

Libertad, negatividad y percepción en la fenomenología de Jean-Paul Sartre

Nazahed Franco Bonifaz. Universidad de Guanajuato, México

I) Las estructuras esenciales de la conciencia.

A continuación analizaré la constitución de la conciencia irrefleja o pre-reflexiva en la teoría fenomenológica de Sartre, en el campo de la percepción; sintetizaré en tres estructuras las funciones primarias del *cogito* pre-reflexivo tal y como son explicadas en su ontología hasta 1943 con la finalidad de dar cuenta de los actos intencionales perceptivos de carácter irreflejo. La dificultad está en completar la teoría de la percepción en Sartre, ya que no la ha desarrollado ni dado forma en un par de puntos que se mencionarán en su momento, y por los cuales pueden causar extravío y confusión, en suma, una comprensión errónea de esta propuesta. Por otra parte, se dará unidad expresa a las estructuras *nihilizadoras* de la conciencia. Sintetizaré en tres estructuras las condiciones de posibilidad de la constitución del campo transcendental irreflejo y demostraré que las estructuras fundamentales, o como Sartre las llama, *nihilizaciones* (*néntisation*), pueden resumirse en las siguientes: 1) la estructura que permite los objetos téticos, la posición de objetos trascendentes o actos como “conciencia de algo”, 2) la estructura que permite la aparición del valor no tético o actos de la conciencia (de) sí, 3) y estructuras que explican el aparecer de la afectividad o actos de afectividad o emotivos¹. La máxima síntesis es deducida como lo infinito en lo finito: identidad negativa sintetizada por el devenir de las esencias de los objetos trascendentes.

El pensamiento de Sartre parte del principio de la intencionalidad que dicta que toda conciencia es conciencia de algo. De esto algo sólo puede decirse que es tal porque la conciencia reconoce en él un otro que no-es ella misma. Esto quiere decir, ante todo, que la conciencia se trasciende hacia algo que ella *no-es*. La intencionalidad se rige por lo *negativo*². La conciencia sólo podría ser provista de determinaciones, sólo puede trascenderse en la medida en que hay algo otro de la conciencia que no-es ella misma y le *aparece*. Es decir, el fenómeno, tanto lo que

119

Marzo
2017

¹ Esta última estructura no se detallará en el escrito debido a la exigencia del trato minucioso que exige y sólo se acepta problemáticamente.

² “Es presente a mí lo que yo no soy (...) ese “no ser” está implicado *a priori* por toda teoría del conocimiento. Es imposible construir la noción de objeto si no tenemos originariamente una relación negativa que designe al objeto como aquello que *no es* la conciencia. (...) La relación originaria de presencia, como fundamento del conocimiento, es negativa” (Sartre, 2008: 251-252).

aparece (el objeto determinado) como la razón de la serie de las apariciones (el *sentido* global del objeto determinado o la esencia), sólo puede manifestarse en lo *interno* de la conciencia. Por tanto, lo negativo que rige la intencionalidad permite el aparecer inmanente (Hippolite, 1992). El *a priori* o forma pura del sujeto por el cual la conciencia puede llegar a ser intencional es lo negativo que permite la trascendencia en la inmanencia de la conciencia.

Esta idea de lo negativo es claramente idealista. Schelling, por ejemplo, no duda en el *Sistema del idealismo trascendental* que la autoconciencia Yo=Yo, en tanto acto y límite, intuir y ser, está regida por lo negativo. Toda determinación es negación y por ella la autoconciencia es que posee sus propias *épocas*, desde el acto originario hasta la creación estética. Es evidente también que la determinación considerada como negación tiene especial énfasis en la filosofía de Spinoza; en la medida en que la Sustancia se afirma en todos los seres es pura positividad. La extensión infinita se vuelve determinada sólo en cuanto aparece la figura, una figura determinada es negación de la extensión infinita e indefinida³. Lo determinado es lo negativo. Pero aquí no importa demasiado. Sartre mantiene la idea de lo negativo para incrustarla no ya como hicieran los idealistas en su momento con la filosofía kantiana, aludiendo –pienso en Schelling y en el *Sistema del idealismo trascendental* otra vez– sin cansancio que el límite (la determinación derivada de todas las determinaciones particulares y el límite originario que conforma la finitud de la autoconciencia) de la actividad infinita del Yo (el Yo puro originario) se rige por “oposición” (negación) y “posición”⁴. Lo que intentará Sartre es aplicar el principio de lo negativo a la idea de intencionalidad que da Husserl. El problema entre Kant, Sartre y Husserl es, hasta cierto punto, el mismo; se trata del origen de la constitución de la conciencia, el de cómo una conciencia se vuelve constituyente de sus objetos, de cómo llega a formarse la síntesis entre los múltiples miembros que componen el

120

Marzo
2017

³ En la carta L de la *Correspondencia completa*, dice así: “En cuanto a la afirmación de que la figura es una negación pero no ciertamente algo positivo, es manifiesto que la materia entera, considerada como indefinida, no puede tener figura alguna. (...) Quién dice, pues, que percibe una figura no indica otra cosa por ello sino que concibe algo determinado así como la manera en que esto está determinado. En consecuencia, esta determinación no pertenece a la cosa en cuanto a su ser, sino que, contrariamente, es su no-ser. Pues como la figura no es otra cosa que determinación y determinación es negación, no podrá, como dijimos ser otra cosa que negación” (Spinoza: 139).

⁴ Contradicción aparente, pues el Yo al ser ideal-real es conflicto de actividades contrapuestas que adquieren su síntesis en lo común: por ejemplo, la primera época, la de la sensación originaria, encuentra su unidad en la pasividad de la materia. Schelling procede mediante el método sintético para garantizar la unidad de los opuestos: “dos opuestos *a* y *b* (sujeto y objeto) se concilian por la acción *x*, pero en *x* hay una nueva posición, *c* y *d* (sintiente y sentido), por tanto, la acción *x* se hace de nuevo objeto; ella misma es sólo explicable por una nueva acción = *z*” (Schelling, 2005: 217-218). Sartre, como se verá, procede de manera similar, la conciencia y el objeto posicionado se unifican en la esencia de éste (lo trascendental), pero la esencia no da una nueva posición-oposición, es la conciencia la que por su sola creación *ex nihilo* otorga la posición a partir de las esencias y sus objetos para nuevos actos mediante la conciencia no tética de duración. Tal es la obra de su facticidad o de su “ser” como conciencia no tética de sí. Por esta razón no hay *épocas* en la concepción del para-sí de Sartre como en el Yo-Yo de Schelling, las determinaciones de la autoconciencia son por naturaleza distintas a las de la conciencia irrefleja, la *doctrina del límite* en Schelling es distinta a la teoría de la determinación en Sartre. Aunque ambos conservan en su para-sí una especie de identidad negativa por la que originariamente puede ser dada la relación de los miembros del Yo-Yo, o bien de la conciencia irrefleja. .

fenómeno, y con ello, responder el origen del conocimiento, sus límites, reduciendo el ser a las apariciones en la objetividad del fenómeno, etc.

La conciencia reconoce en el objeto –y sólo puede hacerlo ahí- al no-ser cuya negatividad depende del mismo para-sí que se hace anunciar o niega más allá de sí, en su límite, al objeto o la determinación. No obstante, es importante tener en cuenta que el modo en que el para-sí niega no ser la determinación que mienta o constituye es pre-reflexivo, y en cuanto tal, el objeto no es reflexionado sino simplemente puesto o afirmado; en términos de Sartre, las determinaciones fundamentales que hacen posible la experiencia no son reflexivas sino dadas por conciencias téticas o no téticas (de) sí. ¿Qué consecuencias tiene esto?

“Hay un *cogito* pre-reflexivo que es condición del *cogito* cartesiano” (Sartre, 2008: 21). Lo irreflexivo es el modo de “ser” en que aparecen originariamente los objetos en presencia de la conciencia. Sartre reprocha a Descartes el haber hecho de su *cogito* algo instantaneista que no remite a la sucesión temporal. La conciencia es conciencia de sí, “y toma conciencia de sí en tanto es conciencia de un objeto trascendente” (Sartre, 2010: 40); es decir, en tanto que es conciencia que se dirige hacia un objeto que no-es ella es conciencia de sí, “la conciencia no es para sí misma su objeto, su objeto está, por naturaleza, fuera de ella” (Sartre: 40), y sólo así puede ser para-sí. Esta conciencia es conocida por Sartre como conciencia de primer grado o irrefleja. La conciencia en tanto conciencia de algo es conciencia de sí. ¿Qué significa esta “conciencia de algo”, y esta “conciencia de sí” dadas en un mismo acto irreflejo? Con esta división fundamental expondré primeramente lo que implica una “conciencia de algo” para después pasar al estudio de la “conciencia (de) sí”, sin olvidar que tanto uno como el otro se exigen mutuamente para constituir cualquier acto intencional, y que si llegase a faltar alguno de los miembros, por así decirlo, la conciencia sería impensable e imposible en sus determinaciones.

121

Marzo
2017

I.I) Estructura tética de la conciencia como conciencia de algo. Lo negativo y las percepciones originarias: la cualidad.

