dirijo mis reflexiones y cómo me son dados esos objetos.

La filosofía como ejercicio radical debe principiar con la duda y el esclarecimiento de ese *algo* delante de nosotros, lo que desde el proyecto fenomenológico demanda también el estudio de la conciencia como el medio a través del cual eso *algo* me es dado. La tesis de la conciencia intencional abre un problema metafísico y ontológico, que, como ya hemos mencionado, despertó el interés de los primeros receptores de la fenomenología, e inspiró la extensa obra publicada en 1943, *El ser y la nada*; ¿cuál es el ser de la conciencia?, ¿cuál es el ser de ese *algo* dado en el aparecer?, así mismo, ¿cuál es la relaciones posible entre la conciencia y ese *algo*? El esquema intencional no sólo hace evidente la correlación conciencia-mundo sino que además sugiere una particular postura metafísica.<sup>48</sup> Es en este replanteamiento metafísico que nacen las reflexiones de Jean-Paul Sartre y que a lo largo de este ejercicio intentamos reactivar.

## b) Las dos regiones del ser

El primer paso dentro del recorrido metafísico ejecutado por Sartre será establecer la diferencia ontológica entre lo trascendente y lo trascendental, o lo que el autor de *El ser y la nada* denomina ‘la prueba ontológica’. Principiamos así la exposición de la ontología de Sartre:

---

<sup>47</sup> Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, ed. cit., p.21.

<sup>48</sup> El arribo a la metafísica como tarea fundamental de la filosofía puede comprenderse también a partir del propio quehacer filosófico; pues, la preocupación por el ser no concierne en sentido estricto a las ciencias naturales —que para su ejercicio solicitan la presuposición y posibilidad tanto del mundo como del conocimiento— en cambio, la filosofía parte de la radicalidad del conocimiento y de la experiencia del mundo, es decir, comienza con la pregunta por la posibilidad misma de cualquier saber y de cualquier experiencia, es a partir de estas consideraciones que se deducen o establecen las correlaciones posibles entre la conciencia y el mundo, entre el sujeto y los objetos.

Es posible afirmar que la aprehensión de las cosas nunca se da en totalidad, de manera plena o adecuada, sino que por el contrario éstas nos aparecen fragmentariamente, ya sea temporal o posicionalmente, en cualquier caso hay una evidente inagotabilidad en la captación de los objetos. Si ahora, por ejemplo, dirijo mi atención hacia este escritorio y las cosas que hay frente a mí puedo captar un par de libros y cuadernos, un bolígrafo y un lápiz, prestar más atención y darme cuenta de las manchas que revelan el descuido de otro usuario, también puedo considerar esta escena en juicio valorativo, o estético, y a pesar de lo mucho que prolongue la descripción de este conjunto de objetos, siempre habrá algo aún no dado, supongo la existencia de unas patas que sostienen el escritorio, pero no me son presentes a la percepción; sólo escorzada o matizadamente es que tengo experiencia de estos objetos, ¿será en esta inagotabilidad que puede sostenerse la trascendencia de las cosas? —Momentáneamente partiremos de este matizado darse de los objetos para demostrar el carácter trascendente del mundo, después veremos cómo esta justificación resulta contraproducente, y exponaremos la ‘prueba ontológica’ de la trascendentalidad de la conciencia y la trascendencia del mundo—.

Sartre coincide con la posición moderna de la filosofía según la cual lo existente es equivalente a la serie de apariciones que lo manifiestan, esto es, a los fenómenos; con esto la filosofía ha sustituido el problema de la *realidad* por el de la *objetividad* del fenómeno, esto es, por la pregunta de la validez objetiva. La característica esencial de los fenómenos consiste en aparecer, este aparecer posee en su interior la dualidad entre lo finito y lo infinito: la aparición de un objeto es finita en tanto que entrega sólo un aspecto de éste, e infinita puesto que existe una serie de apariciones interminables dadas a un sujeto en perpetuo cambio.<sup>49</sup>

Se ha aceptado que el fenómeno en tanto apariencia es plena positividad, pues remite a sí mismo y no se opone a su ser; el aparecer no es un parecer que oculte detrás de sí una realidad fuera de aquello mostrado. Se dice también que

---

<sup>49</sup> Cfr. Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, ed. cit., pp. 15-18.

la apariencia por una parte designa *algo* que aparece y *alguien* a quien aparece, esto puede expresarse diciendo que el fenómeno es un relativo-absoluto, relativo a quien aparece y absoluto que devela lo que él *es* en tanto tal (y no apunta hacia una realidad previa a la apariencia misma); dentro de este contexto es que aparece la pregunta por el ser de ese *algo* y ese *alguien*, así como por las posibles relaciones entre éstos.<sup>50</sup> Este primer argumento no hace referencia sino al marco teórico de la fenomenología y a la estructura intencional de la conciencia.

En segundo lugar, Sartre distingue entre el ser del fenómeno y el fenómeno de ser, “El ser que se me devela y me *aparece*, ¿es de la misma naturaleza que el ser de los existentes que me aparecen?”<sup>51</sup> prontamente diremos que la respuesta es negativa. Aunque los objetos en su aparecer no enmascaren al ser esto no quiere decir que lo develen en su totalidad, el ser es el fundamento de todo lo existente y se manifiesta a través de maneras de ser concretas que simultáneamente lo velan y lo revelan. Siguiendo a Heidegger, Sartre reafirma la posibilidad de preguntar por el ser de las cosas —la naturaleza óntico-ontológica de la conciencia, capacidad de trascender lo óntico hacia lo ontológico,<sup>52</sup> de preguntar por el *sentido* de todo lo existente—; lo existente se designa a sí mismo pero no designa al ser, el ser es la condición de posibilidad de su aparición y develación, es “ser-para-develar y no ser develado”;<sup>53</sup> sin embargo debemos cuidarnos de aceptar la existencia de un ser nouménico profundo e inaccesible.<sup>54</sup> Conviene, no

---

<sup>50</sup> Ídem.

<sup>51</sup> *Ibidem.*, p. 18.

<sup>52</sup> Particularmente y en correspondencia con Heidegger, lo óntico es adjetivo de existencia mientras que lo ontológico es el fundamento de ser de esa existencia, en lo primero el pensamiento del hombre no interviene pues lo óntico denota la existencia *por sí* de las cosas, por otra parte lo ontológico se halla a expensas del hombre pues es éste el único capaz de preguntar por el ser de las mismas. La mesa es mesa onticamente en tanto que existe y se muestra, sin embargo no nos dice lo que ella es, sólo el hombre puede trascender hacia lo ontológico cuando pregunta por el ser de esa mesa, ¿qué es lo que hace que la mesa sea mesa? [Cfr. Carlos Cossio, “La racionalidad del ente: lo óntico y lo ontológico”, en *Estudios en honor del Doctor Luis Recaséns Siches*, T. I, Rodríguez García, Fausto E, coord., UNAM, México, 1980, pp. 197-201.]

<sup>53</sup> Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, ed. cit., p. 18.

<sup>54</sup> Esta advertencia se debe a los problemas epistemológicos (y después ontológicos) que se derivan del idealismo contra el que se protesta; pues, si como Kant, entre las cosas(en-sí) y los sujetos establecemos un ‘abismo’ ¿qué validez objetiva daremos a nuestro conocimiento?; para Kant el conocimiento empírico es cierta relación de los conceptos con las intuiciones, del entendimiento con la sensibilidad, es, la unificación conceptual de determinado objeto, unificación que se debe a la capacidad sintética de la conciencia y que es un principio universal *a priori*, sustentado en la original unidad sintética de la apercepción, “[...] es sólo la unidad de conciencia que configura la relación de las representaciones con un objeto y, por ello mismo, la validez objetiva de tales representaciones.”

obstante, admitir el carácter trasfenoménico del ser del fenómeno, esto es, no una remisión a un ser más allá de los fenómenos, sino que siendo el ser del fenómeno coextensivo a éste escapa a la condición fenomenica de fenómeno mismo, puesto que el ser de fenómeno no se descubre en un fenómeno de ser singular; el fenómeno de ser no es el ser, tan solo la indicación y la exigencia del ser, base sobre la cual el fenómeno de ser se manifiesta. No podemos decir que el ser es una cualidad del objeto entre otras, es más bien su fundamento. Hasta aquí el argumento que distingue entre el ser del fenómeno y el fenómeno de ser, o en otras palabras, la justificación de la pregunta ontológica.

Ahora bien, ¿Esta transfenomenalidad, el fundamento del ser de los fenómenos, se hallará en el *alguien* a quien el fenómeno le aparece y en descubrir un excedente en cada captación? Esta última argumentación busca comprobar una distinción de registro ontológico entre la conciencia y su correlato intencional:

Cierto es que el sentido de esta mesa frente a mí es puesto por mi conciencia, pero innegable es el hecho de captar una interminable serie de nuevas daciones del objeto, ya sean éstas de carácter perceptivo, valorativo, o de cualquier clase, y no dejar de tropezarme con un interminable número de singularidades. ¿Podemos justificar la trascendencia del objeto, cierta independencia de su ser a mi ser, en la inagotabilidad de mi captación del objeto?, en otras palabras, ¿podemos demostrar la distinción ontológica entre ese *algo* dado a la conciencia y la conciencia misma, a través de la escorzada y matizada captación que tiene ésta de los objetos?

La evidencia del ser propio de lo trascendente, *podría* encontrarse en su entrega perfilaría, fugaz, escorzada e infinita, no obstante, esto sólo *podría* ser así. Según Sartre esta justificación supone un error, pues, en última instancia, de

---

[Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Taurus, México, 2006, p.157] En este caso hay una pérdida de toda objetividad independiente del sujeto y aquélla es más bien una derivación de éste; el conocimiento tiende a fundarse en un solipsismo y pierde de vista su referencia al mundo concreto. Claramente los propósitos de Sartre repelen esta postura pues, por el contrario, nuestro autor busca la encarnación de la conciencia y el análisis de ésta como conciencia posicional.

esto se deduce la fundación de lo objetivo en lo subjetivo. Sartre niega a la subjetividad, aunque sea la subjetividad ausente —entendida ésta como la no captación presente de los objetos— la demostración de la trascendencia. Una vez más, desea evitar una derivación de lo objetivo a partir de lo subjetivo, del ser de las cosas a partir del no-ser de ellas (de lo no dado a la conciencia), o, peor aún, comprimir, igual que Berkeley, el *esse* al *percipi*.<sup>55</sup> Valerse de lo subjetivo para demostrar lo objetivo haría incoherente toda crítica a las filosofías que pretenden absorber al mundo en la conciencia.<sup>56</sup> Que la conciencia haga patente la existencia del ser objetivo se debe a una relación de implicación y no de derivación: “Decir que la conciencia es conciencia *de* algo es decir que debe producirse como revelación revelada de un ser que no es ella misma y que se da como existiendo cuando ella lo revela.”<sup>57</sup>

Hemos dicho que el ser de los objetos no se puede agotar en lo percibido (o no percibido) de ellos, en el *percipi*; tampoco podemos decir que aun cuando éste remita a un *percipens*, a alguien que percibe, debemos responsabilizar del ser del fenómeno a quien le aparecen los fenómenos. Si el ser del *percipi* lo redujéramos al *percipens* las características de este ser serían las de relatividad y pasividad, esto es, toda modificación que los objetos pudieran padecer provendría de algo distinto a ellos mismos y estarían sujetos a disposición ajena. Sin embargo, la relatividad y la pasividad son características que suponen un ser previo que haga posible en primera instancia su dación. En otras palabras, el ser del fenómeno

---

<sup>55</sup> Postura según la cual el ser de los objetos consiste en ser percibidos; fuera del *percipi* (lo percibido) las cosas carecen de existencia real o natural, le es vedado al mundo todo carácter trascendente, y el conocimiento se reduce a una inmanencia absoluta en la conciencia; situación que en primer lugar olvida que todo *percipi* remite a un *percipens* (alguien que percibe).

<sup>56</sup> En la posición aquí planteada es más bien la conciencia la que se agota en el exterior y toda actividad de conciencia se absorbe en el objeto hacia el cual ésta apunta; no hay inmanencia posible. [Cfr. Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, ed. cit., p. 21] Este reclamo tal vez se fundamente en la interpretación de la fenomenología husserliana como un inmanentismo, sin embargo no nos parece que la filosofía de Husserl caiga en semejante posición, Husserl no pretende un inmanentismo como negación o subsunción de lo trascendente, para ello baste la siguiente cita. “[...] el acto de conocer, la *cogitatio* tiene partes que la constituyen como ingredientes; pero, en cambio, la cosa que ella mienta y que supuestamente percibe, recuerda, etcétera, no se halla en la *cogitatio* misma, como vivencia que es, a modo de una parte ingrediente, como que efectivamente exista en ella. Así pues la pregunta es: ¿cómo puede la vivencia ir, por así decirlo, más allá de sí misma? Por tanto, *inmanente significa aquí inmanente como ingrediente en la vivencia del conocimiento*” [Edmund Husserl, *La idea de la fenomenología*, Trad. Jesús Adrián Escudero, Herder, Barcelona, 2011, p.94.]

<sup>57</sup> Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, ed. cit., p. 31.

no puede derivarse de la subjetividad, pues si para fundar el ser de esta mesa percibida primero tengo que captarla, eso supone su existencia anterior, ¿cómo fundar, afectar o modificar algo que aún no ha sido dado?, ¿cómo ser responsable de un ser que existe con anterioridad a mi intervención? Las características de relatividad y pasividad no son estructuras aplicables al ser mismo, sino que son modos de ser, relaciones de existentes con otros existentes.<sup>58</sup>

No es en el sujeto, o en algún elemento interno de la conciencia donde encontraremos el carácter objetivo, trascendente, del mundo; pues, es el mismo apuntar de la conciencia la evidencia de un ser distinto a ella, para percibir se requiere *algo* que percibir, la revelación *algo* revelado, todo aparecer supone en sí una existencia, “[...] la conciencia implica en su ser un ser no-consciente y transfenoménico”,<sup>59</sup> esta es la prueba ontológica a la que Sartre se refiere.

La conciencia es conciencia *de* algo: esto significa que la trascendencia es estructura constitutiva de la conciencia; es decir, que la conciencia nace apuntando hacia un ser que no es ella misma. Es lo que llamamos la prueba ontológica. [...] <sup>60</sup>

El ser hacia el cual apunta la conciencia está inundado de sí, o podríamos decir, es un *en sí*. No es activo ni pasivo; su consistencia le impide disponer de medios o plantearse fines (elementos esenciales de la acción). No afirma ni niega nada, pues estas son relaciones respecto a *algo*, y este ser es de una plenitud tal que es incapaz de establecer relaciones con lo otro. Es totalmente macizo, no tiene adentro o afuera, de este modo no se puede hablar ni siquiera de inmanencia, pues esto implicaría de entrada la posibilidad de una relación consigo, el ser aquí apuntado no conoce la alteridad, es síntesis indisoluble de sí consigo; este ser al estar lleno de sí mismo se vuelve oscuro a sí, identidad que imposibilita incluso cualquier modo de autorreferencia —*el ser es lo que es*, está encerrado en su ser y no puede establecer ninguna relación fuera de él, es positividad plena. El ser no puede referirse a sí mismo ya que la autoreferencia implica la relación

---

<sup>58</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 26-29.

<sup>59</sup> *Ibíd.*, p. 31.

<sup>60</sup> *Ibíd.*, p. 30.

de uno con uno mismo, toda relación requiere mínimamente de una dualidad, y si el ser es identidad absoluta no puede en ningún momento escapar de sí para relacionarse ni consigo mismo, ni con lo otro. *El ser-en-sí es*; el ser no puede ser derivado ni de otro existente ni de un posible, simplemente es, aparece como *contingente* a la conciencia, como estando de más.

Siguiendo este orden de ideas Sartre establece inicialmente dos regiones de ser diversas, el ser del fenómeno (ser-en-sí) y el ser de la conciencia (ser-para-sí), que aunque correlativos uno al otro se manifiestan de manera distinta. Ahora bien, para Sartre “la fenomenología es una descripción de las estructuras de la conciencia trascendental fundada en la intuición de las esencias de tales estructuras”,<sup>61</sup> es así que *El ser y la nada* es presentado como un ensayo de ontología fenomenológica, es decir, como un estudio del ser de la conciencia o lo trascendental, así como del ser del fenómeno o lo trascendente, y las posibles relaciones entre éstos. Sin embargo debemos cuidarnos de caer en la suposición de un dualismo ontológico entre dos regiones inconciliables entre sí, pues “sólo podremos captar verdaderamente el sentido de uno o del otro cuando podamos establecer sus verdaderas relaciones con la noción de ser en general”.<sup>62</sup>

El principio de la intencionalidad revela para J-P Sartre un vínculo originario mundo-conciencia, lo que implica un replanteamiento no sólo epistemológico sino primordialmente ontológico; el estudio filosófico de la conciencia es renovado así por esta conexión entrañable con el mundo, anterior incluso a toda elaboración gnoseológica. Si la fenomenología fue recibida inicialmente como una teoría del conocimiento o como mera metodología, los propósitos de Sartre enfatizaron la necesidad de atender a la conciencia concreta y prerreflexiva.

Esperando haber establecido el contexto fenomenológico en el que se desenvuelven estos análisis, así como la implicación ontológica que supone la estructura intencional de la conciencia, y la adopción de este proyecto por Jean-Paul Sartre, damos paso a nuestro siguiente capítulo.

---

<sup>61</sup> Jean-Paul Sartre, *La imaginación*, ed. cit., p. 179.

<sup>62</sup> Jean-Pal Sartre, *El ser y la nada*, ed. cit., p. 33.

## CAPÍTULO 2

### LA NADA

JÚPITER.— ¿Y qué? ¿Debo admirar a la oveja a la que la sarna aparta del rebaño, o al leproso encerrado en el lazareto? Recuerda, Orestes: has formado parte de mi rebaño, pacías la hierba de mis campos en medio de mis ovejas. Tu libertad sólo es una sarna que te pica, sólo es un exilio.

ORESTES.— Dices la verdad: un exilio.

JÚPITER.— El mal no es tan profundo: data de ayer. Vuelve con nosotros. Vuelve; mira qué solo te quedas, tu propia hermana te abandona. Estás pálido y la angustia dilata tus ojos. ¿Esperas vivir? Te roe un mal inhumano, extraño a mi naturaleza, extraño a ti mismo. Vuelve; soy el olvido, el reposo.

ORESTES.— Extraño a mí mismo, lo sé. Fuera de la naturaleza, contra la naturaleza, sin excusa, sin otro recurso que en mí. Pero no volveré bajo tu ley; estoy condenado a no tener otra ley que la mía. No volveré a tu naturaleza; en ella hay mil caminos que conducen a ti, pero sólo puedo seguir mi camino. Porque soy un hombre, Júpiter, y cada hombre debe inventar su camino. La naturaleza tiene horror al hombre, y tú, tú, soberano de los dioses, también tienes horror a los hombres.<sup>1</sup>

**N**uestro trabajo inició con un análisis de la intencionalidad a modo de introducción al campo de la fenomenología; utilizamos este concepto como el pretexto al que el mismo Sartre acude en su obra *El ser y la nada*, y con ello descubrimos el problema ontológico que se reaviva a partir de los postulados de Edmund Husserl —Revelamos dos regiones ontológicas a las que Sartre denomina el ser-en-sí y el ser-para-sí, el siguiente problema es establecer la relación entre éstas.