Por su propio modo de ser el *cogito* pre-reflexivo no puede fundar el “ser” de sus fenómenos. El aparecer fenoménico no puede estar comprendido por un ser del fenómeno⁵. Así por ejemplo, en la conciencia de cerveza la conciencia misma no puede ser el fundamento del “ser-en-sí” de la cerveza o del ser-en-sí sobre el cual se funda el aparecer u objeto “cerveza” independiente de la conciencia como en-sí en general e indiferenciado, de lo contrario la conciencia sería fundamento del “ser”, es decir, sería Dios o sustancia absoluta, lo que no puede ser ya que haría imposible la negación, y por tanto, todo saber. Se reconoce aquí la vieja crítica que escribió Hölderlin contra Fichte⁶, el Yo absoluto no puede encerrar toda la realidad porque

⁵ “El ser del fenómeno no puede reducirse al fenómeno de ser” (Sartre, 2008: 16)

⁶ “Su Yo absoluto (= Sustancia de Spinoza) encierra toda la realidad. Es todo y fuera de él no hay nada. Por tanto, este Yo absoluto no tiene objeto; de otro modo, no encerraría toda la realidad. Pero una conciencia sin

éste no permite la aparición de la conciencia, si una conciencia sólo se define por su objeto éste debe estar escindido-partido (*Ur-Teilung*) respecto de la conciencia para poder afirmar efectivamente que hay en la conciencia no una conciencia igual a sí misma sino una conciencia que reconoce algo *otro* que *no-es* ella –por ahora quién sabe hasta qué punto–, esto es, a un objeto determinado y limitado, algo no absoluto. Así pues, una conciencia que otorgue fundamento al “ser” se vería forzada a coincidir consigo misma como identidad absoluta y a imposibilitar la aparición del objeto o fenómeno, esta es la razón por la que la conciencia es regida por la negatividad o la “presencia a sí”. Volveré sobre ello. Reténgase simplemente que el fenómeno o el objeto que aparece a la conciencia en su inmanencia por medio de la negación pre-reflexiva no puede corresponderse con el ser del fenómeno.

El fenómeno es puro fenómeno de ser y no ser del fenómeno, “el ser del fenómeno, aunque coextensivo al fenómeno de ser (o fenómeno), debe escapar a la condición fenoménica –que consiste en no existir algo sino en cuanto se revela–”. (Sartre, 2008: 17). La conciencia no es compendio del “ser-en-sí” o de todo lo real, sino que por su propia actividad es siempre conciencia de algo cuyo aparecer fenoménico tiene la necesidad de un ser-en-sí en el cual pueda fundarse para ser develado. El fenómeno se devela solamente en los límites del “hay”, es decir, en la medida en que “hay” conciencia dirigida hacia un ser del fenómeno sobre el cual se funda el aparecer. Por esta razón el fenómeno de ser o simple fenómeno exige su transfenomenalidad: “exige, en tanto que fenómeno, un fundamento transfenoménico” (Sartre, 2008: 16). El hecho de que el fenómeno exija al “ser” (o ser del fenómeno) no indica que el “ser” se encuentre escondido detrás de los fenómenos, como una cosa misteriosa que niega develarse mágicamente en el fenómeno, al modo de una cosa en-sí kantiana que es incognoscible al ser totalmente independiente del sujeto intuyente; “el fenómeno no puede enmascarar el “ser”” (Sartre: 16). El fenómeno no oculta ni devela al “ser”, y sólo se indica a sí mismo sobre el fundamento del “ser”, “el objeto (aparecer fenoménico) no posee al ser, y su existencia no es una participación en el ser, ni ningún otro género de relación” (Sartre: 16). El fenómeno no puede ser puro fenómeno de ser y nada más, debe estar sostenido en un “ser”, y en tanto que tal, el fenómeno exige su transfenomenalidad.

El fenómeno, para aparecer, exige un fundamento transfenoménico, un “ser” en el cual se encuentren soportadas las cualidades organizadas dadas en el fenómeno. Empero, el “ser” no se reduce a fenómeno puesto que éste no devela ni oculta a aquél, no lo devela porque el hecho de tratarse de un objeto sobre el cual se pretende develar su “ser” remite inmediatamente al fenómeno, pues todo fenómeno sólo aparece como objeto para la conciencia, por eso Sartre dice que “el existente es fenómeno” (Sarre, 2008: 16); el fenómeno tampoco oculta al “ser”, pues sería absurdo

objeto es impensable; incluso si yo mismo soy ese objeto, en cuanto tal me hallo necesariamente limitado, aunque sea en el tiempo; por tanto, no soy absoluto. De modo que una conciencia es impensable en el Yo absoluto, como Yo absoluto no tengo conciencia, y, en tanto en cuanto no tengo conciencia, soy nada (para mí) y el Yo absoluto es (para mí) Nada” (Hegel, 1978: 57)

apartar y ocultar cualidades fenoménicas para después afirmar que por ellas se encontraba oculto el “ser”, ya que toda cualidad se indica a sí misma y se da sobre el fundamento del “ser”. En una palabra, el fenómeno es solamente fenómeno de ser y nunca ser del fenómeno, el fenómeno exige un fundamento transfenoménico: el “ser” o ser-en-sí. Puede ahora comprenderse mejor el ejemplo anterior, el aparecer de la cerveza como conciencia de cerveza exige un ser-en-sí sobre el cual pueda fundarse el fenómeno-cerveza, sin ser el en-sí sobre el cual reposa el fundamento fenoménico él mismo cerveza.

El fenómeno que aparece sólo en los límites de la conciencia lo hace en la medida en que hay aprehensión del *sentido* del “ser” del existente. Existen diversos tipos de sentidos del “ser” y pueden ser divididos en dos regiones de “ser”: la del ser del fenómeno o ser-en-sí y la del fenómeno de ser o sentido del “ser” que existe sólo para una conciencia: la del ser-en-sí y conciencia. Ambos no se encuentran escindidos sino que fenómeno y conciencia se encuentran unidos por lo concreto (ser-en-sí), la conciencia y el fenómeno son “articulaciones” del ser-en-sí⁷ en los límites donde hay conciencia develadora del en-sí. La conciencia se da en medio del “ser”, pero no es el “ser”⁸ Entre la conciencia y el ser-en-sí tiene primacía ontológica el en-sí, pues no hay fenómeno sin su fundamento de “ser”. La región del en-sí tiene, a su vez, dos divisiones generales, una pertenece a las descripciones sobre el fundamento de ser-en-sí que exige todo fenómeno, el ser-en-sí en general⁹; la otra región es el *modo* en que son constituidos –para decirlo como haría cualquier fenomenólogo trascendental- los correlatos con su respectivo núcleo *noemático* de la conciencia, es decir, los objetos y el *sentido* que permite la constitución y síntesis fenoménica, éstos son también objetos que *existen a la manera* de un en-sí en general, son objetos en-sí. Para entender el lugar que le corresponde a los objetos en-sí y comprender la síntesis fenoménica es menester atender las características del en-sí en general sobre el cual reposan.

El ser-en-sí en general tiene tres características que apuntan a un mismo sentido: “El ser es. El ser es en sí. El ser es lo que es” (Sartre, 2008: 34)¹⁰. El fundamento transfenoménico es un “ser que es” y sólo le es lícito el predicado del sí mismo, o mejor dicho, carece de predicado porque es plenitud de “sí”¹¹, el “ser” es puro “sí” mismo indiferenciado al tener por “ser” sólo su “sí” como correspondencia absoluta sin la menor traza de escisividad por la cual pueda colarse la alteridad, es enteramente él mismo sin la menor partición, puro “sí”, se anuncia eternamente a

123

Marzo
2017

⁷ “La relación entre las regiones de ser es un surgimiento primitivo que forma parte de la estructura misma de esos seres. Lo concreto se nos descubrió como la totalidad sintética de la cual tanto la conciencia como el fenómeno constituyen sólo articulaciones” (Sartre, 2008: 248)

⁸ “El para-sí aparece como una leve nihilización que tiene origen en el seno del Ser (...) Esa catástrofe es el mundo” (Sartre: 830)

⁹ Más adelante se observará que, a su vez, el en-sí en general que sirve de soporte al fenómeno como fundamento transfenoménico al entrar en contacto con el para-sí es por eso mismo ya un “ser” que indica su “cualidad”, pero ello no modifica en nada, ni aporta nada al en-sí.

¹⁰ *L'etre est ce qu'il est*, el ser es lo que él es.

¹¹ Utilizo las comillas en el “sí” del en-sí para diferenciarlo de su polo opuesto, el sí del para-sí.

“sí” como identidad sin la menor distancia por la cual pudiera llegar a ser un ser para-sí; el en-sí es lo increado pero no se crea sí mismo, pues no es causa de sí, ésta es una característica de la conciencia espontánea como continua producción de sí a partir de sí. El ser-en-sí es inexplicable por medio de la creación porque en caso de ser creado por Dios el en-sí debería ser independiente respecto del creador, tener una especie de *Selbstständigkeit* que separaría el ser-divino de su creación; esta *independencia* del en-sí lo haría afirmarse contra Dios, con lo cual ya no sería Dios al haber un absoluto independiente, y si se pensara en que esto independiente fuese para Dios, entonces habría relación entre Dios y la independencia, entre un *noema* y una *noesis*, ya no sería Dios sino conciencia o para-sí; pero si se niega tal independencia entonces el en-sí se funde con Dios o la subjetividad divina: caída en el panteísmo. En una palabra, el en-sí tiene su propio soporte sin poder hablar de una creación suya a partir de sí mismo; la creación continua de sí sólo es de la conciencia que se produce desde sí en sus determinaciones¹².

El “ser” se encuentra más allá de lo activo y lo pasivo, sólo hay actividad como conciencia, y pasividad para una actividad que reconoce su no-ser en lo pasivo; más allá de lo negado, de lo afirmado, el en-sí es identidad plena y “está empastado de sí mismo” (Sartre, 2008: 36). Lo en-sí es lo que es y no remite a sí mismo tal como la conciencia se da siempre siendo para-sí, no es relación ni se encuentra regido por el principio lógico de identidad al ser éste algo dependiente de la región contingente del ser-en-sí, el principio de identidad como principio de los juicios analíticos se funda sobre el ser que es lo que es, son principios regionales del “ser”. El “ser” “es indefinidamente él mismo y se agota siéndolo” (Sartre: 37), esto es, no hay devenir en el “ser” ni, por tanto, alteridad. Hay contingencia del en-sí porque la necesidad expresa proposiciones ideales que no tienen que ver con él, no se deriva de la posibilidad puesto que lo posible es estructura del para-sí al haber distancia entre el sujeto que posibiliza y el objeto posibilizado; todo ello, todo lo que tiene que ver con las determinaciones humanas del para-sí, el en-sí no tiene nada que ver. El “ser” es, y eso es todo, y ¿Qué es? Es lo que es. Positividad indiferenciada sobre el cual puede venir el fenómeno al mundo, o más ampliamente, donde ha de fundarse el mundo, pues mundo sólo hay para el para-sí. Si el en-sí es negativamente definido sería aquél cuyo “ser” consiste en todo lo que no es conciencia, sólo que esta definición no vale para él pues no se define por la negación, si no sería conciencia; que el en-sí es lo que es quiere decir que es el canto de los ríos en-sí, alejados y solitarios, que no es ya canto de los ríos en presencia de la conciencia, sino que es el puro indiferenciado canto de río que de nadie es, y que sólo es. Exquisita plenitud inimaginable.

La filosofía de Sartre vuela libre de leyes de conciencia, no hay sino conciencia de ley, conciencia de vaso de beber, conciencia de árbol. Hay que decir que la conciencia no es simple en su constitución intencional. La conciencia es conciencia de algo, es presente a algo que está ahí, afuera, entre las cosas, no reflexiona sobre ello,

¹² “El fundamento en general viene al mundo por medio del para-sí” (Sartre, 2008: 140)

por esta razón es irrefleja. La conciencia surge como presencia a algo, se trasciende, es un dirigirse que va más allá de sí, siempre lanzada hacia afuera como una conciencia más entre todas las demás. En lo irreflejo es que se da, pues, lo constituyente, la trascendencia que permite las condiciones de ser afectados por los objetos en general.

Todo conocimiento no puede ser sino intuitivo, esta es la posición de Sartre. El acto de la trascendencia permite la intuición. Lo que la conciencia intuye en su trascendencia es un en-sí externo que niega internamente de modo irreflexivo, se constituye la trascendencia en la inmanencia de la conciencia por medio de la negación en tanto espontaneidad continua. Lo que por el momento importa es el hecho de que la conciencia irrefleja se trasciende hacia un en-sí que constituye internamente, el acto trascendente es también un acto de positividad, el modo en que la conciencia se dirige hacia afuera, hacia su exterioridad, y el acto de poner formalmente o idealmente una tesis-objeto-nada en su inmediatez interna: “el parasí, por su negación de sí, se convierte en afirmación *del* En-sí. La afirmación intencional es como el reverso de la negación interna; sólo puede haber afirmación por un ser que es su propia nada, y de un ser que no es el ser afirmante” (Sartre, 2008: 308).

Que la conciencia es conciencia de algo significa que la conciencia es positiva, que de ella depende formalmente la posibilidad de poner una tesis-objeto trascendente cuya exigencia es satisfecha por lo negativo y su trascendencia hacia las cosas externas. Lo que hay de positivo en la conciencia es el trascenderse en un en-sí externo que permite la simple atención puesta en una tesis-objeto presente interno, es decir, lo positivo pertenece al “foco de atención” o el trascenderse de la conciencia en su inmanencia que se dirige a un X objeto trascendido-presente, el dirigirse con plena atención a un objeto presente interno; pero también y fundamentalmente el hecho de que la conciencia reconoce en lo externo un en-sí que mediante su afirmación-negativa reconoce no-ser lo afirmado. Lo negativo es el *a priori* que hace posible el ser presente a algo o la posibilidad formal del poner objetos téticos en lo inmediato, es decir, lo que permite la trascendencia en el sentido de inmanente a la conciencia, y externa a ella. La negación es condición del conocimiento y de la trascendencia en general, de toda experiencia posible. Se dice que la conciencia es tética cuando pone y atiende directamente en su intención interna un determinado correlato presente en su trascendencia hacia el en-sí externo. Por ejemplo el juicio: “la conciencia no es tética de sí” dice que la conciencia no se tiene por objeto a sí misma o no se afirma a sí misma en un determinado acto presente e inmediato.

Si la conciencia es siempre conciencia de algo, esto algo es lo tético, es el objeto cuya atención es puesta en el ahora presente. Lo irreflejo –que se define como el campo trascendental sobre el cual dependen todos los fenómenos trascendentes y donde han de encontrar su fundamento– se encuentra inmerso en las cosas, en los en-sí externos.

En el acto en que la conciencia toma por objeto a una cerveza presente es necesario distinguir entre el objeto y la esencia, puesto que la esencia no es el objeto, el objeto es el fenómeno del aparecer determinado, en este caso esta cerveza en particular servida sobre este vaso que lleva alguna etiqueta por la que lo reconozco, puesto sobre esta mesa etc., la esencia es el sentido del objeto o la razón de la serie de las apariciones, no ya la aparición determinada sino la serie o la generalidad de los apareceres determinados, en otras palabras, la cerveza en general, el *sentido* de las intenciones que se encuentra siempre en el porvenir. Expondré ahora la constitución de los objetos presentes téticos que son condición del conocimiento.

En tanto conciencia de algo, ella es siempre presencia a algo, el objeto siempre presente es tético o afirmado en el presente de una cualidad provenida de un *esto*¹³, es decir, de un ser-en-sí que existe y al cual se es presente. La cualidad del “esto” le aparece a la conciencia en tanto se trasciende en su inmanencia; el acto de trascenderse hacia un “esto” es por lo que la conciencia va o se dirige más allá de sí misma. Este “más allá de sí” debe ser un límite con el cual la conciencia que se trasciende debe topar y por el cual no le es posible ir más allá, pues un trascender más allá que implique la no posición de un límite sería un trascender al infinito impidiendo las determinaciones, y por consiguiente todo saber, pues toda determinación en tanto implica el límite (lo determinado o el aparecer), es algo finito. El hecho de que la conciencia siempre es presencia a algo, es decir, que se trasciende hacia la cualidad de un “esto” concreto que permite el límite o la determinación - siendo el límite permitido por lo negativo- quiere decir que en el concepto de conciencia se encuentra el concepto de espontaneidad. El “ser” de la conciencia es espontaneidad, el para-sí es un producirse a partir de sí sin la irrupción de algo otro que pueda modificar la estructura de su “ser”: es actividad sintetizadora.

Las cualidades que componen al *esto* se destacan como algo indiferenciado. No hay impresiones subjetivas en la captación de las cualidades de los seres, las cualidades son el ser-en-sí en cuanto hay una conciencia no tética (de) sí que capta en ellas objetos téticos cuyo modo de ser es en-sí. Mas la cualidad no es simplemente el en-sí en cuanto en-sí independiente dado en los límites intencionales del para-sí. Así, puede preguntarse ¿la cualidad del en-sí es fenoménica o pertenece al ser mismo como en-sí , a la cosa dentro de los límites del para-sí? Porque, evidentemente el en-sí en general no podría ser cualidad, sería dotarlo de una caracterización mágica que sólo tendría que esperar a la intención de la conciencia espontánea para develarse como cualidad efectivamente dada, la cualidad siendo del en-sí en general permanecería inconsciente para después develarse inesperadamente y componer los fenómenos internos, algo heterogéneo (el en-sí en general) pasaría a algo homogéneo (la conciencia y sus condiciones que posibilitan el poner objetos trascendentales), lo cual no podría explicarse por la región escindida ya de antemano. La cualidad es o bien fenoménica, o bien del en-sí de la cosa misma en los límites de la intención, o se

¹³ “La cualidad no es sino el ser del *esto*” (Sartre, 2008: 267)

corresponde con ambos. La cuestión no está expresada en Sartre de manera explícita. No podría ser de otro modo. Desde que se establece como fundamento transfenoménico al en-sí en general éste no puede ser dotado más que de una igualdad absoluta consigo mismo que no designa nada más que su propia identidad, para lo que el lenguaje del hombre no tiene palabra al tratar de designar un “ser” que es lo que es, que sobrepasa el concepto con el cual pudiera ser designado, algo con lo cual desde Anaximandro ha costado a los filósofos su formulación en el concepto.