Existe una guía fundamental para comprender y seguir los señalamientos sartreanos, y es que la descripción fenomenológica de la conciencia pretendida por Sartre apunta a la descripción de una conciencia *concreta y prerreflexiva*. La exigencia de ubicar las reflexiones en el plano de lo concreto, de la existencia, y

---

<sup>1</sup> Jean-Paul Sartre, *Las Moscas*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1948, p.40

el estudio de una conciencia donde el conocimiento no prima, evitando todo formalismo innecesario, son las pautas que orientan en todo momento y fundamentalmente el trabajo sartreano.

La fenomenología no sólo señala dos regiones ontológicas asequibles a la reflexión y a la intuición, sino que además establece una vinculación tal que no es posible pensar una sin tener que pensar en igual proporción la otra. Es en este sentido que debemos entender lo concreto, como “la totalidad sintética de la que tanto la conciencia como el fenómeno constituyen sólo momentos.”<sup>2</sup> Pensar la conciencia es pensar inherentemente al mundo.

Así mismo la necesidad de situar las descripciones a nivel de una conciencia prerreflexiva se sostiene en la posterioridad de hecho de la conciencia reflexiva —toda conciencia reflexiva pone como objeto una conciencia refleja. Mi conciencia inmediata no es tética de sí, ni se pone ella misma como objeto si no a través de un acto reflexivo. La conciencia no necesita ser tética de sí para ser conciencia, esto es, no necesito ser consciente reflexivamente de que percibo para percibir, de modo que cuando la conciencia se dirige hacia los objetos no es posicional de sí. “Así, la reflexión no tiene primacía de ninguna especie 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 la condición del cogito cartesiano.”<sup>3</sup> —Aquí solo hacemos una mención rápida del tema que en su momento será tratado con más detalle— Teniendo siempre presentes estos dos reclamos es que debe comprenderse el estudio sartreano de la conciencia.

Ahora bien, para poder establecer cuál es la relación entre el mundo y la conciencia es preciso descifrar qué han de ser la conciencia y el mundo para que sea posible dicha relación. Ya en su trabajo inaugural Jean-Paul Sartre se refiere a la conciencia como una nada,<sup>4</sup> sin embargo no es hasta su obra del 43’ que desarrolla esta noción a detalle, y es precisamente esta caracterización la que

---

<sup>2</sup> Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, ed. cit., p. 40.

<sup>3</sup> *Ibíd.*, p. 23.

<sup>4</sup> Véase nota 45, Cap. I.

nos ocupa en el presente capítulo. ¿Qué significa que la conciencia sea descrita como una nada y por qué ésta ha de serlo como condición para establecer una relación con el mundo?

## 2.1 EL SURGIMIENTO

Para llegar hasta la afirmación de la conciencia como una nada es necesario seguir el recorrido argumentativo expuesto en la 'Primera parte' de *El ser y la nada*. Recordando la exigencia por lo concreto debemos proceder a partir de una experiencia o una conducta desde la cual podamos captar aquello concreto, un elemento que nos entregue al mismo tiempo conciencia, mundo y vínculo entre éstos. El ejercicio aquí presentado, así como el expuesto en *El ser y la nada* nos entregan ya una conducta particular: la interrogación. Cuando Sartre pregunta ¿cuál es la relación originaria entre la conciencia y el mundo? O cuando nosotros nos disponemos a comprender ¿cuál es la comprensión de Jean-Paul Sartre sobre la conciencia?, nos mantenemos en una constante conducta interrogativa.

Ahora bien, según nuestro autor la interrogación nos entrega 1) al ser que interroga y 2) al ser que se interroga; un hombre preguntando por un hecho del mundo. Es una relación más allá de la relación primitiva del hombre con el mundo, ya que no sólo se dirige hacia éste de manera ingenua, sino que espera el develamiento de las maneras de ser o del ser mismo de aquello hacia lo cual se dirige la interrogación. Ante la expectación de un develamiento es posible, sin embargo, hallarse ante una respuesta en sentido negativo, esto es, y siguiendo a Sartre, existe la posibilidad de que ante cualquier interrogación nos sean develados tres no-seres.

Tomemos como ejemplo la pregunta guía de este trabajo de investigación, ¿Qué es la conciencia?, es evidente nuestro deseo por descubrir alguna respuesta ante la cual nos sintamos satisfechos, abandonamos una actitud irreflexiva y, en palabras de Sartre, preontológica para preguntar por las maneras de ser y por el ser mismo de aquello llamado conciencia. Ahora bien, nuestra pregunta podría finalizar con un desalentador 'no lo sé', esto revelaría un primer no-ser, el no-ser de mi saber, una negación que se justifica en el polo subjetivo de la cuestión, 'yo no lo sé'; es posible además concluir nuestro trabajo diciendo 'no existe una cosa tal llamada conciencia', esta negación se coloca en el lado trascendente y objetivo,

puesto que descubre un no-ser en el mundo; y finalmente en la respuesta ‘la conciencia es esto’ se expresa una verdad que supone un ‘y no es de otra manera’, con lo que se nos revela un tercer no-ser dado por la determinación, el no-ser por limitación.

Las cosas se vuelven más complejas al descubrir estos elementos negativos, pues ahora no debemos vérnoslas sólo con la relación del hombre con el ser-en-sí, que recordemos es positividad plena, sino, además, con este nuevo componente, el no-ser revelado en la negación. Podemos de este modo preguntar, ¿cuál es el origen de la negación? Claramente las negaciones sólo advienen al mundo porque existe *alguien* que las inaugura, ¿significa esto que la negación es una estructura que se halla en el acto judicativo, o por otra parte es la negación un elemento de lo real? El objetivo de Sartre consiste en demostrar la presencia objetiva del no-ser.

Ilustramos con dos ejemplos similares a los que Sartre expone<sup>5</sup> 1) He llegado a mi casa a las 5:00pm hora en la que mi hermano suele estar estudiando violín en su habitación. ‘¿Está mi hermano en casa?’, pienso; la forma más viable para despejar mi duda es dirigirme hasta allá y corroborarlo, sorpresivamente no lo encuentro, y en su lugar una grabación se reproduce en la habitación vacía, lo que entonces me aparece como real es su *ausencia*. 2) La erupción de un volcán ha *destruido* una ciudad.

En el primer ejemplo se podría decir que la *ausencia* de mi hermano sólo ha sido posible gracias a mi juicio, sin embargo de entrada la pregunta no representa un acto judicativo, ésta es más bien la espera del develamiento de la presencia o ausencia de mi hermano. Según Sartre esto significa que yo —y cualquiera— soy capaz de establecer una relación entre el ser y el no-ser, yo esperaba encontrar efectivamente a mi hermano estudiando como cada tarde, cuando abro la puerta y miro su instrumento inmóvil en un rincón intuyo la ausencia real de

---

<sup>5</sup> Véase. *Ibidem*, pp. 44-47.

alguien que era esperado; no podría decir, en otro caso, que J-P Sartre está ausente, porque su presencia en la habitación de mi hermano no era, en primer lugar, esperada, ni si quiera posible. No ha sido un pensamiento o juicio exclusivamente mío sino un encuentro concreto con la ausencia real de mi hermano.

En el segundo ejemplo la palabra clave es *destrucción*; después de la erupción del volcán es captable la aniquilación de una ciudad. Originalmente existe la relación de un hombre con el ser de la ciudad —lo que implica la captación de un ser dentro del ser; es decir, la limitación de éste con respecto a otros seres, la ciudad no es el volcán o el cielo o el bosque. Pero además de esta relación con su ser añadimos la captación prejudicativa de su fragilidad, de la posibilidad de abandonar su ser como particularidad, es decir como ciudad, para establecer una relación con su no-ser.

Dos elementos son fundamentales en el fenómeno de la *destrucción* —la fragilidad que es la captación de un ser como destructible, como estando en sus posibilidades el no-ser, y bajo esta fragilidad una limitación individualizadora que me permita captar a *un ser* en el fondo *del ser*; lo que es entendido ya como una relación negativa, pues un ser es esto y *nada* más. Para nuestro autor esto revela ya una afinidad prejudicativa y objetiva con el no-ser.

La destrucción supone una comprensión prejudicativa de la nada en tanto que tal y una conducta *frente* a la nada. Además, la destrucción, aunque llega al ser por medio del hombre, es un *hecho objetivo* y no un pensamiento. La fragilidad se ha impreso en el ser mismo de este jarrón, y su destrucción es un acontecimiento irreversible y absoluto, que no puedo sino comprobar.<sup>6</sup>

El intento de estos dos ejemplos es demostrar el hecho objetivo del no-ser, digamos ya, de la nada, la nada de ciudad que ha quedado después de la erupción del volcán y la nada de presencia de mi hermano estudiando en su habitación. A pesar de que en ambos casos ha sido por medio de un alguien que estos sucesos son expresados en el mundo, son hechos trascendentes que no se limitan a la

---

<sup>6</sup> *Ibíd.*, p. 45.

capacidad judicativa de un sujeto. No es entonces un juicio de negación el responsable de generar el no-ser, es al contrario el no-ser la condición de posibilidad para establecer juicios de carácter negativo.

Agreguemos además otras tantas realidades en las que la negación no se presenta con la obviedad de nuestros anteriores ejemplos, sino que la negación se halla al interior de su estructura, no obstante como condición misma de su existencia; aquello que Sartre denomina *negatidades* —ciertas “especies de síntesis entre lo negativo y lo positivo, en que la negación es condición de positividad.”<sup>7</sup> Nuestro autor ejemplifica con el fenómeno de la distancia, que pudiera expresarse como el atributo positivo de un segmento de línea, pero que en realidad implica la *separación* de dos puntos, en donde una plena positividad sería más bien la absoluta proximidad de aquellos. No deberíamos considerar entonces que la Nada pertenezca a una esfera inaccesible a la reflexión.

Recordemos también que en el marco sartreano la principal consecuencia de la intencionalidad es el vaciamiento de la conciencia, y la imposibilidad para que cualquier cosa la ‘habe’. Se ha mencionado ya el rechazo de un sujeto trascendental, de imágenes, o emociones, *en* la conciencia; así mismo el ‘no’ tampoco es un elemento de la conciencia sino que éste aparece como el ser conciencia de no; es decir que la conciencia se halla ante una comprobación de hecho, y no es por el contrario alguna especie de acto judicativo el responsable de hacer aparecer el ‘no’ en el estado de cosas. Es decir que, el no-ser no se sostiene en el juicio negativo, por el contrario es el juicio negativo quien encuentra su fundamento en el no-ser. “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.”<sup>8</sup>

Sartre, como algunos comentaristas señalan,<sup>9</sup> encara un problema que la filosofía occidental mayoritariamente había dado por resuelto, diciendo que la

---

<sup>7</sup> *Ibíd.*, p. 57.

<sup>8</sup> *Ibíd.*, p. 48.

<sup>9</sup> Véase por ejemplo la mención que hace Vicente Fatone en *El existencialismo y la libertad creadora. Una crítica al existencialismo de Jean-Paul Sartre*, Edit. Argos, Buenos Aires, 1949, p. 42.

Nada era impensable. Para el filósofo existencialista el objetivo de este análisis consiste no sólo en señalar la posibilidad de una aprehensión objetiva de la nada —que ciertamente Heidegger ya había distinguido en la experiencia de la angustia— sino en resolver cuál es el origen de la Nada y qué relación tiene ésta con la realidad humana. Así mismo, Sartre se preocupa por analizar otro tipo de manifestaciones de la nada fuera de la experiencia extraordinaria en la angustia; existen realidades que tras su aparente positividad esconden un no-ser que las sostiene, nos referimos a las negatidades previamente mencionadas. Finalmente, justificar también por qué la nada se encuentra en el fundamento del juicio negativo y no a la inversa.

Jean-Paul Sartre retoma dos argumentos desde los cuales plantea el problema de la nada. El primero de ellos es la concepción dialéctica de la nada, crítica y recuperación del maestro alemán Friedrich Hegel. Segundamente se vale de una concepción fenomenológica de la nada a partir de Martín Heidegger. Y en último lugar detalla su propia noción desde la que hemos de continuar nuestro análisis de la conciencia. A continuación proporcionamos un esquema general.

Empezando con el argumento hegeliano Sartre considera que para Hegel la relación entre el ser y el no-ser es una relación de contrarios que se identifican, ambos funcionan como dos elementos complementarios de lo real. “No hay nada en el cielo ni en la tierra que no contenga en sí el ser y la nada”<sup>10</sup> es la cita desde la cual Sartre construye su interpretación.

Haciendo una recuperación de un apartado de la *Lógica*, “El sistema de las determinaciones puras del pensamiento”, Sartre explica cómo es que para Hegel el ser y la nada son complementarios que se identifican. En primer lugar, Hegel establece que la esencia es el fundamento y origen del ser, pues el ser de las cosas consiste en manifestar su esencia, el ser prescindido de su esencia se convertiría tan sólo en una inmediatez vacía. De allí que lo concreto sea para Hegel lo existente con su esencia. De este modo un ser puro, privado de su esencia, sería una

---

<sup>10</sup> Véase, Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, ed. cit., p. 49. Referencia en el texto, Hegel, *Lógica mayor*, cap. I.

abstracción pura, un ser sin determinaciones, vacío, cosa no muy diferente a un no-ser, a una nada. Esta es la interpretación que se reafirma en la sentencia “no hay nada en el cielo ni en la tierra que no contenga en sí el ser y la nada.”

No obstante, Sartre está en desacuerdo, pues considera que el ser y el no-ser no comparten una contemporaneidad lógica, por el contrario el ser es siempre anterior a la nada. El no-ser no establece una relación de contrariedad con el ser, sino una relación de contradicción; existe una posterioridad lógica —el ser es primero puesto y luego negado. El no-ser no puede existir sino a merced de un ser al que negar, sin contenido sobre el cual recaiga la negación ésta es imposible. La negación es una cualidad que se sobrepone al ser. De este modo se comprende la sentencia sartreana “la nada infesta al ser”, sólo porque hay algo que puede ser negado es que la negación se hace efectiva.

Hasta aquí lo que inicialmente se expone sobre Hegel. Ahora bien, respecto a la concepción fenomenológica de la nada, Sartre presenta el argumento heideggeriano. Considera que para este autor la relación entre el ser y el no-ser es de expulsión mutua; lo real sería el resultado de dicha tensión. Aplauda a Heidegger no haber hecho pasar el no-ser por el ser, y haber mostrado no sólo la importancia y legitimidad de la pregunta por el ser, sino además haber evidenciado actitudes en las que se supone una precomprensión de la nada, más allá de las acusaciones del entendimiento en contra de la posibilidad de pensar el no-ser. Actitudes humanas tales como el odio o la tristeza dejan al descubierto la nada, existe para “el *Dasein* una posibilidad permanente de encontrarse «frente a» la nada y descubrirla como fenómeno: la angustia.”<sup>11</sup>

La angustia invade al hombre cuando se percata de la doble nihilización que continuamente hace posible al mundo y a sí mismo. El mundo sólo puede aparecer como totalidad organizada si el hombre lo trasciende; es decir, si efectúa un movimiento de distanciamiento, toma de perspectiva y determinación; este retroceso es un movimiento que el *Dasein opera hacia sí mismo*, un movimiento de

---

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 53.

interiorización. El hombre se anuncia como sí-mismo allende el mundo, como no siendo en sí y como no siendo el mundo, simultáneamente el mundo surge de esta distancia que el hombre coloca de sí, como *no siendo sino eso*. Este movimiento de trascender el mundo sólo es posible en la nada, “el ser se organiza como mundo desde el punto de vista transmundano, lo que significa, por una parte, que la realidad humana surge como emergencia del ser en el no-ser; y, por otra, que el mundo está «suspendido» en la nada.”<sup>12</sup> Es gracias a la nada que *el mundo recibe sus contornos*, y es la negación la estructura primera de la trascendencia.

De modo que, afirma Sartre, la nada amenaza de cerca al ser y simultáneamente es expulsada del ser; la nada perfila al mundo y al sí mismo, pero emerge sólo allende al ser. La nada funda la negación, pero no en forma de vacío indiferenciado, pues la negación no es negación de vacío sino negación de mundo. “La nada no puede ser nada a menos que se nihilice expresamente como nada del mundo; es decir, a menos que, en su nihilización, se dirija expresamente hacia este mundo para constituirse como negación del mundo.”<sup>13</sup> El juicio negativo se funda en la nada porque ésta es negación como ser, mientras que aquél es negación como acto. Una vez más, *la nada infesta al ser*.

Ahora bien, El reclamo que Sartre hace tanto a Hegel como a Heidegger es no haber fundado la actividad de un ser negativo, Sartre pregunta “¿qué debe ser el Espíritu para poder constituirse como negativo?, ¿qué debe ser la estructura primera de la realidad humana para que ésta pueda trascender el mundo?”<sup>14</sup> Heidegger ha dicho que la nada no es, se nihiliza, con eso ha retirado todo residuo de ser en el no-ser, pero la nada, siendo nada, no posee la fuerza para nihilizarse a sí misma; es así que nuestro autor modifica esta sentencia y enuncia “La nada no se nihiliza, es nihilizada”,<sup>15</sup> de modo que se precisa de un ser a través del cual la nada advenga al mundo; este ser no puede ser el en-sí

---

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>14</sup> *Ídem*.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 58.

puesto que éste es plena positividad. El ser por el cual la nada acaezca en las cosas debe ser, siguiendo a Sartre, su propia Nada, éste debe poder oscilar entre el ser y la nada, debe poder colocarse *fuera del ser*.

Recordando lo dicho sobre la actitud interrogativa hacemos énfasis en el proceso de retroceso (nihilizador) que se efectúa. Colocándome frente al mundo abro la posibilidad de develar su ser, sus modos de ser o el no-ser de aquello por lo que interrogo. Sartre definirá a la interrogación como el proceso humano mediante el cual “El hombre se presenta [...] como un ser que hace surgir y despliega la Nada en el mundo.”<sup>16</sup> Hasta aquí nuestra primera ganancia —es el hombre el ser por el cual la Nada brota en las cosas.

Y de nuevo cabe la pregunta ¿qué debe ser el hombre para ser el ser por el cual la Nada adviene al mundo? Pues debe ser capaz de colocarse en la superficie del ser y debilitar su estructura para hacer surgir al no-ser. Es bien claro que por la acción del hombre no se aniquila la realidad puesta frente a él, como un capricho que hiciera aparecer y desaparecer el estado de cosas; sin embargo lo que siempre es viable de ser modificado es la relación con la realidad frente y en la cual se encuentra. Como ejemplo, no está dentro de mis posibilidades inmediatas modificar mi situación de mujer mexicana del siglo XXI, realidad que me afecta directamente, sin embargo es una posibilidad perpetua tomar posición respecto a aquélla circunstancia, es decir, establecer una relación *libre* ante esta o cualquier otra situación, hecho u objeto del mundo.

Nos encontramos ahora ante un concepto fundamental en la obra sartreana. La libertad es una de las nociones más polémicas y radicales de nuestro autor, “El hombre está condenado a ser libre”<sup>17</sup> sentencia J-P Sartre. Dado el esquema que hemos elegido para la exposición de la noción de conciencia en Sartre, no nos detendremos explícitamente en el problema de la libertad. No obstante, indicamos que la libertad es, desde este punto de vista, el fundamento y posibilidad de

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 59.

<sup>17</sup> Jean-Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona, Trad. Victoria Praci de Fernández, 1999, p. 43.

la existencia humana. La libertad es anterior aun a la esencia humana, la hace posible, no existe diferencia alguna entre el ser del hombre y su «ser libre», la libertad funciona como la intraestructura misma de la conciencia. A pesar de no tematizar concretamente el problema de la libertad en Sartre, esperamos que la presente exposición deje entrever por qué ésta es esencial a la conciencia —a través de la estructura de la conciencia (de) sí, de la temporalidad, e incluso de la trascendencia—. La descripción sartreana de la conciencia fundamenta ontológicamente la libertad; si la conciencia es libre lo es porque ella misma es una nada, y porque ella es responsable de fundar continuamente su ser, sin ninguna otra justificación que sí misma. En este sentido la angustia debe entenderse como la captación reflexiva de mi libertad, libertad que estoy condenada a ser; y la mala fe, por el contrario, es la actitud en la que me niego como siendo esa libertad, y como teniendo esa obligación de fundar mi ser.