Sólo queda admitir a la cualidad como fenoménica cuyo fundamento transfenoménico (aquél que es presente en los límites del para-sí) posee cualidad como ser mismo, pleno, concreto, o mejor dicho, no posee cualidad sino que *es* cualidad. No obstante, lo que se presenta a la conciencia como *sentido* de la cualidad en el fenómeno es el *modo* de ser del fundamento transfenoménico en los límites de la intención. Lo negativo que hay en la presencia a sí como no téctica (de) sí, como lo que es constitutivo de su “ser” mismo de conciencia, no podría permitirse contenidos que infestaran o iluminaran los objetos con impresiones subjetivas para develar en los objetos cierta cualidad que pone la subjetividad: “la cualidad es el ser íntegro” (Sartre, 2008: 269), “toda cualidad del ser es todo el ser” (Sartre: 268).

El ser-cualidad en cuanto fundamento transfenoménico, en cuanto en-sí en los límites de la intención, dicho toscamente, como cosa misma frente a mí, hace de la materia en-sí y la forma en el sentido de cualidad, una sola cosa. Hay cualidad como ser íntegro, como fundamento transfenoménico en los límites de la conciencia intuyente que permite la cualidad-fenómeno: “el olor que aspiro de pronto con los ojos cerrados, aun antes de entrar yo en relación con un objeto oloroso, es ya un ser-olor y no una impresión subjetiva; la luz que hiere mis ojos por la mañana, a través de mis párpados es ya un ser-luz. Esto resultará evidente a poco que se reflexione en que la cualidad *es*”. (Sartre: 269). La cualidad de un X en-sí, por ejemplo, en un fruto es lo amarillo mismo, o es el “frio pringoso” de cierta sustancia, en el sentido en que hace existir al para-sí no pudiendo existir como color o figura que es lo que es, presenciado como cualidad formal en-sí. Que la conciencia sea conciencia téctica de mesa quiere decir que se realiza acorde a un en-sí que no puede ser, que no puede existir sino como conciencia activa del objeto-mesa en la forma de no serlo, y se *realiza* en ello, toma posición activa a partir de su no-ser cosa¹⁴.

Si la condición de la cualidad es que aparezca a la conciencia, entonces es en ésta, en el campo irreflejo donde aparecen los objetos trascendentales téicos, en donde materia (en el sentido de en-sí transfenoménico presente a la conciencia) y forma (cualidad en-sí para el para-sí) son *uno*. Pero eso sí, en cuanto en-sí en general y aislado es lo que es, sin cualidad ni ningún tipo de relación con algo. La cualidad

¹⁴ Sobre las cualidades y los abstractos, los perfiles que componen al *esto* desde la aparición de distintas cualidades, y sobre algunas inconsecuencias en la teoría de los fenómenos preceptivos y de la acción (estructura no elucidada aquí) puede verse, Franco Bonifaz, Nazahed (2016), *Explicitación, defensa y crítica genética a la correlación intencional en Sartre*, núm. 17, pp. 31-60.

<http://www.revistavalenciana.ugto.mx/index.php/valenciana/article/view/176>

como “ser” íntegro no podría ser tal sin la presencia del ser que aprehende la cualidad. La cualidad indica al para-sí el “ser” que no puede llegar a ser y constituye su no-ser, “es información de un vacío como vacío determinado de esa cualidad” (Sartre, 2008: 269), y es lo presente fuera de alcance que implica escisividad entre la conciencia y lo tético cualitativo. Estas son las características más esenciales de la cualidad. Lo que no puede llegar a ser el para-sí es en-sí, luego, como ser que no-es es el para-sí el en-sí informa o indica un “ser” radicalmente distinto, por tanto, distanciado, desfasado respecto de la conciencia.

Hay que precisar que la cualidad como en-sí “en tanto que ser que es lo que es, bien puede *aparecer* a una subjetividad, pero no puede insertarse en la trama de esa subjetividad (...) decir que la cualidad es un ser-cualidad [o fundamento transfenoménico; materia en este entendido y forma como cualidad en-sí aprehendida por el para-sí, son uno], no significa dotarla [a la materia como en-sí transfenoménico donde la cualidad *es*] de un soporte misterioso análogo a la sustancia; es simplemente hacer notar que su modo de ser es radicalmente diverso del modo de ser del para-sí” (Sartre: 269-270). Es decir, que el fundamento transfenoménico del fenómeno, la cualidad, tiene el *modo* de “ser” del en-sí que es lo que es porque él mismo es un ser-en-sí; tal es el sentido de lo transfenoménico, *ser* la cualidad misma como cualidad que *es*, y con ello presentar el *modo* de su “ser” para denegar e indicar al para-sí en sus *nihilizaciones* el en-sí que no-es. Este es el sentido del deseo del para-sí. De manera que cuando hay indicación de un en-sí para un para-sí, cuando la cualidad es aprehendida, se le da el nombre de abstracción; ésta no es una operación reflexiva ni separa algo del en-sí transfenoménico para después captarlo como cualidad abstraída o abstracto. En la abstracción aparece la cualidad transfenoménica a modo de en-sí que es lo que es, “se devela como el sentido que la cualidad tiene de ser en tanto que copresente a la presencia de un para-sí” (Sartre: 271).

La cualidad así entendida en las percepciones originarias muestra el claro realismo de la filosofía de Sartre¹⁵. Lo transfenoménico *es* la cualidad en los límites del para-sí, la cualidad es también la *indicación* del *modo* de “ser” de lo transfenoménico, por esta razón hay un paso de algo homogéneo a algo homogéneo, entre lo transfenoménico en-sí y su modo en-sí hay perfecta coherencia siempre y cuando el para-sí capte el modo en-sí por medio de lo transfenoménico en-sí en una negación interna cuyo objeto es un abstracto: en la luz brillosa que me aparece en el objeto trascendente de foco, por ejemplo, la cualidad ya abstraída del en-sí de brilloso aparece ante el abstrandente por medio del objeto tético de foco, éste, a su vez, fundado en lo transfenoménico donde el para-sí capta la cualidad como cualidad que

¹⁵ Sartre no desarrolla las relaciones entre el ser-cualidad en-sí (lo transfenoménico) y la cualidad que indica al para-sí y pasa a ser abstracto. Me he esforzado, en el presente párrafo, a partir de los principios establecidos por el mismo Sartre, en completar la idea de los fenómenos perceptivos y explicar el por qué y el cómo pasan a ser posibles en las negaciones internas del para-sí. Para ello me valgo de los conceptos “materia” y “forma” que no son utilizados por Sartre, pero en el sentido ya explicado, reúnen ciertas características que pueden resumirse y esclarecerse más fácilmente con estos términos.

es lo que *es*, y fuera del campo intencional de aquél no es más que ser indiferenciado o ser en-sí en general.

Esta homogeneidad entre materia y forma, -una vez más, entre lo transfenoménico como cualidad que es y la cualidad que indica y capta el para-sí por medio del cual forma sus abstractos originando fenómenos perceptivos- que indica el paso de lo externo o lo material a algo interno o lo formal queda conservada no por el paso de la materia a la forma a la manera de percepciones renacientes en la conciencia, al modo del empirismo de Hume en cuanto admite la composición de la conciencia a partir de ideas a la manera de percepciones que renacen en el espíritu, lo que sería absurdo, además de ser una de las tesis contra las que Sartre levantó sus ideas en su joven filosofía¹⁶. El paso de la materia a la forma es garantizado por el modo que tiene-de-ser la materia, en cuanto la forma supone una conciencia sólo basta que ésta capte en la materia la manera-de-ser de su en-sí para que sea dada la forma, la materia supone la forma y ésta a aquella. Pero la forma sería por su modo en-sí algo ausente al para-sí, la cualidad nunca es dada a la conciencia de manera efectiva y plena por su constitución negativa. Además, introducir a la conciencia entre lo material y lo formal no implica tampoco la inserción de un elemento heterogéneo en el monismo ya descrito como homogéneo. La teoría fáctica del para-sí establece que siempre hay un en-sí que imposibilita la igualdad de la conciencia, este en-sí es la contingencia irrealizable del para-sí, y esto es lo que lo une al en-sí; ahora bien, la conciencia como en-sí-para-sí irrealizable que es, es ya un tipo de en-sí, esto es, un en-sí degradado para-sí. Y la materia que no es materia dentro de los límites de lo formal es también homogéneo, este es el en-sí en general que mantiene su en-sí en cuanto entra en contacto con lo formal, cuando la conciencia *nihiliza* el en-sí, y que por eso mismo ya se vuelve materia del fenómeno: “y basta esta *nihilización* para que una catástrofe total ocurra en el En-sí” (Sartre, 2008: 830).

¹⁶ En *La imaginación* Sartre se expresa de la siguiente manera: “Hume no se limita a describir los contenidos sensibles de la percepción: quiere componer el mundo de la conciencia sólo por medio de esos contenidos; es decir, que duplica el orden de la percepción con un orden de las imágenes, que son esos mismos contenidos sensibles en un grado menor de intensidad. Así, las imágenes del asociacionismo representan centros de opacidad y de receptividad. El color amarillo de este cenicero cuando nace a título de impresión debilitada, guarda su carácter de *dado*: sigue siendo algo irreducible, un irracional. Ante todo y precisamente porque es pasividad pura, sigue siendo un elemento inerte. ¿Qué hay que entender por esto? Que no podría encontrar en sí, en la intimidad de su ser, la razón de su aparición. Por sí mismo no podría renacer o desaparecer. Es preciso que sea evocado o reprimido por algo distinto de él mismo. Pero, este <algo distinto> no puede ser una espontaneidad sistematizadora. En efecto, una espontaneidad no podría encerrar partes de pasividad. Es entera actividad y, en consecuencia, traslúcida a sí misma (o bien no es). En realidad, la posición de contenidos sensibles nos remite a un mundo de exterioridad pura, es decir, a un mundo en donde los contenidos inertes son determinados en sus modos de aparición por otros contenidos igualmente inertes, un mundo donde todos los cambios, todos los impulsos vienen del exterior y permanecen profundamente exteriores al contenido que animan. Por esa razón cada una de las grandes leyes del asociacionismo debía encubrir algo así como una afirmación implícita del principio de inercia. Y no dejan de hacerlo (...) Vemos ahora qué es la conciencia: simplemente el mundo de las cosas. No existe, en efecto, sino un mundo de las cosas. No existe, en efecto, sino un mundo de exterioridad, es el mundo exterior. Entre esta bola roja y la percepción de esta bola roja no hay diferencia”. (Sartre, 2006: 162-163-164)

Entre el en-sí en general y el en-sí transfenoménico-cualidad que *es lo que es*, o materia, no queda más que una distinción, la materia sólo aparece cuando hay presencia de lo formal, entonces *hay "ser"* [o materia como cualidad en-sí]: “el para-sí no agrega nada al En-sí, excepto el hecho mismo de que haya En-sí (...) Hay ser porque soy negación del ser” (Sartre, 2008: 308-309). De esta manera hay unidad y homogeneidad entre el en-sí en general, la materia y lo formal. Entre la materia y la forma que incluye a la conciencia y la cualidad aprehendida ya como abstracto, hay relaciones de elementos homogéneos. La materia es un saber y el saber es materia. En este sentido, aparentemente, Sartre ha cumplido lo que los materialistas prometen y no pueden, deducir de la materia lo formal y viceversa, sin recurrir al puro idealismo¹⁷.

Pero no es un realista que conciba las cosas en-sí como Kant las entiende, ni se trata de que esto mismo pase a la conciencia constituyendo la trama de la subjetividad; esa cosa en-sí, se ha visto, aparece al ser que es su propio aparecer, su propio trascender o movimiento centrífugo, espontaneidad negativa; él es constituyente en cuanto capta la contingencia de esa cosa en-sí en su modo de ser, como en-sí que es lo que es y que no-es, por tanto, para-sí que inyecta lo negativo en aquél. Porque es contingente el que haya lo en-sí, y que éste sea un puro ser-lo-que-es, el para-sí capta la contingencia por la identidad de lo en-sí y es él mismo contingencia, esa contingencia en su sí (ver I.II) se unifica en la tríada en-sí-materia-forma como síntesis no consumada. Mas sólo en el monismo materia-forma es dado el aparecer del fenómeno. Lo en-sí mismo *aparece* al para-sí pero no lo constituye porque el para-sí es pura actividad sistematizadora. La unificación entre lo en-sí, la materia y lo formal queda garantizada por la contingencia captada en el modo del “es lo que es” de lo en-sí general en la materia o transfenómeno como cualidad que *es* mediante la actividad del para-sí, y la unidad materia-forma del fenómeno, en este sentido, lo es por igual. Pese a este peculiar realismo, en Sartre también hay idealismo (Gardner, 2010), y el uno no puede ser sin el otro, como se verá en (I.II).

No vaya a creerse que este ser en-sí en general sea un tipo de sustancia (*hypokéimenon*) que se encuentre como soporte tanto de la materia como de la forma, como sucede con el sistema de Spinoza. El en-sí de la materia es “una aventura” que le sucede cuando hay un para-sí, pero esta aventura no modifica en nada al en-sí de la materia, “la aventura del En-sí es ser afirmado (...) le ocurre al En-sí realizada por el para-sí: es como un *ék-stasis* pasivo del En-sí, que lo deja inalterado y que, empero, se efectúa en él y a partir de él. Todo sucede como si hubiera una Pasión del Para-sí, que se perdiera a sí mismo para que la afirmación “mundo” ocurriera al En-sí (...) esta afirmación no existe sino *para* el para-sí; ella es el propio para-sí y desaparece con él. Pero no está *en* el Para-sí” (Sartre, 2008: 308). El para-sí y el en-sí, ambos, el mundo, los fenómenos de percepción o la cualidad, la cantidad, el tiempo universal,

¹⁷“ Por una inversión radical de la posición idealista, el conocimiento se reabsorbe en el ser [materia]: no es un atributo ni un accidente del ser, sino que *no hay* sino el ser” (Sartre, 2008: 307)

el útil, *nihilizaciones* que no serán estudiadas aquí, son condiciones para que “haya” “ser”. “Hay ser porque soy negación del ser”¹⁸, no se cansa de repetir Sartre; estas condiciones realizan el Hay, es decir, todos los fenómenos (en los fenómenos perceptivos el acto monista de materia y forma) y acciones que el para-sí pudiera tener. “Hay” ser sólo por la pasión del para-sí: “el en-sí mismo no necesita del para-sí para ser; la “pasión” del para-sí hace sólo que haya un en-sí” (Sartre: 835). Fuera de los límites de la conciencia no “hay” ser. Estas cuestiones llevan a lo que Sartre considera como terreno de la metafísica. Entre el estudio de la metafísica y el de la ontología existen diferencias esenciales, pero el primero reposa sobre lo ya ganado con el estudio del segundo. “Llamamos metafísico, en efecto, al estudio de los proceso individuales que han dado nacimiento a este mundo como totalidad concreta y singular” (Sartre, 2008: 831), la pregunta metafísica por excelencia es la de porqué el para-sí surge a partir del ser.

El para-sí, aisladamente, es un abstracto sin su fundamento de ser, y éste sin poder llamarlo fundamento es lo que se ha denominado ser-en-sí en general e indiferenciado ¿Puede haber surgimiento efectivo por parte del ser al para-sí? Para Sartre, plantear la pregunta metafísica por el origen del para-sí por medio del ser-en-sí en general carece de todo sentido: “todos los “porqués”, en efecto, son posteriores al ser y lo suponen. El ser es, sin razón, sin causa, sin necesidad” (Sartre, 2008: 832). Si esto es así, el fundamento sólo viene por el para-sí, y para que éste haya podido degradarse como presencia a sí originariamente debió ser en-sí modificándose para-sí. La metafísica se encargará de dar hipótesis, y sólo eso, de dicho acaecimiento individual, pues toda *nihilización* es una privación singular, nunca sustancial. Y en efecto, sólo “hay” ser para un “ser” que no es su propio coincidir.

La otra cuestión metafísica es la del origen de la naturaleza del fenómeno mundo. Las relaciones entre el en-sí y el para-sí no son de yuxtaposición sino de homogeneidad por la inserción monista, como se ha visto en el fenómeno de percepción, entre materia y forma. No podrían relacionarse ambas estructuras, la del en-sí y para-sí, en un género común. El ser-en-sí en general no es, no podría ser aquello de donde parte o donde se yuxtapone tanto el en-sí como el para-sí. Por principio, no podría introducirse un ser común a ambos pues la conciencia es, por definición, no igual a sí misma. Una totalidad, una síntesis que uniera los términos en-sí-para-sí vendría a destruir la espontaneidad de la conciencia y con ella el fenómeno del mundo, de la cantidad, del prójimo etc. Entre ambos términos no hay un tránsito de hecho. No hay síntesis entre el en-sí y el para-sí, su homogeneidad es precisamente también aquello por lo que se diferencian, en este sentido el para-sí es una totalidad-destotalizada: “en cuanto a la totalidad del para-sí y del en-sí, tiene por

¹⁸ “<Il y a> de l’être parce que je suis négation de l’être et la mondanité, la spatialité, la quantité, l’utensilité, la temporalité ne viennent à l’être que parce que je suis négation de l’être, elles n’ajoutent rien à l’être, elles sont de pures conditions néantisées du <il y a>” (Sartre, 1943: 254) “Hay ser porque soy negación del ser y la mundanidad, la espacialidad, la cantidad, la utensilidad, la temporalidad vienen al ser porque soy negación del ser, no agregan nada al ser, son puras condiciones nihilizadas del hay”.

característica que el para-sí se hace el otro con respecto al en-sí, y que empero el en-sí no es otro que el para-sí en su ser: pura y simplemente es.” (Sartre: 837). Bajo estas observaciones es que debe ser considerada la homogeneidad entre el en-sí en general, la materia y la forma del fenómeno.