Como anotación diremos que el énfasis y afán de justificar la libertad a nivel ontológico se halla en la fundamentación de una ética que, aunque es posible entrever a lo largo de su obra, nunca fue concretada de manera formal. Las motivaciones iniciales de Sartre y su inmersión en la fenomenología apuntaban hacia la superación del supuesto solipsismo en el que desembocaría el mapa husserliano, y hacia el intento de generar una ética desde la base construida ya por la naciente fenomenología; sin embargo sabemos que Sartre no llegó a construir formalmente su ética y la concreción de aquel embrionario proyecto jamás fue escrita.<sup>18</sup>

Según lo desarrollado hasta aquí podemos comenzar a observar cierta interpretación de la conciencia en términos negativos. Este análisis ha mostrado la

---

<sup>18</sup> Para cuando Sartre decide concretar su proyecto ético la influencia marxiana y los acontecimientos políticos de la época habían generado en él un cambio de perspectiva que aunque no es de nuestra incumbencia en este trabajo es importante mencionar; su biógrafo John Gerassi comenta al respecto: “Sartre intentó elaborar una ética general a través de varios escritos, que en su mayoría fueron publicados póstumamente. En 1983, se publicó *Cahiers pour une morale* [Cuadernos para una moral], escritos sin orden ni concierto entre 1947 y 1949. Además del voluminoso aunque inconcluso segundo volumen de la *Crítica de la razón dialéctica*, el texto de las conferencias sobre la «moral dialéctica» que iba a pronunciar en la Universidad de Cornell, y que al final anuló, se publicaron con el título de «Moral e historia» en *Les Temps Modernes*. Estos escritos conjugan el existencialismo y el marxismo, así como una toma de decisiones basada en lo social, enraizada en un contexto político y, por tanto, sometida a cambios constantes, cosa que explica su dificultad.” John Gerassi, *Conversaciones con Sartre*, México, Edit. Sexto Piso, 2009, p. 475.

presencia objetiva de la nada y a la conciencia como el ser a través del cual la Nada adviene al mundo, pero para que esto sea posible debe ser la conciencia su propia Nada ¿de qué manera ha de serlo? Confiando en que nuestra lectura sea adecuada es posible inicialmente entender la conciencia a partir de la descripción de tres nihilizaciones fundamentales: 1) la descripción de la conciencia (de) sí, 2) la descripción de la temporalidad, y 3) la descripción de la trascendencia. En los siguientes apartados intentaremos desarrollar cada uno de estos aspectos.

## 2.2 LA DESCRIPCIÓN

Sintetizando lo hasta ahora descrito; el análisis del principio de intencionalidad reveló para nuestro autor dos regiones de ser, el ser en-sí y el ser de la conciencia, se buscó una actitud a través de la cual estos dos elementos pudieran ser entredados sintéticamente. La interrogación más tarde exhibió la presencia de elementos negativos de los cuales se preguntó cuál era su fundamento, se halló una realidad objetiva de la negación, y a la Nada como ser a la base de la negación como acto. Sin embargo se constató también que es sólo gracias a la conciencia que la Nada asiste al mundo, con lo que se inaugura la pregunta ¿qué ha de ser la conciencia para ser el ser por el cual la Nada llega al mundo? Nos encontramos ahora ante la pregunta por el ser de la conciencia.

- a) La conciencia (de) sí: *Presencia ante sí, la carencia, el ser del valor y el ser del posible.*

Para el desarrollo de las siguientes tres secciones nos valdremos primordialmente de la ‘Segunda parte’ de *El ser y la nada*; no obstante para este primer apartado ha sido de gran auxilio la conferencia ‘Conciencia de sí y conocimiento de sí’, dictada por J-P Sartre en la Sociedad Francesa de Filosofía en junio de 1947, cuya traducción fue recientemente publicada en el *Volumen V del ‘Acta fenomenológica latinoamericana’*;<sup>19</sup> y que ahora traemos a colación porque hemos recogido de ella una valiosa cita, de la que el presente apartado no es más que una explicitación.

Constatamos de este modo que una conciencia es, si se la aprehende en su totalidad de ser, más exactamente en el conjunto de sus implicaciones, a la vez una distancia de sí, una falta que es, precisamente, la condición del conocimiento de sí, a la vez, por el esbozo mismo de esta falta, la aprehensión implícita de un valor

---

<sup>19</sup> Jean Paul Sartre, *Conciencia de sí y conocimiento de sí* (Conferencia dictada en la Sociedad Francesa de Filosofía, 2 de junio de 1947), traducción al español publicada en *Acta fenomenológica latinoamericana*, Volumen V (Documentos), Círculo Latinoamericano de Fenomenología, Lima, 2016, pp. 343-371.

que es como la norma a partir de la cual se realiza la falta, y en fin, como el proyecto directo de una manera de aprehender lo que falta para constituirse en valor, es decir, sus propias posibilidades.<sup>20</sup>

Como reiteradamente ya lo hemos mencionado nuestro autor mantiene énfasis en la necesidad de una conciencia prerreflexiva. ¿Cuáles son las razones para abandonar la primacía de un cogito reflexivo? En primer lugar, el instanteismo que de ello se deriva, “un ‘cogito’ de ser pleno, de ser indubitable, de no sostener ninguna relación más que consigo mismo, como se dice frecuentemente, implica la inmanencia pura y la ausencia de trascendencia.”<sup>21</sup>, común reclamo contra Descartes. Lo que conlleva una doble consecuencia; 1) una dificultad para sostener cualquier verdad, dado que la verdad supone una trascendencia hacia el pasado y hacia el porvenir, toda progresión solicita el sostén de posiciones garantizadas con anterioridad; y 2) una dificultad para la acción, que requiere igualmente una relación con el pasado y con el porvenir, fundamentalmente con el porvenir en tanto que la acción está motivada en un cambio futuro. Así mismo el cogito acogido por la filosofía tanto cartesiana como husserliana, según la lectura de Sartre, no encuentra otra cosa que el sí mismo, dejando la evidencia del otro tras cierta bruma, lo que conduce al solipsismo y a la imposibilidad de fundar cualquier ética.<sup>22</sup>

Ahora bien, un breve análisis de la reflexión hace evidente la necesidad de un cogito prerreflexivo a la base del cogito cartesiano. Se sabe que en la reflexión la conciencia se pone como objeto para sí misma, hay un cierto desdoblamiento de la conciencia que permite generar un conocimiento de sí. Sartre interpreta esto como una identificación errónea de la conciencia y el conocimiento, cree que en el cogito cartesiano el conocimiento que tiene la conciencia de sí misma se

---

<sup>20</sup> Jean Paul Sartre, *Conciencia de sí y conocimiento de sí*, ed. cit., p. 370.

<sup>21</sup> *Ibidem.*, p. 351.

<sup>22</sup> En esta sección no trataremos la refutación al solipsismo y la fundamentación de la existencia del otro como sujeto, estos argumentos serán brevemente expuestos en el Apéndice de este trabajo.

pone a la par con el ser de la conciencia.<sup>23</sup> No obstante, y es prácticamente una obviedad, Sartre afirma que conocimiento y conciencia son fenómenos distintos.

La distinción es la siguiente —conciencia (de)<sup>24</sup> sí y cogito reflexivo son momentos diversos de la conciencia. El principio de la intencionalidad reza que toda conciencia es conciencia de *algo*, siguiendo a nuestro autor —y esto puede encontrarse en múltiples ocasiones desde *La trascendencia del Ego* hasta *El ser y la nada*— esto quiere decir que no hay objetos *en* la conciencia, sino que todo momento en que la conciencia se intenciona hacia el mundo es simple y llanamente conciencia de objeto; movimiento en el cual la conciencia no es tética de sí, no se pone a ella misma como objeto para sí.

En efecto, la existencia de la conciencia es un absoluto, porque la conciencia es conciencia (de) sí misma. Es decir, que el tipo de existencia de la conciencia es ser conciencia (de) sí. Y toma conciencia (de) sí *en tanto que es conciencia (de) un objeto trascendente*. Todo es entonces claro y lúcido en la conciencia: el objeto está frente a ella con su opacidad característica, pero ella, ella es pura y simplemente conciencia (de) ser conciencia (de) ese objeto, tal es la ley de su existencia. Es necesario agregar que esta conciencia (de) conciencia —fuera de los casos de conciencia reflexiva en los que insistiremos en su momento— no es *posicional*, es decir, que la conciencia no es ella misma su objeto. Su objeto está por naturaleza fuera de ella, y es por eso que, por un mismo acto, lo *pone* y lo *toma*. Ella misma no se conoce a

---

<sup>23</sup> A modo de recordatorio mantengamos en consideración lo siguiente: “El ser es algo que no puedo aprehender en su ser, salvo como fenómeno a partir del objeto que se presenta. El ser es aquel que hace que el objeto aparezca. Cada objeto es sobre el fundamento de ser. Cada aparecer tiene un ser. Aunque el ser en ningún caso puede reducirse al aparecer.” Jean Paul Sartre, *Conciencia de sí y conocimiento de sí*, ed. cit., p. 357.

<sup>24</sup> Explicamos estos paréntesis. Sartre pretende enfatizar el estudio de la conciencia como conciencia prerreflexiva, lo hemos dicho ya; el uso de los paréntesis, del que el mismo Sartre se vale, previene la malinterpretación de la conciencia de..., como conciencia reflexiva de..., ser conciencia (de) significa estar dirigido conscientemente hacia un objeto sin hacerlo necesariamente de manera temática. Ahora mismo yo soy consciente (de) la silla sobre la cual reposo, aunque no reflexivamente. O no hasta hace un momento, pues ahora tematizo sobre mi estar sobre esta silla, pero antes de tomar esta vivencia reflexivamente yo era conciencia (de) la silla sin tematizar sobre ello, de otro modo no podría estar sentada, en tanto que si lo estoy no puedo estarlo sino sobre esta silla (de) la que soy consciente, conciencia que mantengo todo el tiempo que esté sentada sobre ella, e incluso después, en el modo de un horizonte, como la silla que está en el comedor de mi casa y que sólo a través de un evento extraordinario dejaría de estar allí. Los paréntesis refieren, pues, al dirigirse no reflexivo de la conciencia.

sí misma, sino como interioridad absoluta. A una semejante conciencia la llamaremos: conciencia de primer grado o *irreflexiva*.<sup>25</sup>

Esto es, cuando percibo esta mesa frente a mí soy conciencia de esta mesa, pero no necesariamente soy conciencia reflexiva de percibir esta mesa frente a mí —podría decirse, más aún, que mayoritariamente la vida de conciencia transcurre irreflexivamente—. En otras palabras, en el percibir, valorar, conocer, etc., no es la conciencia la que se toma a ella misma como objeto, hablamos de este modo de una conciencia no posicional de sí o no tética de sí; no obstante, existe una unidad que me permite mantener la cohesión de mis percepciones, valoraciones, conocimientos, etc.; nos referimos a la unidad sintética de la experiencia, ser conciencia de objeto es lo mismo que ser conciencia (de) sí, dado que continuamente ella es ‘reenviada’ a sí. Recordemos además que el filósofo francés ha negado la presencia de un yo trascendental en la conciencia, de modo que no podría ser éste el responsable de la unidad sintética de la experiencia, el yo es, al contrario, el resultado de la síntesis de estados, cualidades y acciones que efectúa la misma conciencia. “La conciencia no tética se alcanza a sí misma sin recurrir a lo discursivo y a sus implicaciones, porque, en efecto, ella es conciencia, pero es necesario no confundirla con un conocimiento. Alcanzarse a sí misma es ser luminosa para sí misma.”<sup>26</sup>

Entendemos, pues, la conciencia (de) sí, como la unidad que tiene la conciencia sostenida en sí misma sin necesidad de recurrir al acto reflexivo, o a la intervención de un yo trascendental que luego vendría a traer cohesión a la serie de vivencias; lo que le da anterioridad respecto al cogito reflexivo que se ejecuta sobre una conciencia que ya estaba en relación consigo misma en tanto que daba unidad a sus experiencias. Así mismo cuando hablamos de una conciencia reflexiva, al referir cierto desdoblamiento de la conciencia, reclamamos un elemento

---

<sup>25</sup> Jean-Paul Sartre, *La trascendencia del Ego*, ed. cit., p. 12.

<sup>26</sup> Jean-Paul Sartre, *Conciencia de sí y conocimiento de sí*, ed. cit., p. 359.

reflexivo y otro reflexionado;<sup>27</sup> de modo que la conciencia que no se toma a sí misma como objeto sirve como reflejo de una conciencia reflejante.

Una vez señalado esto habrá que determinar cuáles son las características de este cogito no tético de sí. Al inicio de este trabajo de investigación nos referimos al ser en-sí como un ser en identidad plena, se caracterizó este ser como siendo lo que es en una densidad tal que la adecuación consigo mismo es absoluta; no hay presencia de él a sí mismo, y en sentido estricto el *sí* no existe en este ser, pues el sí debe ser entendido ya como una cierta distancia. En contraste, la descripción de la conciencia nos ha revelado un distanciamiento, una separación que, no obstante, se da en la unidad de un mismo ser. ¿Cómo entender el *sí* dentro de esta argumentación?

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 en 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 ante sí*. La ley de ser del *para-sí*, como fundamento ontológico de la conciencia, consiste en ser él mismo en la forma de presencia ante sí.<sup>28</sup>

Estas afirmaciones ¿qué le han negado a la conciencia? —la posibilidad de ser plenamente, idénticamente, absolutamente; la conciencia no puede ser en-sí pues hay en ella una fisura que la aparta de sí, ella puede ser sólo como presencia a sí, como para-sí; pero es el *sí* el que mantiene, a pesar de todo, la unidad que impide una dispersión radical. Esta es la primera nihilización de las tres que tenemos pretendido explicar en este capítulo, una negación de la conciencia a ser sí pleno y que la funda como para-sí. “La conciencia es un ser para el cual en su ser está en cuestión su ser. Esto significa que el ser de la conciencia no coincide

---

<sup>27</sup> Lo que en ningún momento debe entenderse como una duplicidad de la conciencia, de ser así la reflexión perdería toda validez. “¿Cuáles son los títulos y los derechos de la reflexión pura a la evidencia? Evidentemente, consisten en que lo reflexivo *es* lo reflexionado. Si salimos de esto, no tendremos medio alguno de legitimar la reflexión.” Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, ed. cit., p. 185.

<sup>28</sup> Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, ed. cit., pp. 110-111.

consigo misma en una adecuación plena.”<sup>29</sup> La conciencia es a distancia de sí en la unidad de sí; y qué es esta distancia sino una nada, un no-ser en el ser, es la nihilización de lo idéntico, la imposibilidad de coincidir plenamente a la manera del ser-en-sí.

Es comprensible, entonces que, al interrogar sin hilo conductor a ese *cogito* prerreflexivo, no hayamos *encontrado* en ninguna parte la nada. No se *encuentra*, no se *devela* la nada a la manera en que se puede encontrar, develar un ser. La nada es siempre un *en-otra-parte*. El para sí está obligado a no existir jamás sino en la forma de un en-otra-parte con respecto a sí mismo, a existir como un ser que se afecta perpetuamente de una inconsistencia de ser. Esta inconsistencia no remite, por otra parte, a otro ser; no es sino una perpetua remisión de sí a sí, del reflejo al reflejante, del reflejante al reflejo. [...] Así, la nada es este agujero de ser, esa caída del en-sí hacia el sí por el cual se constituye el para-sí.<sup>30</sup>

La distancia que coloca la conciencia en la negación de la identidad absoluta, es una distancia que en últimos términos no genera una separación radical, sino que es entendida más bien como una separación en unidad. Un ser que toma distancia de sí para poder hacerse presente a sí, pero que simultáneamente se mantiene en la unidad del mismo ser que él es; esta estructura es denominada por Sartre también como el circuito de ipseidad. De modo que, siguiendo a nuestro autor, la relación originaria entre la conciencia y el ser en-sí es la nihilización, esto es, la conciencia, el para-sí, se funda como negación del en-sí, de modo que depende de la negación del en-sí para ser. “Esto significa que no puede [el para-sí] fundarse a sí mismo sino a partir del en-sí y contra el en-sí.”<sup>31</sup>

La conciencia, de este modo se determina en su ser por un ser que ella niega, no obstante a lo largo de *El ser y la nada* Sartre expone dos tipos de negación, una de orden externo y otra de orden interno; mientras que la primera supone la intervención de un tercero, dígame por ejemplo en la negación ‘La tierra no es el

---

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 108.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 112.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 119.

cielo' un testigo construye el vínculo negativo; no así una negación interna, que Sartre articula con la oposición hegeliana, donde no hay un tercero sino que hay una relación íntima entre el ser del cual niega con el ser al cual niega. Y es la *carencia* una negación interna de peculiar relevancia para nuestro querido autor.

La carencia no puede incumbir al ser-en-sí que es plena positividad por lo que debe situarse en el campo del ser-para-sí. Procedemos ahora a repasar el croquis sartreano de la carencia.<sup>32</sup> Hallamos en la carencia una triada expresada en los siguientes elementos: 1) aquel a quien le falta, la conciencia, la realidad humana, 2) lo faltante, aquello que completaría la totalidad unitaria de la parte carente y, 3) lo fallido, aquello se halla incompleto, lo que no es plenamente.

Podríamos ejemplificar este esquema con la percepción de una casa vacía, la casa es apreciada como vacía forzosamente por una realidad humana que ha podido captarla como tal, y que en primer lugar ha podido individualizarla como un ser dentro del ser, siendo la casa distinta de la noche, de los zapatos, o de la iglesia. Lo faltante es su contenido de casa, su mueblería, sus gentes... pero, estrictamente hablando, a la casa no le falta nada, ella simplemente existe ahí sin que le sobre o le falte algo. Evidentemente la casa habitada es lo fallido, factible de ser captado por la realidad humana en la medida en que ésta es capaz de trascender la casa hacia una totalidad realizada, en este caso la casa habitada. En realidad, para nuestro autor, lo que aquí ocurre es que la carencia de esta casa, acontece en el mundo porque lo faltante es de la misma naturaleza que aquel a quien le falta; es decir que, la realidad humana acontece como carencia, como un “[...] perpetuo trascender hacia una coincidencia consigo misma que no se da jamás.”<sup>33</sup>

Siguiendo este orden de ideas pensemos ahora, como ejemplo y para facilitar la siguiente argumentación, en el conocimiento. Conozco ciertas cosas, de algunas puedo estar más segura que de otras, y valoro positivamente el conocimiento, empero nunca alcanzaré ese valor en plenitud, sin importar cuánto lo aprecie o

---

<sup>32</sup> Para lo siguiente confróntese: Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, ed. cit., p. 120.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 123.

cuánto me esfuerce por conseguirlo; y esto aplica para cualquier otro valor que observemos. Existen una belleza, una felicidad, un sufrimiento, «verdaderos», que son percibidos como falta y hacia los cuales la conciencia tiende; hay un valor supremo con las características del en-sí —identidad, pureza, permanencia. Todo valor es, y podríamos decir debe ser, pensado como una realidad de en-sí, de objeto acabado y puesto en situación; no obstante, esto es válido solamente a nivel ideal, normativo, pues de hecho el valor «verdadero» no es nunca en la realidad, no hay valor que sea una exigencia de hecho, lo que justifica la constante tendencia hacia su realización.<sup>34</sup>

El valor es puesto en el mundo por el para-sí, asimismo el para-sí trasciende su ser en pos de un valor que le es, en última instancia, inalcanzable. “Él [el valor] es ella [la conciencia], en el meollo de ella misma y fuera de su alcance, como una ausencia y un irrealizable, y su naturaleza consiste en encerrar en sí su propia contradicción.”<sup>35</sup> Vemos de este modo cómo la carencia fundada en el para-sí hace posible la trascendencia hacia un valor que la conciencia capta como falta, pero precisamente sobre el fondo de carencia que ella es; de modo que el ser del valor y la conciencia se hallan en una imbricación sustancial.

En la diada hecho y valor es que se puede describir de cierta manera la conciencia (de) sí. La conciencia es hecho en tanto que *es* presencia a sí, referencia a sí; y anuncio, ‘Soy feliz al ver este atardecer’. Pero además, la conciencia es valor en tanto que *no es* identidad plena, en tanto que se capta, aun irreflexivamente, como carencia; y viene a mi pensamiento, ‘Pero no he alcanzado la felicidad del Buda’.<sup>36</sup>

Y para terminar este esquema de la conciencia de sí como primer nihilización fundamental de la conciencia, ¿qué funda a su vez la captación del valor? Si hemos entendido la aprehensión del valor como la captación de cierta falta, ¿esto

---

<sup>34</sup> Cfr. Jean-Paul Sartre, *Conciencia de sí y conocimiento de sí*, ed. cit., 366-367.

<sup>35</sup> Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, ed. cit., p. 124.

<sup>36</sup> Cfr. *Conciencia de sí y conocimiento de sí*, ed. cit., p. 367.

no podrá entonces originar una modificación del para-sí en el porvenir? El último punto a tratar será el ser del posible.

Una vez más, examinando al en-sí reconocemos en la naturaleza de éste una privación de posibilidades, él es plenamente en sí mismo, sin proyecciones, sin anhelos; la posibilidad de no-ser lo que ahora es y devenir en un posible le es dada al en-sí solamente por un tercero —que aprecia en el barro la posibilidad de un jarrón—. Si la carencia adviene al mundo por un ser que debe ser su propia carencia, paralelamente la posibilidad acontece en las cosas por un ser que es sus propias posibilidades.

La captación del valor es la captación de un no ser *sí*, es decir la percepción de una carencia, que a su vez está acompañada de su posible. El cansancio como falta, proyecta al sosiego como valor, y aparecen como posibilidad el sueño o el descanso. El posible es aquello de que está falto el para-sí para ser sí, pero no como mera representación sino como una real carencia de ser; en mi cansancio no soy sosiego. Los posibles expresan una proyección hacia el futuro que puedo *llegar a ser* pero que indiscutiblemente *no-soy*.

Es necesario que la posibilidad como tal sea una de las estructuras de la conciencia no tética. Ahora bien, precisamente, podemos comprender esta estructura si partimos del hecho primero según el cual, siendo ésta presencia a sí, esta descomposición de ser de la que hablé, la conciencia de sí implica necesariamente un cierto asedio perpetuo del valor.<sup>37</sup>

En otras palabras diremos que la conciencia de sí, como conciencia no tética de sí, conlleva en su intraestructura la carencia, el no-ser, como requisito para la remisión a sí, para ser presencia a sí, esta falta motiva el surgimiento de un valor como el anhelo del para-sí de ser al modo del en-sí, lo que a su vez inaugura sus posibles como hipótesis del porvenir que puede llegar a *ser*.

---

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 369.

Cuando hablamos del ser que no soy pero que puedo llegar a ser, nos hallamos frente a una clase distintiva de nihilización de la conciencia, nuestra afirmación se encuentra dentro de un proceso temporal. La temporalidad será así nuestro siguiente punto. ¿Cómo explicar este alejamiento de la conciencia hacia sí misma?

#### b) La temporalidad

En el presente apartado se desarrollará la noción de temporalidad como segunda nihilización fundamental de la conciencia. Inspirado en una lectura heideggeriana, Sartre mantiene sus distancias siguiendo intereses propios. J. L. Rodríguez señala que estas lejanías fundamentalmente se ubican en la desvalorización del futuro según el análisis de los *ek-stasis* temporales, así como en un énfasis en el presente y en la libertad de la conciencia.<sup>38</sup>

A pesar de las múltiples transformaciones que el pensamiento sartreano pudo experimentar, las preocupaciones éticas son motivaciones constantes y explícitas; ya en su iniciación como fenomenólogo, ya en su travesía marxiana, Sartre está constantemente preocupado por el quehacer ético de la filosofía. El autor de *La náusea* no pretende más que evidenciar la absoluta responsabilidad que tiene el hombre consigo mismo y con los otros. El problema de la temporalidad, y el problema de la conciencia como objeto de estudio filosófico tienen implícitas consecuencias de carácter no sólo ontológico, que pueden aparecer como las más evidentes en este trabajo, sino también consecuencias éticas que deben mantenerse presentes a lo largo de la exposición sartreana.

Según cierta revisión clásica de la temporalidad el esquema de este análisis fenomenológico se desenvuelve, primero, en tres momentos, 1) pasado, 2) presente, y 3) futuro; el último apartado desarrolla la ontología de la temporalidad

---

<sup>38</sup> Cfr. J. L. Rodríguez García, *Jean-Paul Sartre. La pasión por la libertad*, ed. cit., p.140.

propuesta por nuestro autor; procedemos muy próximos al recorrido de *El ser y la nada*, Capítulo II, ‘Segunda parte’.

*i) El pasado*

Tradicionalmente se ha caracterizado al pasado como *lo que ya no es*; no obstante, ¿cabe de algún modo la pregunta por el ser del pasado? Teniendo en cuenta que, de algún modo el pasado existe para nosotros. Una intuición inmediata dada por un análisis fenomenológico del ser del pasado nos mostraría que éste se halla, obligatoriamente, en relación al presente de algo o de alguien, de modo que *mí* pasado es sólo mío, esta *miidad*, como la categoriza Sartre, “es una relación ontológica que une el pasado al presente.”<sup>39</sup>, cierta posibilidad de dar cohesión a la serie de pasados individuales. Relación que debemos mantener como necesaria a lo largo de todo este examen.

Digamos ahora, en la afirmación ‘Yo fui muy tímida durante mi niñez’, la determinación del pasado como lo que *ya no es* establece, desde el punto de vista de Sartre, una desvinculación equívoca; pues según esta postura ¿no perdería la rememoración —por no hablar de la reflexión— sus derechos? Si esa que era muy tímida ha quedado atrapada en el pasado y *ya no es* más, ¿qué relación hay entre esta que sostiene el recuerdo y aquella niña tímida? Se reclama “admitir una síntesis cognitiva que venga del presente para ir a mantener el contacto con el pasado.”<sup>40</sup> Decir que el pasado *ya no es* termina por desacreditar los derechos del recuerdo y la reflexión, última que obligatoriamente se ejecuta en un intervalo de tiempo, y que debe sostener algún nexo entre el presente de la reflexión y el pasado de lo reflexionado.

Ahora bien, si el pasado se atribuye como pasado de algo o de alguien, se puede decir entonces que *se tiene un pasado*, en el ejemplo anterior nuestro sujeto era y es actualmente, lo que justificaba la necesidad de mantener una cohesión rigurosa entre el pasado y el presente; ¿qué ocurriría si de otro modo la

---

<sup>39</sup> Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, ed. cit., p. 142-143.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 143.

sentencia fuera asignada a un ente que ya no es? ‘La casona que antes estaba aquí era realmente bella’; este ejemplo supone una doble complicación. En primer lugar el objeto ya no es, no obstante, la belleza nunca fue pasado para la casona, pues todo el tiempo que fue presente fue igualmente bella, la relación no es entonces entre la casona con ella misma, sino entre mi presente con la casona bella pasada.<sup>41</sup> Segundamente, este ejemplo refiere a un objeto y no a un sujeto, ¿es admisible para todo existente ‘poseer’ un pasado indistintamente de su naturaleza?, ¿se puede afirmar igualmente que tanto la casona como Pedro *tienen* un pasado?

Si detallamos el fenómeno de la posesión descubrimos que ésta asigna una relación externa entre un elemento y otro, de modo que, nos enfrentaríamos nuevamente ante el problema de la síntesis entre el pasado y el futuro, a ojos de nuestro autor, “las relaciones externas disimularían un abismo infranqueable entre el pasado y el presente.”<sup>42</sup> La afirmación ‘Se *tiene* un pasado’ no es suficiente, por el vínculo de exterioridad que supone, y que nos coloca una vez más frente al problema de la síntesis temporal, tal como lo hizo la afirmación del no-ser del pasado. La argumentación, así, conduce a la insuficiencia de una unión por posesión entre el pasado y el presente; no se puede tener un pasado como se tiene un libro o un automóvil.

Se aboga de esta manera por una intimidad más estrecha entre el presente y el pasado, dándose como una relación obligatoria en donde no podría existir un elemento sin su contraparte. Es así que, casi adivinando la respuesta de nuestro autor podríamos decir que para el en-sí —que es pura positividad, y que, por tanto, no puede establecer relaciones de ninguna clase, dado que toda relación implica una negación ya sea interna o externa— el pasado no tiene lugar. Si nos aferramos, por una parte, a la postura de la posesión del pasado, ¿de qué modo

---

<sup>41</sup> Si quisiéramos, todavía, ejemplificar con un sujeto, necesariamente tendríamos que hacerlo en tercera persona, puesto que una sentencia tal como “Yo fui mexicana mientras estuve viva” es un sinsentido. No así “Juan Rulfo fue un mexicano”, caso que es totalmente equiparable al de la casona, dado que el ser mexicano nunca fue pasado para Juan Rulfo; lo pasado aquí es un Juan Rulfo mexicano para mí.

<sup>42</sup> Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, ed. cit., p. 145.

el en-sí podría sostener esta relación?; si, de otro modo, advertimos que el pasado implica una relación interna, ¿cómo el en-sí podría ser presente a sí?, cosa que, como en el apartado anterior precisamos, es una relación negativa del sí consigo mismo y que no incumbe a aquello que es positividad plena.

Negando pues, por su insuficiencia, la posibilidad de poseer un pasado, Sartre sugiere una relación de *ser* que compromete consigo un vínculo interno; se dirá entonces ‘Se es un pasado’. Esto quiere decir que el presente debe sostener en su ser al pasado; si el pasado se quedará allá y dejara de ser absolutamente no nos afectaría en absoluto. La vergüenza o el orgullo por un acto ya sucedido adquieren su sentido en tanto que yo soy ese pasado. Todas las expresiones del pretérito manifiestan, pues, un vínculo de ser entre el pasado y el presente; cuando expreso ‘Pedro *era* músico’, la conexión verbal en pretérito hace de enlace entre el Pedro pasado que solía tocar un instrumento y este Pedro que es. “El ser presente es, pues, el fundamento de su propio pasado: y es este carácter de fundamento lo que el «era» o «estaba» manifiesta [...] «era» significa que el ser presente tiene que ser en su ser el fundamento de su pasado *siendo* él mismo ese pasado.”<sup>43</sup>

Si mis posibles se manifiestan en el futuro como hipótesis de ser, en el pasado mi ser queda de alguna manera anclado por aquello que fui, la relación que pueda establecer con ese pasado que soy es un acto posterior,<sup>44</sup> no obstante, el orgullo, la vergüenza, o cualquier otra actitud posible de asumir, no aligeran por completo la pesadez del pasado que soy. Y si en vida puedo de alguna manera modificar la relación con mi pasado, gracias a mi porvenir, la muerte trae consigo la imposibilidad de cualquier reasunción, “Por la muerte, el para-sí se trueca para

---

<sup>43</sup> *Ibíd.*, p. 146.

<sup>44</sup> A modo de nota complementaria, véase por ejemplo el bello análisis realizado por Hannah Arendt sobre el poder de la acción, tanto en su carácter pasado como futuro, y el valor del perdón como remedio contra su irreversibilidad, contra el peso de ser que adquiere una vez que se desliza hacia el pasado. “Que los actos posean tan enorme capacidad de permanencia, superior a la de cualquier otro producto hecho por el hombre, podría ser materia de orgullo si fuéramos capaces de soportar su peso, el peso de su carácter irreversible y no pronosticable, del que el proceso de la acción saca su propia fuerza.” [Hannah Arendt, *La condición humana*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2005, p. 253] “La posible redención del predicamento de irreversibilidad —de ser incapaz de deshacer lo hecho aunque no se supiera, ni pudiera saberse, lo que se estaba haciendo— es la facultad de perdonar.” [*Ibíd.*, p. 256]

siempre en en-sí en la medida en que se ha deslizado íntegramente al pasado. Así, el pasado es la totalidad siempre creciente del en-sí que somos.”<sup>45</sup>

En contradicción con nuestra sentencia inicial podemos sostener, dentro del marco sartreano que, el pasado *es*. Es en tanto irreversible, y, en tanto oposición de mis posibles, como agotamiento de toda posibilidad, pues en el momento en que un acto, o cualquier manifestación de conciencia, se desliza hacia el pasado ya no tiene posibilidad de ser sino de esa manera. El amante que es infiel, ¿qué puede hacer frente a su acción pasada?; negarla, reconocerla, repudiarla, pero no deshacerla; los posibles que en su momento estaban abiertos, el posible de la fidelidad o el posible de la traición, han quedado agotados a la zaga de sí; su infidelidad *es*.

Ahora bien, la síntesis entre el pasado y el presente es posible gracias a que el ser presente sostiene en su ser al pasado; es por el para-sí que el pasado aparece en el mundo —“entre el pasado y el presente hay una heterogeneidad absoluta; si no puedo retornar a él se debe a que el pasado *es*, y la única manera en que yo podría serlo sería ser yo mismo en-sí para perderme en él en la forma de la identificación.”<sup>46</sup> El pasado es un modo en el que el para-sí *es*, pero una vez más, a distancia, a la zaga de sí, sin poder identificarse plenamente con ese ser que ha quedado a sus espaldas.

Contrastando con el futuro que son mis posibilidades de ser, en el pasado mi ser queda fijado, en el pasado *soy*, con lo que Sartre concluirá —“el Pasado es un Para-sí recuperado y anegado por el En-sí [...] el Pasado es una ley ontológica del Para-sí, esto es, que todo lo que puede ser un Para-sí debe serlo allá, a su propia zaga, fuera de alcance.”<sup>47</sup>

---

<sup>45</sup> Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, ed. cit., p. 147.

<sup>46</sup> *Ibíd.*, p. 151.

<sup>47</sup> *Ibíd.*, p. 152.

## *ii) El presente*

Sartre comienza sus anotaciones sobre el ser del presente con una oposición respecto al pasado, pues mientras este último se ha descubierto como un en-sí, el presente deberá ser necesariamente para-sí; habrá que exponer ahora las razones. En primer lugar se dirá que el presente se manifiesta obligatoriamente como presencia a..., de modo que se contrapone tanto al pasado como a la ausencia; es en este sentido que un análisis del presente deberá incluir también un estudio de la presencia. Sintetizamos ahora este apartado en tres momentos, a partir de tres preguntas; 1) quién es presente a..., 2) a qué se es presente, y, 3) qué es la presencia.

1) ¿Se podrá decir que el en-sí es presente a mí del mismo modo que yo soy presente a éste? Aquel que es presente a... no sólo se encuentra en una relación externa de contigüidad con otros objetos, la presencia no es sinónimo de coexistencia. Para que el presente sea posible se solicita, para el ser que es presente, existir fuera de sí y junto a aquello que le es presente, cosa que para el en-sí es imposible. Ser presente a un objeto es tomar distancia de éste y de sí mismo, para captarse como no siendo ese objeto y como estando presente a ese objeto.

El ser que es presente a... no puede ser idéntico a sí, sin salir de sí; de modo que entre un en-sí y otro en-sí, entre la mesa y la ventana, no puede haber una relación de presencia; sólo a través de un para-sí que sea presente a sí y a los objetos fuera de sí es que las relaciones de simultaneidad se instauran en la realidad, como presencias de unos objetos con otros.

La presencia del para-sí al en-sí hace de estructura ontológica para el para-sí; esto es, el para-sí surge ya como presencia al en-sí; recordemos, la conciencia nace apuntando hacia un ser que no es ella misma. No pudiera ser que inicialmente hubiera un para-sí que luego se hiciera presente a los objetos del mundo, sino que el para-sí existe como tal siendo presencia al en-sí, en una relación originaria. Concluimos entonces que, la conciencia es el ser que es presente a...; y en palabras de Sartre, "El Presente, pues, no puede ser sino presencia del Para-

sí al ser-en-sí.”<sup>48</sup>, lo que nos conduce a la pregunta por el ser de aquello a lo que se es presente.

2) Sin entrar en complicaciones ya es una obviedad mencionar que el ser frente al cual se es presente es el ser-en-sí. Antes de la instauración del presente por el para-sí, que toma distancia de sí para poder distinguirse, por una parte, a sí mismo de otros seres, y, por otra, individualizar seres dentro del ser para distinguirlos entre ellos, no podría decirse, en sentido estricto, que los seres existen juntos o separados, que son copresentes unos a otros, o que mantienen relaciones de causalidad temporal. Sobre el en-sí ya se ha mencionado reiteradamente el encarcelamiento ontológico que sostiene en el *ser*.

3) ¿Qué concluye nuestro filósofo francés sobre la presencia? En relación de unos seres con otros, se logra decir que son presentes no porque ellos puedan instaurar su ser presente en el mundo, sino porque hay un tercero, la conciencia, que los enlaza a partir de sí misma y que hace de testigo. Y así como la conciencia es testigo de la presencia de otros seres distintos a ella, deber ser, igualmente, testigo de su propia presencia, ¿cómo ha de ser esto posible?

Se ha dicho ya que, en la interpretación sartreana de la intencionalidad, la conciencia se orienta incesantemente hacia un ser que no es ella misma, lo que la hace agotarse allá, en el exterior, y representa una obligación por fundar su ser fuera de ella misma; intención que anhela la mayor proximidad con el ser hacia el cual se dirige, pero que involucra en sí misma la imposibilidad de alcanzar la identidad. La conciencia surge, así, en estrecha intimidad, casi dependencia, con el ser-en-sí, pero como no siendo ese ser, como negándolo, nihilizándolo; y es en esta negación del en-sí que la conciencia instaaura presente. Es la presencia un arrancamiento del ser-en-sí.

La Presencia a un ser implica que se está en conexión con este ser por un nexo de interioridad; si no, ninguna conexión del Presente con el ser sería posible; pero ese nexo de interioridad es un nexo negativo: niega del ser presente que sea el ser al

---

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 153.

cual es presente. Si no, el nexo de interioridad se desvanecería en pura y simple identificación. Así, la Presencia del Para-sí al ser implica que el Para-sí es testigo de sí en presencia del ser como no siendo el ser [...] Pues la negación no recae sobre una diferencia de manera de ser que distinguiría al Para-sí del ser, sino sobre una diferencia de ser. Es lo que se expresa brevemente diciendo que el Presente *no es*.<sup>49</sup>

De modo que, del para-sí no puede decirse que *es*, en la forma de adecuación plena, pues éste se halla constantemente fuera de sí, a cierta distancia de sí; ya sea en la forma de la conciencia (de) sí, donde para que exista la remisión a sí debe existir en primer lugar una distancia de sí; ya sea en el Pasado donde aquello que *es* queda a la zaga de sí; ya sea en el Presente donde su presencia se manifiesta como negación del ser; no importa en qué estrato, en cualquier caso no encontramos modo de afirmar para el para-sí la integridad de ser. Podemos observar así de qué modo la conciencia es entendida por Sartre como un movimiento de nihilización, como un surgimiento de la Nada en el Ser; y cómo esta relación negativa con el en-sí será entendida como la relación originaria que hay entre la conciencia y lo trascendente.