El monismo entre materia y forma que compone los fenómenos perceptivos se encuentra muy alejado de la noción de fenómeno de la estética trascendental de Kant. La teoría kantiana de fenómeno afirma que su materia se corresponde con facultad de ser afectados por los objetos, en Sartre el fenómeno perceptivo, se ha visto, mantiene unidad y homogeneidad entre lo en-sí, la materia y el fenómeno como totalidad-destotalizada; en esta filosofía no cabe hablar de un en-sí incognoscible porque aquél en-sí kantiano, más que desconocerlo, el para-sí lo capta como contingencia constituyéndose como imposible consumación fáctica en-sí-para-sí mediante su propia *realización*¹⁹.

I.II) Explicación de la conciencia no tética (de) sí: síntesis perceptiva y síntesis suprema.

Ya se ha desarrollado en términos generales las consecuencias del hecho que la conciencia sea conciencia de algo. Esta operación de conciencia no estaría completa sin la explicación de la conciencia (de) sí; toda conciencia de algo debe ser conciencia no tética de sí puesto que no se tiene a sí misma por objeto, y en este acto se afecta a sí misma, logra completar la síntesis de los fenómenos. En la conferencia dictada en 1947 titulada *Conscience de soi et connaissance de soi* Sartre define claramente la distinción entre lo que entiende por conocimiento y lo que es el “ser” de la conciencia inexpresable para sí misma de manera tética, pero no inconsciente de sí, la conciencia no tética de sí: “la conciencia no tética se alcanza a sí misma sin recursos discursivos e implicaciones, ya que, en efecto, ella es conciencia, pero no hace falta confundirla con un conocimiento. Alcanzarse a sí mismo, es ser luminoso para sí mismo, pero no es en absoluto una cosa nombrable, expresable para sí misma” (Sartre, 2016: 359).

132

Marzo
2017

Sartre utiliza el término “conciencia (de) sí” para referirse a la “conciencia no tética (de) sí”: el (de) indica que la conciencia no se toma por objeto a sí misma²⁰; no obstante, hay “sí” en la “conciencia (de) sí”, por tanto, hay necesariamente relación de la conciencia consigo misma de modo no tético *en* o *durante* la captación de los objetos téticos; el “sí” designa presencia. El “sí” indica la presencia de la conciencia consigo misma de modo no tético o *presencia a sí*. “La conciencia pre-reflexiva es conciencia (de) sí. Y esta noción misma de sí es lo que debe estudiarse, pues define el ser mismo de la conciencia (...) el sí no puede ser captado como un existente real”

¹⁹ “Conocer es realizar en ambos sentidos del término. Es hacer que haya ser teniendo-de-ser la negación reflejada de este ser: lo real es realización. Llamaremos trascendencia a esta negación interna y realizante que, determinando *al* para-sí en su ser, devela *al* en-sí” (Sartre, 2008: 269)

²⁰ “No podemos seguir usando esta expresión, en que el *de* sí suscita aún la idea de conocimiento. (En adelante, colocaremos entre paréntesis el “de”, para indicar que responde sólo a una restricción gramatical”. (Sartre: 21)

(Sartre, 2008: 133), pero el sí tampoco es el sujeto ya que el sujeto sin relación a sí sería pura identidad en-sí o en-sí en general; además, el sujeto no puede no ser sí, pues el sí es indicación propia del sujeto. El sí es, pues, una distancia ideal en la inmanencia de la conciencia, “distancia ideal en la inmanencia del sujeto con relación a él mismo” (Sartre, 2008: 133); es la relación ideal de la conciencia consigo misma sin poder coincidir consigo misma.

El sí de la conciencia, como presencia a sí, implica entonces una dualidad, ya que la conciencia es presente a ella misma de modo no tético, y el hecho que se defina como una dualidad sin igualdad o como identidad (la relación de presencia de la conciencia consigo misma) en la diferencia (la imposible identidad plena de sí a sí) quiere decir que ella misma es “degradación inmediata de la coincidencia, ya que supone la separación” (Sartre, 2008: 134). Eso que separa a la conciencia (de) sí respecto de ella misma es una fisura, “esa fisura es lo negativo puro (...) es nada de ser y poder nihilizador conjuntamente, es la nada (...) no es; es sida” (Sartre: 135). El “ser” de la conciencia es el sí que le permite existir distanciada de sí misma, como presencia a sí, cuya distancia nula es su Nada. Ya que nada puede separar a la conciencia de sí misma, de lo contrario no existiría la conciencia irrefleja, la distancia por la cual se separa de sí es *ideal*, meramente formal, en este sentido no es nada, es la nada sida, una distancia = 0, nula, es lo negativo puro que permite la correlación intencional como identidad en la diferencia.

La presencia a sí es un defecto del en-sí en general, en la distancia de la conciencia (de) sí hay negación o separación que permite la diferencia del sí-sujeto respecto del sí-predicado, pero también hay identidad porque sin el sujeto que efectúa la actividad irrefleja no sería posible el predicado; el hecho de ser distancia ideal hace que se diferencie radicalmente del en-sí, siendo éste lo plenamente indiferenciado e identidad sin defecto. El sí al que es presente la conciencia (de) sí es el sí del para-sí, el “sí” del “para” posee la constitución o modo de ser del en-sí. La conciencia (de) sí es presente a sí misma, y este sí que corresponde al predicado es un modo de ser del en-sí. La conciencia “niega o nihiliza de sí como para-sí el sí (...) el sentido de la realidad humana está constituido por el sí como en-sí fallido” (Sartre, 2008: 148), en otras palabras, el sí-predicado de la conciencia (de) sí o presencia a sí es un en-sí fallido. Obsérvese primeramente que la constitución del sí-predicado se da a manera de en-sí, la conciencia presente a este sí-predicado o en-sí fallido al estar implicada por la negación hace que se evidencie el en-sí fallido como una ausencia, pues la conciencia no puede coincidir consigo misma o sería divinidad; en su negación el sí-sujeto difiere del sí-predicado que es el en-sí-fallido, pero uno no puede ser sin el otro y se dan en la unidad del mismo acto, por esta razón el en-sí fallido es ausente a la conciencia. Es, por tanto, relación negada del para-sí, “relación dada como perpetuamente ausente del para-sí mismo en el modo de la identidad” (Sartre: 148), de una identidad negada.

La conciencia (de) sí o presencia a sí es fundamento de su sí mismo, pero éste es un en-sí fallido, una ausencia trascendente o nada en-sí fallida develada mediante

el *a priori* de lo negativo puro o la nada-sida; por ello la conciencia, afirma Sartre, es fracaso: “fracaso en presencia del ser que es objeto del fracaso: es decir, del ser que sería fundamento de su ser”, sería fundamento en tanto que la conciencia podría coincidir en igualdad absoluta. Aquí se encuentra el soporte argumentativo de la contingencia del para-sí. El para-sí no funda su presencia al mundo sólo funda su nada de “ser”, que es el sí-predicado ausente-nada-trascendente²¹ o en-sí fallido; sólo puede fundar su nada y no su “ser”, “es lo que hace que el para-sí no tenga sino una necesidad de hecho; es decir, que es el fundamento de su *ser-conciencia* o *existencia*, pero no puede en ningún caso fundar su presencia” (Sartre, 2008: 143); y en otra parte dice:

“la conciencia obtiene de sí misma su ser-consciente y no puede remitir sino a sí misma en tanto que es su propia nihilización; pero lo que se aniquila en la conciencia, sin poder llamárselo fundamento de la conciencia, es el en-sí contingente. El en-sí no puede fundar nada; se funda a sí mismo al darse la modificación del para-sí. El para-sí es fundamento de sí mismo en tanto que “no es ya en-sí” (Sartre: 139-140).

El fundamento aparece por vez primera con el surgimiento del para-sí. Ya se ha dicho que el en-sí en general es lo que es y nada más, dado que existe necesariamente “antes” del para-sí -aunque esta expresión resulte defectuosa porque antes del para-sí nada existe sino sólo una masa de plenitud indiferenciada de en-sí- el mismo para-sí debe ser a su vez un en-sí, pero en el modo fallido-ausente. En cuanto el para-sí niega o *nihiliza* (de) sí, surge el fundamento en general, a saber, las condiciones de posibilidad de las determinaciones de la existencia en general que hacen posible el aparecer fenoménico, esto es, el para-sí que se funda a sí mismo sólo lo es en cuanto a su existencia porque en él se encuentra lo negativo que permite fundar los objetos en general, es fundamento de su nada como condición de los fenómenos y, por consiguiente, de su propia *existencia*, mas no de su *presencia* en el mundo.