### *iii) El futuro*

La descripción del futuro confirmará las afirmaciones que sobre el para-sí se han mantenido hasta ahora. En congruencia con las distinciones ontológicas entre el ser en-sí y el ser para-sí planteadas, comprenderemos que para el en-sí el futuro como posibilidad de ser no es admitido; por el contrario debe ser por el para-sí que el futuro llega al mundo. Una vez más, si el futuro ha de acontecer en el mundo ha de serlo por un ser que deba ser su propio futuro.

¿De qué manera entender entonces el porvenir? Sartre niega de éste la calificación de una simple representación,<sup>50</sup> él debe ser entendido más bien como

---

<sup>49</sup> *Ibíd.*, p. 154.

<sup>50</sup> Manténganse presentes las precisiones hechas respecto al ser del posible —los posibles no existen meramente como representaciones de la conciencia, éstos, por otra parte, son reales posibilidades de *ser*.

una relación originaria del para-sí consigo mismo, como una estructura ontológica del mismo modo que lo son el pasado y el presente. Pues, si el futuro se diera en forma de representación debería darse también en forma temática, cosa que cualquier ejemplo podría desmentir —siento un ligero picor en el cuello, deslizo mis dedos hasta su origen y restrego mi piel; el gesto en ningún momento se dio como representación, casi en un impulso y sin ninguna tematización mis uñas yacían sobre mi cuello. Si el futuro tuviera que darse en el modo de la representación habría que representarse no sólo el estado final hacia el que se tiende, sino además cada posición intermedia, situación que no ocurre.

Durante este análisis de la temporalidad se ha repasado a la conciencia como huida —en el pasado, una huida de lo que *es*; en el presente una huida del ser que ella no es, y Sartre abre la pregunta, ¿hacia qué huye la conciencia?, hacia un ser que *aún no* es. Para explicitar esta respuesta recordemos que en la primer nihilización de la conciencia, la presencia a sí, esta presencia se manifestaba también a través de una *huida* al ser, en la forma de carencia, lo que a su vez abría el posible del para-sí, como captación y tendencia hacia aquello de lo que está falta, “aparición a distancia de aquello que soy.”<sup>51</sup> Esta falta es la responsable de impulsar al para-sí hacia el futuro, pues si la conciencia no fuera carencia (del en-sí) no tendría nada hacia lo cual tender. “El Futuro es el ser determinante que el Para-sí tiene que ser allende el ser. Hay un Futuro porque el Para-sí tiene que ser su ser, en lugar de ser pura y simplemente.”<sup>52</sup> En tanto que carencia la conciencia adquiere la posibilidad de ser presencia al ser, lo que por un lado significa no ser nunca en la forma de identidad absoluta y, por el otro, manifestarse como tendencia, inclinación, intención hacia el ser.

Ciertamente todo el ensayo desarrollado en *El ser y la nada* es un estudio de orden ontológico, cosa que no debemos perder de vista. Del ser-en-sí ha podido definirse en una identidad absoluta su ser; pero frente al para-sí se ha encontrado, en contraste, una ambivalencia frente al ser, pues a pesar de sostener un

---

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 157.

<sup>52</sup> *Ídem*.

ser, en tanto existente, su ser no pertenece al mismo estrato del ser-en-sí, no encontramos identidad plena, aunque sí cierta tendencia hacia ella, tropezamos igualmente con un no-ser, pero tampoco con un no-ser absolutamente, puesto que se puede afirmar 'la conciencia es'. Se asume así que el ser de la conciencia adolece de características muy distintas a las del ser en-sí —En el pasado el para-sí *es* en el modo del *haber sido*; en el presente la conciencia *es* en el modo de no-ser aquello a lo cual es presente; y en el porvenir ella se hace existir como teniendo fuera de sí su ser, en sus posibles, en lo que *aún no* es.

El futuro es un proyecto de ser, una tendencia hacia el en-sí, pero en últimos términos, un punto inalcanzable. “El Futuro es el punto ideal en que la comprensión súbita e infinita de la facticidad (Pasado), del Para-sí (Presente) y de su posible (Porvenir) haría surgir por fin el Sí como existencia en sí del Para-sí.”<sup>53</sup>, proyecto condenado irremediabilmente al fracaso; pues, si en algún momento la conciencia lograra alcanzarse plenamente a sí, cesaría de ser conciencia y trasmutaría a un ser-en-sí. El futuro es una idealidad inalcanzable en tanto que, recordando nuestro ejemplo, una vez que por la acción de mis uñas la comezón de mi cuello ha sido saciada, inmediatamente este acto se desliza hacia el pasado, y mi ser es alcanzado nuevamente por la carencia de un nuevo futuro —pensemos, este escrito inconcluso. Pero este futuro se da siempre como mis posibles, digamos, este escrito inconcluso se da en la forma de tener que completarlo, o no, de escribir a penas otras 200 palabras, o 203, o 578, en la forma de preferir ir por una cerveza, o de tomar una siesta...

[...] este Futuro que tengo que ser es simplemente mi *posibilidad* de presencia al ser allende el ser. En este sentido, el Futuro se opone rigurosamente al pasado. El Pasado es, en efecto, el ser que soy fuera de mí, pero es el ser que soy sin posibilidad de no serlo. Es lo que hemos llamado: ser mi pasado *a la zaga de mí*. El Futuro

---

<sup>53</sup> *Ibíd.*, p. 159.

que tengo que ser, al contrario, es tal en su ser que solamente *puedo* serlo; pues mi libertad lo roe por debajo de su ser.<sup>54</sup>

Concluimos esta breve sección con dos puntualizaciones. Primero, no podemos afirmar para el futuro un ser, en ningún sentido el futuro *es*, ni en la forma del en-sí (como el pasado), ni en la forma del para-sí (como el presente); no obstante el futuro otorga sentido (posibles) —aunque sin promesa de determinación— al para-sí, de modo que, se aseverará “El Futuro no es: se *posibiliza*.”<sup>55</sup> Segundo, este recorrido argumentativo no se agota en la explicación de cierta estructura temporal para la vida de conciencia; hay aquí un interés por fundar ontológicamente la libertad; Sartre nos coloca en un estado de indeterminación tal que de la libertad se hace una condena, muy a pesar de la contradicción que esta sentencia pueda implicar. Para el quehacer de la ética una fundamentación ontológica de la libertad no es un esfuerzo baladí; no es de nuestro interés, ni se encuentra ahora dentro de nuestras posibilidad ahondar adecuadamente en ello, pero creemos importante la mención explícita de esta ambición.

#### *iv) Ontología de la temporalidad*

En el Capítulo segundo de la ‘Segunda parte’ de *El ser y la nada*, que es el apartado donde Jean-Paul Sartre desglosa sus precisiones sobre la estructura temporal de la conciencia, después de ejecutar la descripción fenomenológica de las tres dimensiones temporales del para-sí, nuestro autor desarrolla una ‘ontología de la temporalidad’, esquema que ofrecemos a continuación. Cabe mencionar que el capítulo segundo de la obra del 43’ concluye con un análisis de la reflexión y sus derechos, no nos detendremos sobre eso, pues nuestro propósito central en esta sección es la descripción de la temporalidad como segunda nihilización fundamental de la conciencia; el problema de la validez de la reflexión, creemos, no compete a la descripción mencionada.

---

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 160.

<sup>55</sup> *Ídem*.

Para concluir este apartado debemos seguir los planteamientos sartreanos respecto a la temporalidad pero ahora entendida ésta como estructura una. Para ello habrá de estudiarse la temporalidad en dos aspectos formales. El primero será, siguiendo la denominación de nuestro autor, el análisis de la *estática temporal* —estudio de la temporalidad según cierto orden fijo expresado en la relación *antes-después*, pero sin considerar el cómo es que esta transformación se lleva a cabo.<sup>56</sup> Un segundo análisis se enfocará en el cómo el presente se transforma en pasado y el futuro en futuro anterior, esto es, en el fenómeno de la *sucesión*, estudio que se direcciona hacia una *dinámica temporal*.<sup>57</sup>

1) De la temporalidad se pueden describir dos particulares signos —diremos que es multiplicidad y distancia; distancia de aquella que fui y de aquella que seré; separación que se expresa en anuncios tales como, ‘Dentro de dos años llegarás a ser mayor de edad’, o, ‘Estamos a dos horas de tu casa’, o ‘Hace ya diez años que no sé nada de Pedro’. “El tiempo me separa de mí mismo; de lo que he sido, de lo que quiero ser, de lo que quiero hacer, de las cosas y del prójimo.”<sup>58</sup> Y esta distancia implicada en el tiempo, inserta en el orden antes-después, se expresa, en últimos términos, en la partícula temporal del instante, que parece no tener un lugar sino en la nada infinitesimal —lo que nos lleva al segundo evento extraordinario de la temporalidad: cómo esta infinidad de instantes es capaz de mantener una cohesión, cómo es que puedo sostener en mi ser el ser que ya no soy de mi pasado, y el ser que aún no soy del futuro.

De modo que, la temporalidad es una estructura de multiplicidad y síntesis; condición para la fragmentación obligatoria de un antes y un después, y, simultáneamente, condición de posibilidad de toda unidad sintética de *un* mismo tiempo. “Así, pues, si el tiempo es separación, por lo menos es una separación de

---

<sup>56</sup> El existencialista francés articula su proceder con el kantiano donde la *estática temporal* podría ser equiparable al *orden del tiempo* propuesto por Kant.

<sup>57</sup> Y que en la articulación kantiana puede ser enlazada con lo que el filósofo alemán denomina el *curso del tiempo*.

<sup>58</sup> Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, ed. cit., p. 162.

tipo especial: una división que reúne.”<sup>59</sup> No podemos considerar a la temporalidad sólo en su aspecto diásporo, es decir, considerando cada *ék-stasis* temporal de manera independiente; existe una necesidad formal de mantener los derechos del recuerdo, la reflexión, la síntesis de la experiencia, la conciencia (de) sí, e incluso, los derechos de un yo psicológico; si la temporalidad se diera sólo en la forma de la multiplicidad el individuo sería imposible, solicitamos que la temporalidad se dé igualmente en la forma de una estructura unitaria.

En este sentido para la temporalidad ni la fuerza de dispersión ni la de cohesión tienen privilegio una sobre otra. Así, si la temporalidad no puede darse en la forma de identidad, como unidad absoluta, no pertenece, en sentido estricto, a la región del ser-en-sí. Y como lo repasamos en cada *ék-stasis* temporal sólo por un ser que sea él mismo su propia temporalidad es que ésta acontece en el mundo.

No hay temporalidad sino como estructura interna de un ser que tiene que ser su ser; es decir, como estructura interna del Para-sí. No es que el Para-sí tenga prioridad ontológica sobre la Temporalidad, sino que la Temporalidad es el ser del Para-sí en tanto que éste tiene que serlo ek-státicamente.<sup>60</sup>

No puede existir una conciencia que no tenga en sí una disposición temporal, y la temporalidad no puede darse sino como la estructura del Para-sí, esto es, en el modo de la ipseidad —recuérdese ésta como la remisión a sí, simultánea a una distancia de sí como condición de posibilidad para esta remisión. La conciencia que surge como nihilización del ser-en-sí, hace surgir a su vez todas las posibilidades de nihilización en el ser; reiterando lo mencionado al inicio de este capítulo, es por el para-sí que la Nada florece en el mundo. Y es por esta particular capacidad de oscilar entre el Ser y la Nada que la conciencia hace surgir su ser. “Cualquiera que sea el lado por el que se lo considere, [el Para-sí] es el ser que

---

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 163.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 167.

se sostiene a sí mismo apenas por un hilo, o, más precisamente, es el ser que, siendo, hace existir todas las dimensiones posibles de su nihilización.”<sup>61</sup>

La temporalidad integra en su estructura tres nihilizaciones, expresadas en los tres *ék-stasis* temporales, y que pueden resumirse en lo siguiente: el para-sí debe “1) no ser lo que es, 2) ser lo que no es, y 3) en la unidad de una perpetua remisión, ser lo que no es y no ser lo que es.”<sup>62</sup> Siguiendo nuestra exposición podemos entender que la primer nihilización de las tres aquí mencionadas, se refiere al pasado como estructura ontológica de la conciencia. Aquello que el para-sí puede afirmar que *es* ha de serlo en pretérito, en la forma de *haberlo sido*, de modo que, todo lo que la conciencia pueda ser debe fundarse como una negación del ser; el ser que en el pasado es sostenido por la conciencia, es un ser que se mantiene como no siéndolo en sí, como siéndolo a la zaga de sí, a cierta distancia —es lo que se expresa en la sentencia ‘el para-sí no es lo que es’. La segunda nihilización afirma que la conciencia debe ser lo que no es, J-P Sartre anuncia desde esta segunda nihilización temporalizante el futuro y el posible que debe ser la conciencia; ambos surgen de la carencia, del no-ser, de la nada que es el para-sí, y de la tendencia (siempre condenada al fracaso) hacia completarse como sí, “Aquí el Para-sí, que era delante de sí en la primera dimensión de nihilización, es detrás de sí. Delante o detrás de sí: jamás sí.”<sup>63</sup> Finalmente, el perpetuo juego de huida de sí y remisión a sí se manifiesta en la tercera dimensión de la nihilización de la temporalidad, como siendo lo que no es y no siendo lo que es en unidad. No es posible considerar ninguna de las tres dimensiones temporales de manera independiente una respecto a la otra, ni teniendo primacía una sobre otra; la *presencia* al ser, que representa esta tercera dimensión nihilizadora, está condicionada por el pasado y por el futuro en la misma medida en que ésta los condiciona, “Empero, conviene poner el acento en el *ék-stasis* presente —y no, como Heidegger, en el *ékstasis* futuro—, porque [...] es el hueco de no-ser

---

<sup>61</sup> *Ibíd.*, p. 168.

<sup>62</sup> *Ídem.*

<sup>63</sup> *Ibíd.*, p. 173.

indispensable para la forma sintética total de la Temporalidad.”<sup>64</sup> Por el presente y su análoga estructura en la ipseidad es que puede darse un orden fijo antes-después.

La temporalidad no es un tiempo universal que contenga todos los seres y, en particular, las realidades humanas. No es tampoco una ley de desarrollo que se impondría al ser desde fuera. Tampoco es el ser, sino que es la intra-estructura del ser que es su propia nihilización, es decir *el modo de ser* propio del ser-para-sí. El Para-sí es el ser que tiene que ser su ser en la forma diaspórica de la Temporalidad.<sup>65</sup>

2) Queda todavía la problemática de la *duración*, del cómo el presente transmuta en pasado y de qué modo, a su vez, surge un nuevo presente; lo que al principio de estas precisiones sobre la ontología de la temporalidad denominamos como ‘dinámica de la temporalidad’. Pasamos ahora a ello; dos son las preguntas a resolver —“¿por qué el Para-sí ha de modificar su ser para volverse pasado?, y, ¿por qué un nuevo Para-sí se hace emerger para ser presente de ese pasado?”<sup>66</sup>

Para nuestro autor el fenómeno de la duración no puede ser explicado en la diada cambio-permanencia; como acusa lo han hecho Kant y Leibniz, quienes piensan para la temporalidad una permanencia junto al cambio que proporcione unidad a este último.<sup>67</sup> Para Sartre por el contrario la dinámica de la temporalidad debe ser concebida como un cambio absoluto, sin la obligación de recurrir a una permanencia que resguarde al cambio. La necesidad de una permanencia a espaldas del cambio se desvanece cuando se considera que el pasado se debe dar siempre como pasado *de* un presente, es decir, no hace falta más que considerar que aquello que cambia *sea* en la forma de pasado.

---

<sup>64</sup> Ídem.

<sup>65</sup> Ídem.

<sup>66</sup> *Ibidem*, 173-174.

<sup>67</sup> El fondo del problema es la unidad entre el cambio y lo permanente, cosa que para Sartre se resuelve estableciendo un nexo de interioridad, es decir, un nexo de ser, donde lo permanente *es* lo que cambia; y no, al contrario, diciendo que lo permanente se encuentra *junto a* lo que cambia. Modificación que en Sartre termina por retirar de la ecuación el elemento de la permanencia como condición de posibilidad para la duración.

Y notemos bien, como lo muestra nuestra hipótesis de una conciencia «vacía», que lo que está en cuestión aquí no es la necesidad de que una permanencia salte en cascada de instante en instante manteniéndose materialmente como permanencia, sino la necesidad de que el ser, cualquiera que fuere, se metamorfosee íntegramente, a la vez, en forma y contenido, se abisme en el pasado y a la vez se produzca, *ex nihilo*, hacia el futuro.<sup>68</sup>

De modo que en la duración no existen dos fenómenos distintos, por un lado el cambio y por el otro la permanencia; sino que la duración se expresa en un solo fenómeno, y en palabras de Sartre: “Surgimiento de un nuevo presente que preterifica al Presente que él *era*, y Preterificación de un Presente que entraña la aparición de un Para-sí para el cual ese Presente se convertiría en pasado.”<sup>69</sup> Es así que el fenómeno de la duración no es sino un solo cambio global.

Ahora, ¿cómo incluir el futuro en este fenómeno de devenir temporal? Según sea el caso habrá que considerarlo, si hablamos de un futuro inmediato éste transmutará a presente del para sí, como negación de ese futuro sin llegar éste nunca a su realización; si, de otro modo, es un futuro remoto permanece siendo futuro respecto al nuevo presente, manteniéndose como los posibles de ser del para-sí.

En resumidas cuentas podríamos expresar este proceso temporal como una negación del ser-en-sí efectuada por el ser-para-sí (presente), para después volver a dar paso al ser-en-sí en una especie de recuperación (pasado). “La fisura profunda que el para-sí tiene que ser queda rellenada; la Nada que debe «ser sida» deja de serlo, es expulsada, en la medida en que el Ser-Para-sí preterificado se convierte en una *cualidad* del En-sí.”<sup>70</sup> No obstante, este en-sí en el que el para-sí transmuta cuando se vuelve pasado es siempre trascendido por medio del futuro, y de esta nueva fisura de ser delante suyo. La infidelidad del amante *es*, en tanto que pasada e irreversible, pero en la medida en que el amante *fue* infiel es capaz de trascender ese acto hacia nuevas hipótesis de ser.

---

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 175.

<sup>69</sup> *Ídem*.

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 177.

Si no queremos encerrar a la conciencia en un instanteneísmo, y si queremos explicar de qué modo la dinámica temporal puede ser posible, de qué modo el presente puede transmutar en pasado, y de qué modo es posible la permanencia en el cambio, habremos de afirmar de la conciencia su espontaneidad. El para-sí es espontaneidad en tanto que pone y rechaza lo que él mismo pone; base de toda dinámica temporal, posibilidad del cambio como rechazo del ser-en-sí. La conciencia se pone a sí misma, pero como a cierta distancia de sí, no obstante, este movimiento implica un rechazo hacia eso que ella misma ha puesto, el sí mismo; pues, de alcanzarse como sí terminaría por encerrarse en un instantaneísmo que impediría cualquier devenir temporal. La espontaneidad de la conciencia —esta facultad de hacerse surgir, y de, al mismo tiempo, rechazar eso que ella misma ha puesto— es el fundamento no sólo del no-ser de la conciencia, sino también de su ser; en la medida en que la conciencia aparece como haciendo surgir una Nada en el mundo a partir de la nada que es ella misma, no obstante siempre sobre la superficie del Ser.

### c) La trascendencia

En las exposiciones anteriores describimos dos nihilizaciones a partir de las cuales la conciencia se hace surgir como a cierta distancia de sí, y como siendo este movimiento negativo su condición ontológica. No obstante, no han quedado del todo explícitas las relaciones concretas de la conciencia con el ser-en-sí; de modo que el presente apartado aspira a clarificar dichas relaciones.

Al inicio de este trabajo se mencionó que la conciencia nace apuntando hacia un ser que no es ella misma, lo que condujo a Sartre (y que en general es un planteamiento a la base de la fenomenología misma)<sup>71</sup> a delimitar dos regiones ontológicas correlativas pero de distinta naturaleza: el ser-en-sí y el ser-para-sí.

---

<sup>71</sup> Véase a este respecto, por ejemplo, la argumentación husserliana sobre la necesidad de aplicar un método propio para el estudio de la conciencia y sus vivencias, y por qué es imposible hacerlo desde el método físico-químico, es decir, desde el método de las ciencias naturales. Edmund Husserl, *La filosofía, ciencia rigurosa*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2009, pp. 38-46.

Una vez establecida esta distinción, y procurando mantener las reflexiones en el plano de lo concreto, se buscó una conducta que entregara simultáneamente las dos regiones apuntadas; lo que a su vez condujo al develamiento de un no-ser y al para-sí a la base de esa negatividad. Se preguntó ¿qué ha de ser la conciencia para hacer surgir al no-ser, a la nada, en la superficie del ser? Lo que nos encaiminó hacia la descripción de las estructuras elementales de la conciencia, siendo la conciencia de sí y la temporalidad dos de las nihilizaciones a través de las cuales la negatividad se colaba en un ser que aparece como positividad plena. Hechas estas precisiones ¿Qué podemos decir ahora de esta relación entre la conciencia y lo trascendente desprendida desde el análisis de la intencionalidad?

En el ‘Capítulo III’ de la ‘Segunda Parte’ de *El ser y la nada*, apartado dedicado a tematizar la relación entre el en-sí y el para-sí, Sartre comienza estableciendo una autonomía ontológica para el en-sí, que no requiere sino de sí mismo para ser; y en contraste anuncia que el ser-para-sí no sostiene la misma independencia, pues surge apuntando hacia un ser que no es ella misma.

Pero si bien, en cierto sentido, la conciencia considerada en su aislamiento es una abstracción; si bien los fenómenos —y aun el fenómeno de ser— son igualmente abstractos, en tanto que no pueden existir como fenómenos sin *aparecer* a una conciencia, el ser de los fenómenos como en-sí que es lo que es, no podría ser considerado como una abstracción. Para ser, no necesita sino de sí mismo; no remite sino a sí mismo. Por otra parte, nuestra descripción del para-sí nos lo ha mostrado, por el contrario, como lo más alejado posible de una sustancia y del en-sí; hemos visto que él era su propia nihilización y que no podía ser sino en la unidad ontológica de sus ék-stasis.<sup>72</sup>

Para la comprensión de lo anterior recordemos que lo concreto es la totalidad sintética del fenómeno y de la conciencia, y, como se enuncia en la cita anterior, es sólo en la consideración individual de cada uno que transmutan en abstracciones. Recordemos también que el fenómeno remite a la pregunta por el ser del

---

<sup>72</sup> Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, ed. cit., p. 202.

fenómeno, es decir, la inducción de lo óntico hacia lo ontológico. Es así que el ser del fenómeno, fundamento de todo fenómeno singular, se intuye como un exceso del aparecer concreto, como un en-sí que no requiere sino de sí mismo para ser y desde el cual se fundan las apariciones particulares. En contraposición, Sartre considera constitutivo del para-sí su relación con el en-sí, dado que la conciencia se produce sobre la base de una intencionalidad originaria hacia lo trascendente. Y en una definición que ya ha sido mencionada con anterioridad, diremos de la conciencia que es “[...] un ser para el cual en su ser está en cuestión su ser, en tanto que este ser implica un ser diferente de él.”<sup>73</sup> Hay para la conciencia una responsabilidad de sostener su ser sobre la negación del en-sí —tal como lo mostraron, el análisis de la ipseidad (negación de la identidad), el análisis del pasado (negación del ser a la zaga de sí), el análisis del presente (negación del ser al cual se es presente), y el análisis del futuro (fundado en la carencia como negación del en-sí)— y es esta indeterminación, la falta del ser pleno, el estar en cuestión, el fundamento de ser del para-sí.

Para J-P Sartre la conciencia en tanto que nihilización del ser debe constituirse, precisamente, sobre la superficie del ser, es decir, en una relación originaria con el en-sí. Es a partir de esta relación que pueden aparecer el conocer y el actuar. Ahora bien, en la descripción expuesta en *El ser y la nada* sobre la trascendencia como estructura esencial del para-sí, Sartre da los primeros pasos de su gnoseología y deja el problema del actuar para la ‘Cuarta parte’ de su ensayo de ontología. Nosotros nos limitamos a señalar la relación concreta del para-sí con el en-sí sin profundizar en las consideraciones gnoseológicas de Sartre.<sup>74</sup> En este contexto, el propósito será determinar la relación ontológica que hace posible toda experiencia, y, cómo es que un objeto puede existir para la conciencia.

---

<sup>73</sup> Ídem. Cabe mencionar que esta definición de la conciencia es retomada de Heidegger y ampliada por Sartre.

<sup>74</sup> No obstante, para un panorama de la gnoseología sartreana en un contexto más amplio véase del mismo autor la obra póstuma *Verdad y existencia*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 1996. Así también resulta ampliamente ilustrativa la introducción en esta versión al castellano realizada por Celia Amorós, dado que *Verdad y existencia* se ubica en un periodo de madurez dentro del pensamiento de Jean-Paul Sartre, otorgando de este modo una visión más amplia de los propósitos y las motivaciones filosóficas del pensador francés.

Dicho esto, ¿qué es el conocimiento? No hay más conocimiento que el intuitivo, enuncia Sartre; y retomando a Husserl recupera la definición de intuición diciendo que es “la presencia de la «cosa» (*Sache*) en persona a la conciencia”.<sup>75</sup> Sin embargo, si recordamos el análisis de la presencia, no es posible para un ser trascendente ser presente a..., de modo que, siguiendo el croquis establecido, habrá de invertirse la sentencia: “la intuición es la presencia de la conciencia a la cosa.”<sup>76</sup> Lo que descubre para esta relación originaria entre el para-sí y el en-sí un nexa negativo.

La presencia implica una negación radical como presencia a aquello que no se es. Es presente a mí lo que yo no soy. Se observará, por otra parte, que ese «no ser...» está implicado *a priori* por toda teoría del conocimiento. Es imposible construir la noción de objeto si no tenemos originalmente una relación negativa que designe al objeto como aquello que *no es* la conciencia.<sup>77</sup>

De modo que, si la relación originaria con el en-sí que se manifiesta en la presencia es de orden negativo, para el conocimiento habrá de considerarse un nexa ontológico de la misma naturaleza. Esta negatividad descubierta en la estructura ontológica de la presencia (ipseidad), debe hallarse también en el fundamento de toda experiencia posible, y por lo tanto del conocimiento mismo. Ha quedado claro, no obstante, que la negatividad acontece en el mundo por un ser que funda su propia negatividad, es decir, por el para-sí.

Es así que la derivación de una ontología a partir de la estructura intencional de la conciencia adquiere aquí su nitidez. “Toda conciencia es conciencia de *algo*”, enunciamos al inicio de este recorrido, y apuntamos las intenciones de Sartre hacia el develamiento del ser de la conciencia y de ese *algo* correlato de su intencionalidad. Dijimos que en el ‘apuntar hacia’ de la conciencia se revelan dos regiones ontológicas cualitativamente distintas; por un lado al ser-en-sí como identidad y positividad absoluta, por el otro al ser-para-sí como “un ser para el cual

---

<sup>75</sup> Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, ed. cit., p. 203.

<sup>76</sup> Ídem.

<sup>77</sup> *Ibíd.*, p. 204.

en su ser está en cuestión su ser, en tanto que este ser es esencialmente una determinada manera de *no ser* un ser que él pone a la vez como diferente de él.”<sup>78</sup> Y es este poner, este ser presente a..., no una irregularidad de la conciencia, cierto evento extraordinario o inusual, sino un modo de hacerse ser ella misma conciencia. Siguiendo este orden de ideas, el conocimiento, en tanto intuición, como la presencia de la conciencia a la *cosa*, no es tampoco una relación añadida del para-sí con el en-sí, es, también, un modo de ser de la conciencia; “[...] la relación fundamental por la cual el para-sí ha-de-ser como no siendo *tal* ser particular al cual es presente, es el fundamento de todo conocimiento de ese ser.”<sup>79</sup>

Recordemos, además, que esta relación negativa, que ahora ha sido señalada igualmente como la base de todo conocimiento posible, es una negación no externa sino interna, es decir, una negación en el que está implicado el ser de, al menos, uno de los dos elementos de esta ecuación. Negación que para la conciencia es su fundamento de para-sí, como distinguiéndose de la ‘cosa’ que no es, y como haciéndose ser al mismo tiempo conciencia (de) sí, en tanto que conciencia (de) objeto; así pues, la negación interna es un nexo ontológico concreto. “El para-sí está fuera de sí mismo en el en-sí, ya que se hace definir por lo que él no es; el nexo primero entre el en-sí y el para-sí es, pues, un nexo de ser.”<sup>80</sup>

Es preciso mencionar también que no hay un mediador en esta relación entre la conciencia y lo trascendente; es decir que este encuentro se da como inmediatez. No hay, se ha dicho ya, una realidad nouménica profunda e inaccesible, que posicionaría al fenómeno como mediador entre aquella realidad y el aparecer que se descubre a la conciencia. Aceptar una realidad nouménica conduce, primero, a una contradicción, y luego, a un impasse —pues, ¿de qué modo puedo tener conocimiento de una realidad inaccesible?, ¿cómo es que sé de su existencia si no puedo tener acceso intuitivo a ella? Y luego, el conocimiento posible que se pudiera desprender de esta postura sería el de una apariencia que oculta tras de sí

---

<sup>78</sup> Ídem.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 206.

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 207.

otra realidad vedada a mi experiencia, no se conocería más que a un intermedio entre aquella realidad y la subjetividad que capta solamente una apariencia, con lo que cualquier validez objetiva queda suprimida.<sup>81</sup> Se ha sostenido, por otra parte, como está expuesto en la ‘Introducción’ de *El ser y la nada*, que los fenómenos no enmascaran al ser en su aparecer óptico, el ser se manifiesta en aquello que aparece. El aparecer del fenómeno no es una *apariencia* de una realidad oculta, aun cuando lo óptico pueda conducirnos hacia lo ontológico, es decir, al ser como fundamento y posibilidad de cada aparecer concreto; el exceso del aparecer no remite necesariamente hacia otra realidad más profunda e inaccesible.

Con fines meramente didácticos presentamos un esquema gráfico que consideramos adecuado para ilustrar la propuesta ontológica de Sartre hasta este punto, sin considerar las precisiones posteriores, y según la comprensión que hemos alcanzado.

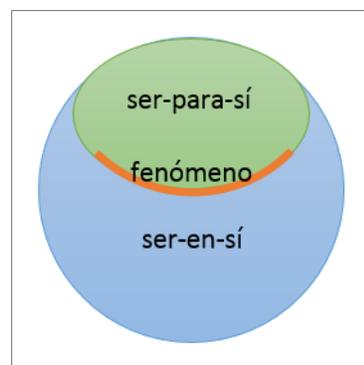


Figura 1

Como puede apreciarse el ser-para-sí emerge en la superficie del en-sí, en tanto que negación de éste; el ser-en-sí se halla a la base de todo fenómeno particular dado a la conciencia, como fundamento de cada aparecer óptico. Sin embargo, no debe malinterpretarse al fenómeno como un intermediario entre el ser-en-sí y la conciencia, sino que, como se ha mencionado con anterioridad, el fenómeno se da en una inmediatez al para-sí, como develamiento del ser. El fenómeno emerge en la presencia de la conciencia al ser-en-sí, en el movimiento negativo de la conciencia que hace que ‘haya ser’, que exista un ‘esto’, es decir, el fenómeno irrumpe a partir de una negación constituyente, pero esta negación recae sobre un *algo* que preexiste a la negación.

La postura sartreana coloca la relación negativa entre el ser-para-sí y el ser-en-sí como relación originaria, es decir, como el fundamento de toda experiencia, y como fundamento del ser de la conciencia. Esto puesto en el panorama de una

<sup>81</sup> Véase ‘Capítulo I’ nota al pie 54.

gnoseología implica que el conocer es un modo de ser de la conciencia, en la medida en que ésta se hace aparecer como *no siendo* aquello que conoce.<sup>82</sup> También implica que el conocimiento no agrega nada al ser, pues la relación entre el para-sí y el en-sí se da como inmediatez; la única función de la conciencia es hacer que ‘haya ser’, en el sentido de hacerlo surgir como singularidad o como totalidad, y de poner a los seres en relación (temporal o espacial).<sup>83</sup> “El Para-sí no es sino el vacío sobre el que destaca el en-sí.”<sup>84</sup> En este sentido J-P Sartre señala que el conocer es realizar y anuncia a la trascendencia como la negación interna del para-sí que revela al en-sí:

Conocer es *realizar* [...] Es hacer que haya ser habiendo-de-ser la negación reflejada de ese ser: lo *real* es *realización*. Llamamos trascendencia a esta negación interna y realizante que, determinando al para-sí en su ser, devela al en-sí.<sup>85</sup>

Según lo expuesto hasta ahora es posible elucidar en qué medida la gnoseología sartreana se encuentra íntimamente vinculada a la ontología. La trascendencia es una relación originaria entre el ser-para-sí y el ser-en-sí, en la cual éste se revela como fenómeno y aquél se constituye en su ser. Ser presente a..., la intuición dada en la inmediatez, el fundamento de toda experiencia, y el conocimiento mismo, no son cualidades secundarias de la conciencia, son, por el contrario, modos de ser de la conciencia en la que ésta se hace ser en la relación

---

<sup>82</sup> Como bien lo señala Celia Amorós, si recordamos la descripción del ser del valor éste surge como la tendencia del para-sí hacia el en-sí; y en la medida en que un en-sí-para-sí es imposible, el valor es un empeño siempre inalcanzable del para-sí hacia el en-sí que hace surgir simultáneamente al ser del valor y al ser de la conciencia como carencia. Igualmente en el conocimiento la conciencia se hace presente al en-sí a través de un movimiento negativo, que no agrega nada al ser pero que la hace surgir en tanto que presencia a..., separada del ser por la *nada* que ella es. “[...] dado que el en-sí para-sí es irrealizable, el conocimiento es la forma que reviste el cumplimiento de esa condena a la distancia que posibilita a la vez que impone la presencia. O, si se quiere, es el modo de incorporar el en-sí que le es dado al para-sí a falta de poder volverse él mismo en-sí. Porque no somos dioses, estamos condenados a ser libres y, por lo mismo, a crear valores morales. Porque no somos dioses, estamos condenados a conocer, a comer del árbol de la ciencia... del bien y del mal, a ser responsables del ser, a no poder ser inocentes.” [Celia Amorós, ‘Introducción’, en *Verdad y existencia*, de J-P Sartre, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 1996, p. 19.]

<sup>83</sup> En la medida, pues, en que el ser se da en la inmediatez “El error no es sino un efecto de la pasividad, de la «detención de la verificación», dirá Sartre, del relajamiento de ese pulso con el ser que mantengo permanentemente en alerta a las respuestas del ser a mis preguntas cuando actúo.” [Celia Amorós, ‘Introducción’, en *Verdad y existencia*, ed. cit., p. 20.]

<sup>84</sup> Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, ed. cit., p. 207.

<sup>85</sup> *Ibidem*, pp. 209-210.

negativa con un ser que no es ella misma. En este sentido es perfectamente comprensible la caracterización de la conciencia como una ex-sistencia, siendo ésta un ser que se funda fuera de sí, en el nexa negativo con un ser trascendente.

Una vez aclarado el vínculo ontológico y negativo que hay entre el ser-en-sí y el ser-para-sí, J-P Sartre dedica algunas páginas a la dilucidación ‘De la determinación como negación’; es decir, a la relación de la conciencia con un *todo* y con un *esto*. Análisis que nos recuerda de alguna manera la breve semblanza sobre la noción husserliana de horizonte que se expuso al inicio de este trabajo. El filósofo francés nunca se vale del concepto ‘intencionalidad de horizonte’, pero sí se refiere a un *fondo* sobre el cual emergen los *estos* particulares.

Diremos ahora que la trascendencia puede manifestarse a partir de dos negaciones distinguibles. 1) Podemos considerar en primer lugar una negación radical y originaria, es decir, la negación que hace posible el surgimiento de un *mundo* como totalidad, y a su vez el surgimiento de la conciencia como *no siendo* esa totalidad de ser. 2) No obstante, sobre esta nihilización originaria se ejecuta otra que permite la aparición de un *esto*, determinación y delimitación de un ser dentro del ser:

El develamiento del *esto* supone que «se pone el acento» sobre cierta negación, con retroceso de las otras en el desvanecimiento sincrético del fondo; es decir que el para-sí no puede existir sino como una negación que se constituye sobre el retroceso como totalidad de la negatividad radical. [...] En este sentido, el «esto» se devela como esto por «retroceso al fondo del mundo» de todos los demás «estos»; su determinación —que es el origen de *todas* las determinaciones— es una negación.<sup>86</sup>

De modo que la conciencia, a través de la negación radical e interna que la hace surgir como para-sí, se pone en relación con un *todo* que ella no es, y, a través de una negación externa que se ejecuta sobre la negación radical, se pone en relación con un *esto*. Esta presencia al todo y al esto posibilita a su vez la

---

<sup>86</sup> *Ibidem*, pp. 212-213.

espacialización, entendida ésta como el poner en relación a seres que no tienen relación entre sí. La posibilidad de hacer de la totalidad del ser multiplicidad de seres funda, así, al espacio; también en el modo de la negación externa. Se concluye entonces que el *esto* como determinación es una negación de orden externo, ¿de qué modo entender mejor esta negación de tipo exterior? Se ha dicho que el en-sí no puede negar de sí nada, puesto que no puede ponerse en relación ni con algo distinto de él, ni consigo mismo y en la medida en que el *esto* pertenece al ser-en-sí no podemos atribuir la negación como una cualidad objetiva; necesariamente la negación externa ha de venir al mundo por el para-sí. Ahora bien, tampoco debe interpretarse esto como una radicalización de la negación en el polo subjetivo de este encuentro, como si a través de la determinación resaltada en el *esto* se subjetivizara al en-sí; una modificación ontológica a través de la negatividad de la conciencia en el ser del objeto es una imposibilidad, pues para ello la negación debería suponer que el ser negado se identifica con el ser que ejecuta la negación, es decir, una negación de tipo interno.

Así, la determinación es una *nada* que no pertenece a título de estructura interna ni a la cosa ni a la conciencia, sino que su ser es *ser-citado* por el Para-sí a través de un sistema de negaciones internas en las cuales el En-sí se devela en su indiferencia a todo lo que no es él. En tanto que el Para-sí se hace anunciar por el En-sí aquello que él no es, en modo de la negación interna, la indiferencia del En-sí en tanto que indiferencia que el Para-sí ha-de-no-ser se revela en el mundo como determinación.<sup>87</sup>

Podemos apreciar de qué modo la relación originaria del para-sí con el en-sí es de orden ontológico, en la que está en cuestión el ser de la conciencia; pues sólo a través de la negación que ejecuta sobre el ser-en-sí es que ésta se hace surgir allende el ser. El desglose de una ontología a partir del esquema intencional elaborado por J-P Sartre corrobora una correlación entre el ser de la conciencia y el ser del fenómeno, siendo esta referencia intencional una intraestructura

---

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 216.

de la conciencia, y siendo este movimiento negativo la condición de posibilidad para la emergencia de un fenómeno como develación del ser-en-sí. Y encontrándose ambos en una imbricación de ser a ser.