La facticidad del para-sí consiste, según lo anterior, en la perpetua contingencia que no se puede huir, esta contingencia radica en el en-sí fallido o sí-predicado que infesta al sí-sujeto del para-sí, es lo evanescente que liga al para-sí al ser-en-sí en general. Pero a la vez la facticidad y lo fallido se diferencian, la facticidad implica la contingencia de un en-sí que ha fracasado en fundarse y deviene para-sí como fundamento de su nada o existencia e imposible fundamento de su presencia: contingencia fáctica es aquello que permite el absurdo *existir* en el mundo, existir implica la continuidad de la imposible coincidencia del sí del sujeto y predicado o lo fallido. Y lo fallido, por así decir, se constituiría por medio de la facticidad en cuanto lo fallido mismo estuviese ya constituido como contingente.

²¹ El para-sí es, “es en tanto que hay en él algo de que él no es fundamento: su presencia al mundo” (Sartre, 2008: 137)

Así pues, ante la imposibilidad de darse un bloque de identidad entre el sí-sujeto y el sí-predicado de la conciencia (de) sí, la conciencia se define por la contingencia o facticidad, “esta facticidad es lo que permite decir que él es, existe, aunque no podamos nunca realizarla” (Sartre, 2008: 141), de modo que si soy médico no puede ser sino en el modo fáctico de “no ser médico” puesto que la estructura interna del “ser” de la conciencia o conciencia (de) sí es tal que no permite sino identidades negadas; sólo se es médico cuando no se es médico, en otras palabras, sólo ha de *jugarse* a ser médico, o esto y lo otro: ante ello, se afirma que el en-sí fallido o el sí-predicado (médico) que haría posible la coincidencia con el sí-sujeto (la actividad irrefleja o espontánea determinada) es un ser-en-sí contingente, y este “en sí se me hurta siempre” (Sartre: 141). Contingente porque se puede ser otro que el que se es, y lo que se es sólo puede ser en el modo de no-serlo bajo el hecho del *estar de más*.

Hay fundamento cuando el en-sí en general se pierde como para-sí, y lo que queda de esa contingencia originaria del en-sí en general en el para-sí es el sí-predicado que es en-sí fallido por el cual surge la contingencia como facticidad.

He aquí a la contingencia, una conciencia que surge como un favor de nadie, de la nada viene porque ella viene por medio de la nada-sida, está condenada en su inocencia donde ha de padecer distintos infiernos, desea el paraíso al que jamás asistió y contradictoriamente se siente desterrada, esta sensación sobre la captación de la contingencia que describe peculiarmente Sartre –aún así sea “vista” por el rabillo del ojo- se escurre y deja captarse desde la terraza de la casa hasta el portón, pasando por distintas regiones del cuerpo hasta los objetos que merodean frente a nuestro campo visual que genera angustiosamente el sentimiento del estar de más. El “ser” no tiene contingencia, sólo *es*, pero la conciencia expresa para sí misma la no-necesidad del en-sí en términos antropomórficos del “estar de más”. Esta es la cosa más triste. La conciencia podrá elevar sus pensamientos hasta el cielo pero el hecho de hacerlo está de más, podrá bailar en una nube, fumar en una pipa, arañar las paredes, hacer ciencia, pero el hecho de que exista esto y que esto mismo pueda ser de otra manera por su impotencia de ser el fundamento de su “ser” hace evidente que no hay necesidad en la cosas: “la existencia no es la necesidad” (Sartre, 1999), afirma Antoine de Roquentin hasta el cansancio una vez aparecida temáticamente la náusea. El para-sí es síntesis fenoménica fallida no coincidente del sujeto con el predicado en identidad absoluta, desea recuperarse del paraíso que jamás existió, quiere fundarse a sí mismo en su plenitud, hambriento de nacimiento así permanecerá hasta su muerte; es sin duda una existencia trágica si el para-sí no se da cuenta de sus obras de mala fe y tiende a ser identidad cosificante y fallida en X acto y situación para rehuir el proyecto libre que se tiene-de-ser. Deseo constante nunca saciado, ¡Oh dioses malvados, habéis constituido toda nuestra materia y forma bajo un conjuro tormentoso! el desasosiego abruma los corazones cual eternas despedidas

y nuestros pies codician fundirse en las voces indiferenciadas de las ramas. Voz y rama que *es lo que es*, y nada más²².

Pero hasta aquí no se ha explicado lo que se quiere decir cuando Sartre afirma que el sí-predicado de la conciencia (de) sí es en-sí fallido, ¿Qué es lo fallido, y cómo es éste un en-sí? Ha de verse ante todo que la conciencia (de) sí, si ha de poder ser capaz de formar la unidad de sus actos, debe ser *una* en la dualidad presencial de sí a sí en el acto no tético-irreflejo. De manera que la conciencia en su distanciación ideal, en su presencia a sí, ha de reconocerse a sí misma en su sí mismo, o mejor, el sí-sujeto tiene que reconocerse e identificarse en el sí-predicado, de lo contrario el sí-predicado al ser algo ajeno al sí-sujeto no podría ya ser sí, y el sujeto sin el sí-predicado no sería sujeto, ya que ambos son uno mismo sin poder coincidir. Este acto de presencia a sí es descrita por Sartre con los conceptos reflejo y reflejante (*reflet-reflétant*). La conciencia como presencia a sí es “perpetua remisión de sí a sí, del reflejo al reflejante, del reflejante al reflejo (...) dada en la unidad de un mismo acto” (Sartre, 2008: 135). La conciencia como distancia ideal (de) sí es a la vez lo reflejante (sí) y el reflejo (sí), el reflejo refleja al reflejante y el reflejante al reflejo, en un mismo acto; o lo que es lo mismo, el sí-sujeto como reflejante refleja al sí-predicado o reflejo, y a la vez el sí-predicado se hace el reflejante para reflejar al sí-sujeto o reflejo en síntesis.

La conciencia (de) sí en su dualidad sí-sujeto y sí-predicado posee dependencia en cada uno de sus miembros inseparables, lo fallido es propio de la conciencia (de) sí, sólo adviene para un ser que comporte su propia negación.

El sí del para-sí no es referencialidad de la conciencia de sí a sí pura y abstractamente ni ninguna clase de referencialidad, si por ello se entiende que la conciencia (de) sí es capaz de poner objetos en su inmanencia, es decir, la conciencia (de) sí no puede ser conciencia tética de su sí-predicado, ese “ser” no es objeto de una tesis, ni un ser relativo a la conciencia, “no hay conciencia *de* ese ser, ya que infesta a la conciencia no tética (de) sí, la marca como su sentido de ser, y ella no es conciencia de él, tal como no es tampoco conciencia *de* sí (...) es la absoluta trascendencia en la inmanencia absoluta” (Sartre, 2008: 151). El *cogito* pre-reflexivo de la conciencia (de) sí permanece intraconsciente, no se trasciende téticamente a los objetos puesto que no puede poner objetos; y empero, la conciencia (de) sí implica la trascendencia en su inmanencia para permitirse negar (de) sí no-ser el fundamento de su ser sino de su sí mismo (sujeto y predicado), es decir, de su propia nada (*néant*). El para del para-sí es el valor que se da en el sí del para-sí como conciencia (de) sí. Ahora bien, si el modo de ser del sí del predicado debe ser tal que la conciencia permita la negatividad de sí,

²² Por cierto, la contingencia es una verdad del mundo que, según Sartre, ha encontrado. Es la idea central de su pensamiento: “reflexioné sobre la contingencia a partir de una película. Veía películas en las que la contingencia no aparecía, y cuando salía del cine, me encontraba con ella. Era la necesidad de las películas la que me hacía sentir, a la salida, que no había necesidad en la calle. La gente iba y venía, era gente del montón...” (Beauvoir, 1986: 188-189).

entonces el valor debe ser algo contrario a la conciencia y, por tanto, tener el modo del en-sí en general. El valor es en-sí, el valor es lo que es.

En este punto ya pude adivinarse que lo que tiene de en-sí el sí-predicado es el modo de ser del valor, y lo fallido del valor es la imposible consumación plena del para-sí. El valor, como todo valor, está implicado por una norma: es una totalidad indiferenciada que es y se me hurta. Por ejemplo, la creencia es un valor, pero toda creencia es creencia de algo, y es esta creencia por la cual me comprometo o no en una amistad determinada; tengo por amigo a Carlos en la medida en que creo en su amistad, pero en cada charla, en cada cerveza que bebemos juntos no tengo por tesis a su amistad, tengo por objeto a esta anécdota y a la otra si es que se conversa, a este cacahuate amargo o la cerveza derramada sobre mi camisa. El juicio ontológico del *cogito* pre-reflexivo de la creencia puede expresarse de la siguiente manera: la creencia es conciencia (de) creencia, y la conciencia (de) creencia es creencia. Uno sin el otro, desfasados o partidos entre sí. El sí-sujeto como conciencia (de) creencia es presente a sí mismo en el sí-predicado o creencia, cada uno remite al otro y pasa al otro, *es* el otro en la diferencia-negativa de su propia *nihilización*. La creencia es mantenida por la conciencia (de) creencia, y ésta no es otra cosa que la creencia; la conciencia, por su contingencia o facticidad, desea coincidir consigo misma, tiende a la coincidencia entre conciencia (de) creencia y creencia, pero si lo lograse no sería ya más conciencia ni creencia sino en-sí en general.