## APÉNDICE

### EL SER-PARA-OTRO

ESTELLE.— Me siento rara. ¿A usted no le hace ese efecto? Cuando no me veo, es inútil que me palpe; me pregunto si existo de verdad. [...] INÉS.— ¿Quiere que yo le sirva de espejo? Venga, la invito a mi casa. Siéntese en mi canapé. [...] Siéntate. Acércate. Un poco más. Mírame a los ojos. ¿Te ves en ellos? ESTELLE.— Me veo muy chiquitita. Me veo muy mal. INÉS.— Yo te veo. Toda entera. Pregúntame. No hay un espejo más fiel que yo. [...] ESTELLE.— ¿Me he pintado bien los labios? INÉS.— Déjame ver. No, no muy bien. ESTELLE.— Me lo sospechaba. Afortunadamente no me ha visto nadie. Voy a pintarme otra vez. INÉS.— Está mejor. No. Sigue el dibujo de los labios; te guiaré. Así, así. Está bien. ESTELLE.— ¿Tan bien como hace un rato, cuando entré? INÉS.— Mejor; más pesado, más cruel. Tu boca infernal. ESTELLE.— ¡Ah! ¿Y está bien? ¡Qué irritante!, no puedo ya juzgar por mí misma ¿Me jura que está bien? INÉS.—¿No quieres que nos tuteemos? ESTELLE.— ¿Me juras que ha quedado bien? INÉS.—Eres muy guapa. ESTELLE.— ¿Pero tiene usted buen gusto? ¿Tiene *mi* gusto? ¡Qué irritante, qué irritante! [...] Mi imagen en los espejos estaba domesticada. La conocía tan bien... Voy a sonreír: mi sonrisa irá hasta el fondo de sus pupilas y sabe Dios en qué se convertirá. INÉS.— ¿Y qué te impide domesticarme? ¿Decididamente no quieres tutearme? [...] ¿Qué tienes ahí abajo, en la mejilla? ¿Una mancha roja? ESTELLE.— ¡Una mancha roja, qué horror! ¿Dónde? INÉS.— ¡Bueno, bueno! Soy el espejuelo; pequeña alondra mía, estás en mis manos. No hay ninguna mancha ¿Y si el espejo se pusiera a mentir? O si yo cerrará los ojos, si me negara a mirarte, ¿qué harías de toda esa belleza? No te asustes, tengo que mirarte, mis ojos permanecerán muy abiertos. Y seré amable, muy amable. Pero me hablarás de tú. <sup>1</sup>

**P**ara concluir este trabajo entregamos una breve semblanza del tratamiento del ser-para-otro sartreano. Ya en su primera obra, *La trascendencia del ego*, Sartre menciona su preocupación por resolver una de las críticas más comunes contra la fenomenología husserliana, a saber, que ésta conduce a un solipsismo: Toda aprehensión concreta que pueda tener de la conciencia es de *mi* conciencia y nada más, no puedo concebir ni representarme otra conciencia fuera de *mi* conciencia. ¿Qué certeza puedo tener

---

<sup>1</sup> Jean-Paul Sartre, *A puerta cerrada*, Orbis, Barcelona, 1985, pp. 137-141.

del otro no como otro objeto sino como otro-sujeto? A continuación nos proponemos atender la 'solución' al solipsismo que propone el filósofo francés Jean-Paul Sartre.

En su obra inaugural la refutación al solipsismo consiste en expulsar al Yo de la esfera trascendental y arrojarlo al mundo, al campo de lo trascendente, así mi Yo no constituye una certeza mayor a la certeza que pueda tener del Yo del otro, simplemente mi Yo me es más íntimo. Más adelante nos detenemos en esta polémica tesis del Yo trascendente que Sartre conserva durante todo el periodo fenomenológico de su obra, la traemos a colación ahora ya que en la principal obra de esta etapa, *El ser y la nada*, admite una insuficiencia en la refutación del solipsismo. No basta con colocar a mi Yo en contemporaneidad con el mundo y con el Yo de los otros, es necesario explicitar las experiencias que garanticen la existencia del otro-sujeto no como imagen o como objeto, sino en una imbricación tal que el descubrimiento del prójimo me revele ciertas estructuras de mi ser.

Para Sartre la filosofía del s. XIX y del s. XX no puede evitar el problema del solipsismo siempre que considere al ego y al prójimo como sustancias separadas. Contra Husserl, Sartre argumenta que éste mantiene al sujeto trascendental radicalmente separado del sujeto trascendental del prójimo, pues, para una filosofía fundada en la intuición no hay intuición de la conciencia ajena, no puedo tener nunca conocimiento del prójimo en su interioridad. No cree que colocar, como hace el padre de la fenomenología, al sujeto como garante de objetividad y como condición indispensable de la constitución del mundo sea argumento suficiente para escapar al solipsismo; en primer lugar porque no deja de ser el conocimiento el único nexo entre mi ser y el ser del prójimo.

El existencialista francés está en busca de la relación fundamental y originaria con el otro dado como sujeto y no como objeto, no en una relación de conocimiento o en alguna fórmula vacía sino en la concreción de una relación de ser a ser. ¿A través de qué experiencia puedo yo afirmar la existencia del prójimo? A continuación a través de un ejemplo desarrollaremos los argumentos de nuestro autor:

Desde la ventana de una habitación de hotel puedo ver en la lejanía a una persona parada en la esquina, cierto es que una de las modalidades de presentármeme esta persona es la de la objetividad, objetividad que siempre es probable y conjetural; pues puede que estando esta persona tan a la distancia de mí y añadiendo mi miopía y la oscuridad de una tarde transmutando a noche, me percate de súbito que aquello considerado como una persona sea en realidad un árbol de baja estatura. No podemos buscar a partir de esta relación objetiva con el prójimo la relación primera que tengo con éste, es decir, la relación que me entregue su presencia como sujeto.

Sigo observando desde mi ventana y ese objeto que hace un momento consideraba como un árbol de baja estatura camina hacia una banca que hay frente a mi edificio, debajo de un farol se sienta, ahora parece mucho más claro que se trata de una persona. ¿Qué me permite percibirlo como un hombre, como un objeto privilegiado, distinto de alguna forma del árbol y de la banca y del farol?

El hombre mira un anuncio brillante de un negocio local, saca su teléfono celular sólo para prender la pantalla y volverlo a poner en su bolsillo, enciende un cigarrillo, fuma. Hasta antes de su aparición podría pensar que era solamente yo quien desplegaba las distancias hacia el mundo, los objetos de *mi* universo aparecían para *mí*. Este hombre ha venido a desplegar sus propias distancias, él mirando el anuncio brillante a cierta longitud *suya*, prendiendo *su* dispositivo electrónico, fumando *su* cigarrillo, de algún modo niega las distancias que yo había establecido para inaugurar las suyas propias. Aparece como un elemento de desintegración de mi universo para reordenar entorno suyo los objetos que hasta hace un momento aparecían sólo para mí, ha descentrado mi mundo.

Él ve lo que yo veo pero establece sus propias relaciones. Ya no es el mundo únicamente para mí sino también el mundo para un otro. Sin embargo no capto únicamente la posibilidad de ese hombre de mirar los objetos y de establecer relaciones con ellos, sino que esencialmente capto la posibilidad de yo *ser visto* por él. En cualquier momento ese desconocido puede voltear la vista y

descubrirme mirándolo. ¿Qué significa poder ser visto por un otro? Para Sartre es la vinculación fundamental con el prójimo-sujeto, todo aquello que pertenece a la esfera de lo trascendente es incapaz de regresarme la mirada, sólo puedo ser alcanzado como objeto para alguien que es sujeto; “En la revelación y por la revelación de mi ser objeto para otro debo poder captar la presencia de su ser-sujeto. [...] El «ser-visto-por-otro» es la *verdad* del «ver-al-otro»”<sup>2</sup>. La mirada se convierte así en el hilo conductor de este intento sartreano por explicitar la existencia del otro-sujeto y por indagar las posibles relaciones que he de establecer con este que me aparece.

Siguiendo con nuestro ejemplo continuo parada junto a la ventana de mi hotel observando al hombre que fuma su cigarrillo, si no estuviera reflexionando sobre la existencia del prójimo, estaría yo enfrascada en mi acto de observar, atrapada en los objetos hacia los que me intenciono, de un modo no reflexivo me entregaría a los objetos que delante de mí aparecen. Y aquí hago breve mención de la tesis de Sartre del Yo como ente trascendente. El Yo no se encuentra presente en este el acto de observar, “Mi actitud [de mirar es] pura manera de perderme en el mundo, de hacerme beber por las cosas como la tinta por un secante, para que un complejo de útiles orientado hacia un fin se destaque sintéticamente sobre fondo de mundo.”<sup>3</sup> En este caso la ventana como útil o medio a través del cual se ordena mi fin, el fin de observar el exterior y al hombre sentado en la banca. El Yo no se encuentra presente en el acto propio de observar, sólo a través de un movimiento reflexivo en el que la conciencia sea posicional de sí el Yo emerge en un acto tético —y es la conciencia sin necesidad de ningún yo trascendental la que ejecuta la síntesis de la experiencia a través del ya expuesto circuito de ipseidad, como ya se ha expuesto— Podría suceder entonces que si alguien preguntara ‘¿Qué haces?’, suspendería momentáneamente el hecho de mirar, y respondería ‘[Yo] Estoy viendo al hombre de allá.’

---

<sup>2</sup> Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Ediciones Altaya, Barcelona, 1993, p. 285.

<sup>3</sup> Ídem, p. 287.

Supongamos sin embargo que me encuentro sola en la penumbra de mi habitación, y no ejecuto ningún acto reflexivo que me revele a mí misma; estoy completamente entregada a los movimientos del exterior. Súbitamente el hombre voltea y me descubre mirándolo. Hace apenas un momento mencionamos que el Yo sólo emerge como un objeto para mi conciencia en el modo de la reflexión, no obstante en el ser mirado por otro capto irreflexivamente al Yo no como objeto para mí sino como objeto para otro. La mirada ajena se entiende así como una remisión a mí, y el Yo hace aparición en la conciencia irreflexiva. Una reacción normal podría ser la vergüenza, me avergüenzo de haber sido descubierta en mi intromisión a su intimidad. Para Sartre “La vergüenza y el orgullo me revelan la mirada del prójimo y a mí mismo en el extremo de esa mirada.”<sup>4</sup>

Originariamente la vergüenza y el orgullo me hacen vivir (que no conocer) el hecho de ser mirado; me reconozco efectivamente como el objeto que el otro mira y juzga. Lo que nuestro autor definirá como una relación de ser a partir de la conciencia irreflexiva con mi *ego*. Sin embargo aparezco para el otro con un rostro que me escapa, junto a la cara del resto del mundo que en igual medida se me esconde. No puedo negar que soy aquel que el otro observa, sin embargo ese ser que soy y reconozco no lo fundo yo, es el prójimo quien me hace ser allende mi ser, desde cierta indeterminación e imprevisibilidad pues no puedo captar fielmente el modo en que soy constituido por ese otro.

¿Qué revela este ser que soy pero que me escapa y que permanece en cierta indeterminación e imprevisibilidad? No es, siguiendo a nuestro autor, simplemente mi incapacidad para conocer al otro en su interioridad, sino la demostración y comprobación de la *libertad* del prójimo. Si me entiendo como el ser mis posibles y si son estos posibles la evidencia de mi libertad, el otro me revela el límite de ésta, surge una dimensión de mi ser que se sostiene en la libertad ajena, me encuentro franqueada por la mirada del otro y por el ser que

---

<sup>4</sup> Ídem, p. 289.

ha venido a instaurar en mí. Siguiendo con nuestro ejemplo, el hombre que con curiosa insistencia yo observaba ahora me ha acorralado con su mirada, me reconozco como la mujer que desde la obscuridad acechaba sus movimientos, yo soy mujer-detrás-de-la-ventana-que-observa y es la mirada del hombre la que me ha traído este ser que soy a presencia.

Esto no quiere decir, a pesar de todo, que yo haya perdido mi libertad y haya pasado a convertirme en una cosa, sino que he adquirido un afuera, una naturaleza, ha habido una “solidificación y alienación” de mis propias posibilidades, éstas se han ordenado ahora de una manera concreta a partir de la mirada del otro. Si mis posibilidades se me presentaban como aquella apertura para relacionarme libremente con los objetos del mundo ahora estas posibilidades se convierten en probabilidades fuera de mí. Lo que para mí aparece como una libre posibilidad, digamos, la posibilidad de desviar la mirada y alejarme de la ventana; para el hombre sentado allá eso sólo es una probabilidad. La situación —entendida como la facticidad del mundo sumada a mi libertad de actuar en él— ahora me escapa, me he convertido no sólo en un ser-en-medio-del-mundo sino en un ser-en-en-medio-del-mundo-para-otro. Siendo un ser temporalizante al captarme como mirado devengo en un ser temporalizado, igualmente ocurre con mi capacidad de espacializar, ya no soy sólo un ser que espacializa sino que he sido espacializado también. Soy arrojada a un presente universal que vivo en simultaneidad con mi prójimo, aquél letrado brillante ya no es sólo para mí, comprendo que es también ahora para un otro.

La libertad del prójimo se me revela a través de la objetividad que he ganado, mis actos le son *dados* a un otro, me ofrezco a las apreciaciones de mi prójimo y éstas en última instancia me son incognoscibles, el ser que soy para él y que puedo reconocer no puedo, sin embargo, determinarlo. Si el hombre de allá ha decidido juzgarme como una mujer chismosa, este juicio escapa a mi posibilidad de determinar el mundo de tal o cual manera. Sé que el otro puede juzgarme, sé por lo tanto que ese otro es un sujeto trascendental, pues el juzgar compete sólo a seres de esta categoría.

Reconocer al otro es experimentar su infinita libertad, soy un instrumento de posibilidades que no son mis posibilidades. Aún más, mis posibles pueden ser fijados y limitados a través de órdenes y prohibiciones. El ser-para-otro que soy se funda en la libertad del que reconozco como prójimo-sujeto. Es el propio límite de mi libertad el que se encuentra en esa indeterminación de ser que soy, que reconozco y que sin embargo no inauguro; el límite de mi libertad es el reconocimiento de la libertad de mi prójimo.

Ahora bien el ejemplo aquí presentado ha sido desarrollado a partir de la presencia concreta de un sujeto. Pero la evidencia de la existencia del prójimo no se limita a una experiencia concreta de éste. Regresemos a nuestro ejemplo, pero vayamos al inicio de él cuando me encontraba yo insegura de si aquello que miraba era una persona o un árbol de baja estatura; ahora supongamos que pasa un automóvil e ilumina la esquina, fuera de casi cualquier duda aquella silueta me revela la presencia de un árbol. ¿Significa esto que la certeza del otro como otro sujeto se torna dudosa? Nuestro autor no lo considera así.

El problema que ahora planteamos es el siguiente: existen apariciones que parecen revelarnos a un otro-sujeto y con ello a nuestro ser-objeto o ser-para-otro a partir de una libertad ajena que me constituye como tal; sin embargo estas apariciones pueden tornarse dudosas e incluso erróneas. Esa silueta que consideraba yo como un prójimo-sujeto se me manifiesta de pronto como un simple objeto entre los otros objetos. La aclaración necesaria es la siguiente: la certeza del prójimo-sujeto y la del prójimo-objeto mantienen cierta independencia si las analizamos en su pureza. Como habíamos mencionado ya, la aparición objetiva del prójimo por pertenecer precisamente al campo objetivo es siempre conjetural y probable, no así la presencia originaria del prójimo-sujeto.

El filósofo francés afirma la existencia de una presencia originaria y fundamental del prójimo que hace posible la presencia empírica de este o aquel prójimo concreto. Siempre que yo percibo la ausencia de un hombre la percibo sobre un fondo de presencia fundamental con respecto a todos los hombres, esto

es, mi inalterable ser-para-otro —no puedo renunciar a la posibilidad siempre presente de ser-mirado por el otro. Cuando yo descubro la ausencia de un hombre en una situación como la de la silueta y el árbol, o cuando a lo lejos creo se acerca mi padre pero al aproximarse aquella persona descubro a un desconocido, no significa que la presencia de prójimo-sujeto haya de tornarse ambigua, sino que su presencia como prójimo-objeto es la que siempre ha de ser imprecisa, no así la presencia originaria del prójimo-sujeto que es la responsable de entregarme a este o aquel hombre concreto. El prójimo con su mirada me es siempre presente, yo me muevo siempre sobre un fondo de presencia del prójimo-sujeto. Es así que “El prójimo no debe ser buscado primeramente en el mundo, sino del lado de la conciencia, como una conciencia en la cual y por la cual la conciencia se hace ser lo que ella es.”<sup>5</sup>

Esta muy somera exposición del ser-para-otro revela un modo de ser de la conciencia que se funda en la presencia originaria frente a otro-sujeto. Y a pesar de no profundizar sobre esto, consideramos prudente presentarla en esta exposición para mostrar cómo es que el estudio de la conciencia abarca prácticamente una infinidad de investigaciones: Pensar la conciencia no es sólo pensar cuál es la relación originaria de ésta con el mundo y comprobar que, en esta relación la conciencia hace surgir su ser; o, considerar la relación que tiene consigo misma a través de la síntesis de sus experiencias, y como en Sartre, comprobar que en esta relación de distanciamiento y remisión a sí, es que la conciencia configura su ser a través de la presencia a sí, del ser del valor, del ser de los posibles, y de la temporalización que ella pone y sobre lo cual se funda; o, como aquí lo hemos brevemente señalado, pensar en la relación de la conciencia con otros sujetos, y, encontrar de nuevo, esta apertura de ser, esta *nada* que ella es, esta indeterminación de ser frente a la libertad de otro-sujeto. Porque también puede estudiarse la conciencia en otra multiplicidad de configuraciones, en su corporalidad (tema que de hecho es planteado por Sartre, aunque también

---

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 300.

por Husserl), en su ser emotivo, o en su ser histórico, y todas esas configuraciones serán siempre descripciones del ser de la conciencia, de los modos en los que ella se constituye como tal.

## CONCLUSIONES GENERALES

**E**speramos que este recorrido por el proyecto fenomenológico de Jean-Paul Sartre haya sido claro, y que haya tocado los puntos más importantes para un panorama general de la noción de conciencia. ¿Qué podemos concluir de esta exposición?

1) En primer lugar el énfasis por el estudio de una conciencia prerreflexiva. Como ejercicio conclusivo consideramos adecuado contextualizar las acusaciones sartreanas contra las limitaciones de la reflexión en Husserl. Según lo expone Javier San Marín,<sup>1</sup> el problema de la reflexión fue una de las complicaciones iniciales a partir de las primeras obras publicadas de Husserl. Nartop, Ortega y Gasset, y Heidegger, aunque con más resonancia el último, fueron algunos de los primeros en problematizar este tema. Ahora bien, tal y como lo hemos entendido, las críticas contra la reflexión pueden desglosarse en dos principales vertientes:

Primero, la reflexión como método o procedimiento para el análisis de la conciencia. Desde esta crítica, hecha inicialmente por el filósofo alemán Paul Nartop, la reflexión no nos puede dar de modo intuitivo las vivencias, pues en la reflexión nos dirigimos no a la vivencia en cuanto tal sino a una reconstrucción de ésta; de modo que la reflexión no alcanza la naturaleza del pensamiento. Frente a esta postura la pregunta evidente es, ¿cómo se ha llegado a la desacreditación de la reflexión?, ¿no se ha hecho, precisamente, a través de una reflexión?

Quienes negaban que la reflexión fuera capaz de llegar al pensamiento humano, estaban dando por supuesto que existe pensamiento humano y cabe preguntar cómo saben eso, que tenemos pensamiento humano; parece que solo lo pueden saber por la reflexión; o tienen que dar no sabemos qué tipo de salto para llegar a

---

<sup>1</sup> Para lo siguiente confróntese Javier San Martín, *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, Trotta, Madrid, 2015, pp. 88-108.

esa conclusión, para decir que la reflexión es incapaz, que con ella no se puede llegar adonde parecían estar llegando.<sup>2</sup>

No obstante, esta crítica contra la reflexión como procedimiento filosófico no es sostenida por J-P Sartre; como lo podemos corroborar en el análisis fenomenológico de la temporalidad. Hay en la obra del filósofo francés un esfuerzo por conservar los derechos de la reflexión.<sup>3</sup>

Sin embargo esta primera crítica inauguró otra, difundida primordialmente por Heidegger.<sup>4</sup> Ya puestos en tela de juicio los alcances de la reflexión, se argumenta lo siguiente: siguiendo el esquema intencional —correlación sujeto-objeto—, aplicado ahora a la reflexión, cuando la conciencia se dirige hacia sí tendríamos que aceptar que se toma a sí misma como objeto y no como sujeto, en otras palabras, la conciencia no se alcanza verdaderamente como lo que ella es. De modo que en la reflexión la conciencia se da de manera indirecta; la solución propuesta es la siguiente: debe existir una relación sin intervención de la conciencia con ella misma, en la cual no se precise la mediatización reflexiva. Aquí es donde nos parece familiar el llamado sartreano por una conciencia prerreflexiva, anterior a la tematización que ésta pueda tener de sí.

Ahora bien, según nuestro juicio estas dos críticas contra la reflexión continuamente se hallan en una ambivalencia. Pues una cosa es la reflexión como procedimiento filosófico, y otra cosa es la autorreferencia de la conciencia a sí. Si en la reflexión la conciencia que es tematizada coincide con la conciencia que ejecuta la reflexión, y cuáles son sus derechos, alcances, y limitaciones como herramienta para la fenomenología es un problema, muy distinto al de la unidad del flujo de vida de conciencia, es decir al de una autoconciencia que es conciencia (de) *algo* sin ser conciencia tética de sí.<sup>5</sup> Nos parece que Sartre tiene más o menos

---

<sup>2</sup> *Ibíd.*, p. 89.

<sup>3</sup> Véase Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, ed. cit., pp. 180-201.

<sup>4</sup> Cfr., Javier San Martín, op. cit., p.89-90.

<sup>5</sup> Problema que fue tratado en el apartado “La conciencia (de) sí: *Presencia ante sí, la carencia, el ser del valor y el ser del posible*”, véase pp. 48-56.

claridad sobre esta distinción, en la medida en que trata estos temas en diferentes momentos; para el problema de los derechos de la reflexión dedica el tercer apartado del ‘Capítulo II’ de la ‘Segunda parte’ de *El ser y la nada*, ‘*Temporalidad original y temporalidad psíquica: la reflexión*’,<sup>6</sup> mientras que la unidad de la conciencia anterior a cualquier ejecución reflexiva la expone, por ejemplo, en la conferencia ‘*Conciencia de sí y conocimiento de sí*’, o en el primer apartado del ‘Capítulo I’ de la ‘Segunda parte’ de *El ser y la nada*, textos que en este trabajo fueron esquematizados.<sup>7</sup>

Ahora bien, estas críticas y malentendidos pertenecen, como ya lo dijimos, a la lectura inicial de Edmund Husserl, basada en las obras publicadas hasta entonces *Investigaciones Lógicas*, *Ideas* de 1913, y *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*.<sup>8</sup> El problema de los derechos de la reflexión es rico en la fenomenología, y en la medida en que Sartre no se opone a ella como guía para el proceder filosófico, no consideramos necesario ahondar mucho más. Ahora bien, respecto al cogito prerreflexivo propuesto por el autor de *El ser y la nada*, y el señalamiento de que Husserl desatendió este tema y se centró únicamente en un cogito reflexivo basten para ello las siguientes citas recogidas del ya citado libro de Javier San Martín.<sup>9</sup>

[...] «ser sujeto es ser consciente de uno mismo» (Hua, XIV, 151; también Hua VIII, 412), no por reflexión sino directamente. Otro: «El yo y la vida del yo es solo en el modo de la autoconciencia» (Hua, XIII, 462), por tanto, antes de la reflexión, porque para conocer mi vida, no necesito la reflexión como función cognitiva explícita. Otro texto: «ser sujeto es necesariamente en el modo de ser autoconsciente» (Hua, XIV, 159).<sup>10</sup>

---

<sup>6</sup> Véase de nuevo Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, ed. cit., pp. 180-201.

<sup>7</sup> Véase de nuevo el apartado de este trabajo “La conciencia (de) sí: *Presencia ante sí, la carencia, el ser del valor y el ser del posible*”.

<sup>8</sup> Cfr. Javier San Martín, op. cit., p. 92.

<sup>9</sup> Así mismo en el breve repaso de la intencionalidad de horizonte que al inicio de este trabajo realizamos se mencionó que ésta no acontece siempre desde el plano de la reflexividad.

<sup>10</sup> Javier San Martín, op. cit., p. 93.

A pesar de no haber explicitado en este trabajo el estrato de la conciencia no reflexiva en la obra husserliana, creemos que las anotaciones de Sartre sobre la conciencia prerreflexiva no se contraponen a la propuesta de Husserl, en el sentido de que como este último lo señala, “La investigación ha de dirigirse al conocimiento científico de la esencia de la conciencia: a aquello que «es» la conciencia misma, según su esencia, en todas sus configuraciones distinguibles [...]”,<sup>11</sup> es decir, la conciencia que es reflexiva, pero también la que no lo es, la conciencia cognoscente, valorativa, rememorativa, imaginativa, judicativa, etc. Nos parece así que, la develación de una conciencia (de) sí como conciencia no tética de sí es una aportación al quehacer fenomenológico mismo, en tanto que busca distinguir aquello que la conciencia *es* todo momento que ésta se configura como conciencia (de) objeto sin ser conciencia posicional de sí.

2) Nuestra segunda conclusión se dirige hacia el trabajo ontológico que se desprende del estudio de la conciencia desarrollado en *El ser y la nada*. Como intentamos exponer, Sartre hace un desglose ontológico a partir de la estructura intencional; a través de lo que él denomina la ‘prueba ontológica’ demuestra que la conciencia y ese *algo* hacia lo que ésta se intenciona se sitúan en registros ontológicos distintos, que aunque correlativos uno al otro son de características distintísimas. Esta exposición se centró primordialmente en la descripción ontológica del ser-para-sí, como siendo el ser que estando en cuestión su ser hace surgir su ser; de modo que nos limitamos a entregar un esquema lo más ordenado posible que hiciera más asequible la extensa obra *El ser y la nada* alrededor de la noción de conciencia, no obstante, no problematizamos los aspectos secundarios de este planteamiento. Es así que a manera de conclusión remitimos a uno de los debates que Husserl señala con gran genialidad en su texto *Filosofía, ciencia rigurosa*, a saber, ¿qué consecuencia tiene esta distinción de registro ontológico entre la conciencia y lo trascendente?

---

<sup>11</sup> Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, ed. cit., p. 25

En la obra ya remitida Husserl anuncia que la filosofía en toda su historia no ha logrado el mencionado título de ciencia, esto es, todavía la filosofía carece de un sistema de doctrina capaz de sostener normas racionales puras que satisfagan las ‘necesidades teóricas supremas’. Si consideramos que el conocimiento científico no sigue un orden arbitrario, no se puede confundir con ‘puntos de vista’ u ‘opiniones’, sino que, por el contrario, este “orden del conocimiento va desde los conocimientos anteriores en sí a los posteriores en sí”,<sup>12</sup> admitimos entonces un progreso y una dirección que requieren de entrada una fundamentación sólida. Si la filosofía anhela todavía dirigirse hacia la búsqueda de la verdad hemos de recomenzar nuestra indagación con una reformulación del método requerido para ello; de lo contrario el relativismo y la filosofía como una mera ‘visión del mundo’ serán los únicos dos hijos que aquélla podrá parir.

La fenomenología trascendental coloca al estudio de la conciencia como eje directriz a partir del cual ha de refundarse no sólo el edificio del conocimiento filosófico, sino la construcción de todo el conocimiento humano.<sup>13</sup> El mundo de los objetos habrá de ser puesto entre paréntesis para dirigir las investigaciones de la realidad en su pura inmanencia. Esto es, el proyecto de la fenomenología trascendental habrá de inaugurarse —mas no agotarse— en el estudio de la conciencia en su pureza. La puesta entre paréntesis, o *epojé* fenomenológica, no supone en ningún momento una aniquilación del mundo, sino que es sólo una herramienta metodológica para ubicarnos en el estudio de la experiencia trascendental, un cambio de actitud. La suspensión de la tesis de realidad del mundo no

---

<sup>12</sup> Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, ed. cit., p. 53.

<sup>13</sup> No es necesario un esfuerzo monumental para percibir la ola de disgustos y sinsabores que desemboca plantear una ambición de este talante; las verdades universales, el progreso en el conocimiento, o, el aquí mencionado intento de una validez objetivamente válida fundamentada hasta la raíz, parecen ser anhelos pasados de moda, fallas cometidas una y otra vez dentro de la filosofía occidental que desembocan necesariamente en las más descabelladas acrobacias teóricas y que nos arrojan sin remedio a una lucha entre fantasmas conceptuales carentes de relación con la realidad de hecho habitada. Sin embargo, nos atrevemos a decir que librarse de esta anticuada apatía científica no parece prometer mucho más a la situación ni de la filosofía, ni de nuestra comunidad. Nos encontramos, así, ante una disyuntiva sobradamente angustiante entre la aceptación del relativismo y con ello de la muerte de la filosofía como ciencia, o ante la terquedad por *otra vez* intentar establecer verdades firmes que nos permitan dirigirnos racionalmente en el mundo.

implica una negación absoluta, pues éste permanece necesariamente como *cogitatum* de todo *cogito*. Se ha dicho ya, la conciencia es intencionalidad, toda conciencia es siempre conciencia de *algo*, un ser que no es la conciencia está implicado en este dirigirse hacia... —tal y como lo demuestra el ensayo de ontología fenomenológica de J-P Sartre—. Lo que Husserl defiende es únicamente la posibilidad de una psicología pura; ¿qué *es* la conciencia?, ¿qué *significa* la conciencia?, ¿cuáles son los modos en los que la conciencia *mienta* y *comprueba* entes válidos y reales?<sup>14</sup>

En últimos términos la distinción puesta desde la intencionalidad conduce al replanteamiento del método adecuado que deberá guiar cualquier estudio construido desde la fenomenología, pues toda metodología está comprometida con la naturaleza de sus objetos de estudio. En el ensayo *La filosofía, ciencia rigurosa*, la ya anunciada distinción ontológica y metodológica es argumentada a partir de la crítica al naturalismo.<sup>15</sup> Las ciencias experimentales no han establecido los alcances y los límites de la propia experiencia; y con ello las ciencias han admitido como evidente algo que en sentido estricto aparece de sobremanera ambiguo: el mundo. La posibilidad de la filosofía como ciencia primera se ubica en la refundación de los juicios de experiencia objetivamente válidos.

El estudio de la experiencia se ubica dentro de la esfera de lo psíquico; el método fenomenológico-trascendental habrá de enfrentarse con este ‘objeto’ poseedor de un ser absolutamente distinto al de aquellos otros objetos ubicados entre de la esfera de lo trascendente. El ser de la conciencia se encuentra en una región ontológica distinta, de modo que el método que nos conduzca hacia un perfeccionamiento de su experiencia debe responder a otro tipo de propiedades.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> Cfr. Edmund Husserl, *Filosofía, ciencia rigurosa*, ed. cit., p. 25.

<sup>15</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 38-46.

<sup>16</sup> Para Husserl es la reflexión el medio a través del cual se objetivan los fenómenos psíquicos. Esto se justifica dado que en primera instancia “[...] No hay experiencia de lo psíquico como algo que aparece; sino que es «vivencia», vivencia intuita en la reflexión, que aparece como ella misma por sí misma, en un río absoluto, como ahora y ya «atenuándose» hundiéndose continuamente, de manera visible, en algo pasado.” [Edmund Husserl, *La filosofía, ciencia rigurosa*, ed. cit., p. 43]. Los fenómenos psíquicos no nos son dados como experiencias aprehensibles idénticamente, sino que aparecen en forma vivencial. Este acto mío de escribir no es experimentado objetivamente al modo de la pantalla del computador, sino que es vivencia en la cual estoy disuelta. Desde la perspectiva husserliana sólo a través del acto reflexivo, esto es, de una suspensión de la vivencia, la rememoración me permitirá aprehender

¿Cuál es el interés de este señalamiento? Si no la determinación de cuál ha de ser el método más adecuado para el estudio de la conciencia, sí resaltar que la filosofía así entendida no se desenvuelve en el mismo registro que el resto de las ciencias y quehaceres humanos, ésta, por el contrario, principia con un ejercicio radical. La pregunta filosófica (por mí misma, por el mundo, por los otros, por su ser y sus relaciones originarias) no puede ejecutarse sobre el presupuesto de la dación objetivamente válida de aquello hacia lo cual dirijo mi interrogación. La pregunta filosófica se funda en el cuestionamiento primero de la génesis de sentido de todo lo dado, de la aclaración primera de toda experiencia.

El trabajo de ontología de Jean-Paul Sartre expone extensamente por qué la conciencia se halla en una región ontológica distinta —situación que no representa, sin embargo, alguna incomunicabilidad, independencia o autonomía absoluta del resto del ser, que, por el contrario, ha descubierto una imbricación de ser a ser entre cada una de las regiones del mapa sartreano—, de modo que, la conciencia no puede ser estudiada del mismo modo que el resto de los entes. Y a pesar de estar enterados de las amplias críticas posibles al método fenomenológico, que van desde la modificación sobre la vivencia que la reflexión supone, hasta los alcances de la epojé o la sustentación del yo trascendental; nos resulta innegable el valor de trabajo husserliano. El campo trascendental como espacio para la investigación trajo renovación a la modernidad, y un hito en el desarrollo del interminable camino del pensamiento. Considerar cuáles son los propósitos y procedimientos de la filosofía, cuál es el campo en el que se desenvuelve, y qué método debemos tomar en cuenta durante nuestro quehacer, son asuntos que competen meditar a todos aquellos que hemos decidido dedicar nuestras vidas a esta tarea.

---

el acto intencional hasta hace un momento sólo vivenciado; entonces, interrumpo un momento mi acción, rememoro, reflexiono, y soy capaz de preguntarme ¿de qué modo me encontraba yo escribiendo?, ¿cómo mi conciencia se intencionaba en aquél acto?, ¿hacia qué objeto se dirigía mi conciencia?: he transformado la vivencia en objeto intencional.

*Al desvelar creo lo creo es; al dar la verdad, te doy lo que ya se te ofrece. Pero, además, lo doy a tu pura libertad porque es necesario que vuelvas a crear a tu vez lo que es. [Jean-Paul Sartre, *Verdad y Existencia*, ed. cit., p. 95]*

### **Bibliografía citada:**

- Amorós, Celia, 'Introducción', en *Verdad y existencia*, de J-P Sartre, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 1996, pp. 9-39.
- Arendt, Hannah, *La condición humana*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2005.
- Bodei, Remo, *Hölderling: la filosofía y lo trágico*, Visor, Milán, 1990.
- Cossio, Carlos, "La racionalidad del ente: lo óntico y lo ontológico", en *Estudios en honor del Doctor Luis Recaséns Siches, T. I*, Rodríguez García Fausto E, coordinador, UNAM, México, 1980, pp. 197-201.
- Fatone, Vicente, *El existencialismo y la libertad creadora. Una crítica al existencialismo de Jean-Paul Sartre*, Argos, Buenos Aires, 1949.
- Gerassi, John, *Conversaciones con Sartre*, México, Sexto Piso, 2009.
- Husserl, Edmund, *Investigaciones Lógicas I*, Alianza Editorial, Madrid, versión española de Manuel G. Morente y José Gaos, 1985.
- *Investigaciones Lógicas 2*, Alianza Editorial, Madrid, versión española de Manuel G. Morente y José Gaos, 2013.
- *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*, FCE, Ciudad de México, 2013, Nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Zirión Quijano.
- *Meditaciones Cartesianas*, FCE, México, 2005.
- *La filosofía, ciencia rigurosa*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2009, Presentación y traducción de Miguel García-Baró.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Taurus, México, 2006.
- Quepons Ramírez, Ignacio, *Jean-Paul Sartre: La invención imaginaria de sí*, Red Utopía A.C. jitanjáfora Morelia Editorial, Morelia, 2005.
- San Martín, Javier, *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, Trotta, Madrid, 2015.

- Sartre, Jean-Paul, *La imaginación*, SARPE, Madrid, 1984, Trad. Carmen Dragonetti. (Orig. *L'Imagination*, 1936)
- *La trascendencia del Ego*, Ediciones CALDEN, Argentina, 1968, Trad. Oscar Masotta. (Orig. *La transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, Librairie Philosophique J. VRIN, París, 1938)
- *La Náusea*, Alianza Editorial, Madrid, 2012, Trad. Aurora Bérnardez. (Orig. *La nausée*, 1938)
- “Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: La intencionalidad”, en *Situaciones I. El hombre y las cosas*, Losada, Buenos Aires, 1960, pp. 26-28, Trad. Luis Echávarri. (Orig. *Situations, I*, 1939)
- *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*, Ediciones Altaya, Barcelona, 1993, Trad. Juan Valmar. (Orig. *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*, Editions Gallimard, París, 1943)
- *Las Moscas*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1948, Trad. Aurora Bérnardez. (Orig. *Les mouches*, 1943)
- *Conciencia de sí y conocimiento de sí* (Conferencia dictada en la Sociedad Francesa de Filosofía, 2 de junio de 1947), traducción al castellano publicada en *Acta fenomenológica latinoamericana*, Volumen V (Documentos), Círculo Latinoamericano de Fenomenología, Lima, 2016, pp. 343-371, Trad. Jorge Nicolás Lucero y Danila Suárez Tomé.
- *A puerta cerrada*, Orbis, Barcelona, 1985, Trad. Aurora Bérnardez. (Orig. *Huis Clos*, Gallimard, París, 1947)
- *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona, 1999, Trad. Victoria Praci de Fernández. (Orig. *L'Existentialisme est un humanisme*, Gallimard, París, 1996)
- Walton, Roberto, *Husserl, mundo, conciencia y temporalidad*, Editorial Almagesto, Buenos Aires, 1993.

### **Bibliografía complementaria:**

- Montero, Fernando, *Mundo y vida en la fenomenología de Husserl*, Universitat de València, València, 1994.
- Rodríguez García, J. L., *Jean-Paul Sartre. La pasión por la libertad*, Balleterra, Barcelona, 2004.
- Sartre, Jean-Paul, *Verdad y existencia*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 1996.
- Zirión Quijano, Antonio, 'Equívocos y precisiones sobre los conceptos de fenómeno y fenomenología', en *Diánoia*, Vol. 33, No.33, 1987, pp. 283-299.
- 'Sobre el propósito original de la filosofía en Husserl', en *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen V (Artículos)*, Circulo Latinoamericano de Fenomenología, Lima, 2016, pp. 323-340.