¿Y cómo la creencia habría de ser antes que la conciencia que de ella se tiene? Es lo que Sartre reprocha en *La trascendencia del ego*. El sí-sujeto es, en sí mismo y considerado abstractamente, espontaneidad que se produce a sí misma y es una creación *ex nihilo*, pero la conciencia (de) sí, en cuanto sí-sujeto es ya él mismo –no pudiendo llevar a cabo el efectivo coincidir de su sí mismo en un puro sí-, sí-predicado. Y es que tampoco nada puede separar a la conciencia de sí misma, de lo contrario no sería para-sí al haber un algo ajeno a ella misma, entonces el sí-sujeto se perdería en su movimiento centrífugo y trascendente hacia el infinito impidiendo cualquier saber, o bien lo ajeno, para ser ajeno, no tendría relación alguna de semejanza o dependencia con la conciencia, y ésta ya no sería ideal en el sentido de que es para-sí. Por ello puede afirmarse la dependencia o creación continua *ex nihilo* del sí-sujeto respecto del sí-predicado, y la dependencia de lo fallido respecto de la creación *ex nihilo*; pero también se afirma una cierta independencia del casi-objeto intraconsciente o sí-predicado respecto de la actividad espontánea, porque el modo en que se construye la actividad espontánea del sí-sujeto difiere de su predicado donde se refleja. Por ello la razón de la negación de su sí-predicado. Hay dependencia e independencia relativa entre los términos que se relacionan como presencia a sí en la conciencia no téctica (de) sí. Por esta razón la totalidad-destotalizada en la unidad sintética de un posible género común entre la conciencia y su casi-correlato descrita en (I.I). Dependencia porque toda actividad creadora debe crear algo, lo creado no pudiendo ser creador difiere de aquél, he aquí su independencia soportada por lo fallido en-sí a modo de no-ser o ausencia cuyo

opuesto es un en-sí fáctico degradado en para-sí. La conciencia (de) sí es dependiente e independiente respecto de sí. Pero esto es una contradicción, debe haber pues un término común que unifique los contrarios.

Bajo las precedentes observaciones puede intuirse el absurdo de las tesis que, según Sartre, declaran lo reflejo (*réfléchi*) como primero respecto de lo irreflejo. Lo irreflejo no necesita ser reflejado para ser, él mismo es el plano donde se desarrolla la conciencia (de) sí, y como tal, es el plano del absoluto-sujeto; siendo absoluto –en el sentido de correspondencia entre “ser” y aparecer- no necesita más que de sí mismo para crear el mundo bajo un fundamento transfenoménico, lo irreflejo no es el reflejo, se da en la diáda ideal reflejante-reflejo del *cogito* pre-reflexivo. En el plano de lo irreflejo hay “captación intuitiva de una cualidad desagradable de un objeto” (Sartre, 2010: 56). El deseo, por ejemplo, se da a la conciencia sólo cuando le aparece lo deseable como cualidad del objeto intencionado. La tesis de que lo deseable mueve al que desea es aristotélica. Lo importante aquí es que no hay un Mí mismo que actúa como centro y sentido opaco de referencia del deseo, a modo de fin; mientras el objeto deseado es un medio. No hay un deseo mantenido por la opacidad de un Mí mismo que se proyecta como fin. La conciencia irrefleja

“se ha purificado, es clara como un gran viento, nada hay ya en ella, salvo un movimiento para huir, un deslizamiento fuera de sí. Si por un imposible entraseis “en” una conciencia, seríais presa de un torbellino que os arrojaría afuera, junto al árbol, en pleno polvo, pues la conciencia carece de “interior”; no es más que el exterior de ella misma y son esa fuga absoluta y esa negativa a ser sustancia las que la constituyen como conciencia (...) no hace falta más para terminar con la filosofía alfeñicada de la inmanencia” (Sartre, 1960: 27).

138

Marzo
2017

Un Mí mismo que se viera involucrado en la constitución del plano irreflejo sólo podría ser a modo de reflejo o reflejado pues la conciencia no es sino actividad espontánea, pretender ocultar el fin del deseo en el Mi mismo detrás de los actos espontáneos sería poner un reflejo de lo espontáneo, algo que no es ya lo espontáneo como actividad sino un reflejo posicionado del Mí mismo en una conciencia reflexiva (Sartre, 1987). El Mí mismo como estructura esencial de lo espontáneo no puede precederlo ni constituirlo porque sólo se da a la manera de reflejo de conciencia. Es la teoría del *ego* reflexivo como unidad de unidades trascendentes de la que hoy no se hablará, y la que hace posible los juicios morales sobre la reflexividad pura o impura, principal problema y preocupación a la que Sartre jamás le dio la espalda (Jeanson, 1965). La conciencia irrefleja es autónoma y no necesita de actos reflexivos o reflejados para ser completada en su estructura absoluta-irrefleja.

El para-sí, se ha visto, es falta de ser en-sí. Esta falta de, que tiene-de-ser el para-sí supone una dialéctica compuesta por tres miembros dada en la temporalidad del *cogito* pre-reflexivo. “El ser que se da a la intuición de la realidad humana es siempre aquel a quien le falta, o existente” (Sartre, 2008: 145). Por ejemplo, cuando percibo con mucha sed una suculenta taza con agua a la mitad, y digo que la taza está media llena, el existente es el correlato presente en cuanto negación dada a la

conciencia por ella misma como conciencia tética de la taza presente-ausente. La falta o faltante constituye la mitad de agua del que está faltó el existente. Lo faltante como falta constituye el *sentido del acto intencional*; la porción de agua ausente del existente confiere el ser a la taza media llena, al existente mismo. El para-sí se trasciende allende el ser, hacia el porvenir donde es expuesto el sentido de todo existente percibido en la unidad de un acto. Así, lo fallido no es más que el valor que es el fundamento de todos los trascenderes, pues, como se dijo, es el sí de la conciencia (de) sí que comporta el fundamento de su propia nada, luego, de todas sus trascendencias posibles:

"Si todo trascender ha de poder trascenderse, en efecto, es menester que el ser que opera el trascender sea *a priori* trascendido *en tanto que* es la fuente misma de los trascenderes; así, el valor tomado en su origen, o valor supremo, es el más allá y el *para* de la trascendencia. Es el más allá que trasciende y funda todos mis trascenderes, pero hacia el cual no puedo yo trascenderme jamás, ya que precisamente mis trascenderes lo suponen." (Sartre, 2008: 154).

El valor supremo es unidad incondicionada²³ de todo acto trascendente en tanto que los funda. El valor es la sed con la que afirmo el vaso como medio lleno, la sed como sí-predicado no tético, no puesto, no objeto, cuyo ser mismo es dado por la conciencia como imposible coincidencia. La trascendencia de la conciencia hacia el existente es distinta a la trascendencia del valor, entre el sí del sujeto y predicado, en el sentido ya indicado de reflejo reflejante. El fundamento de las trascendencias o valor, y la trascendencia hacia el existente encuentran sentido y unidad en la trascendencia tética del provenir, esto es, en la esencia o la falta.

El para-sí es *ek-stático* en su *cogito* pre-reflexivo y está compuesto por una ontología y fenomenología del tiempo que actúan en el circuito de ipseidad (*circuit de l'ipséité*) de la conciencia. Aquí cabría hablar de la unificación de la conciencia irrefleja en su estructura preterida para dar cuenta de su capacidad para poner objetos téticos, aunque lo preterido mismo no sea precisamente una tesis²⁴. El pasado no es un trascendente sino un trascendido que da sentido a lo trascendente. Basta con mencionar que esta unidad es unificación que efectúa la conciencia por sí misma como necesidad de ser su propio pasado, por lo que es capaz mediante su saber no temático dar sentido a la constitución del existente tético y del porvenir.

En cierto sentido, el hecho que la conciencia sea su propio pasado hace que Sartre la considere como su "ser" mismo, pues sin su tener-de-ser preterido no sería capaz de reconocer en acto irreflejo el vaso medio lleno sobre mi valor de conciencia (de) sed. Ésta tiene por sentido y se unifica con las demás trascendencias, que son en

²³ "El más más allá incondicionado de todos los trascenderes" (Sartre, 2008: 154)

²⁴ "El pasado no es inmanente al para-sí: infesta al para-sí en el momento mismo en que el para-sí se asume como no siendo tal o cual cosa particular. No es objeto de la mirada del para-sí. Esta mirada, traslúcida a sí misma, se dirige, allende la cosa, hacia el porvenir. El pasado en tanto que cosa que uno es sin ponerla, en tanto que es aquello que infesta sin ser notado, está detrás del para-sí, fuera de su campo temático, que está ante él como aquello a lo cual ilumina. El pasado es "puesto contra" el para-sí, asumido como lo que éste tiene-de-ser, sin poder ser ni afirmado, ni negado ni tematizado ni absorbido por él" (Sartre: 210)

acto, en la esencia del porvenir. Por tanto, es por medio de lo preterido-trascendido que el para-sí, con su unidad suprema e incondicionada de todos los trascenderes puede realizarse como trascendencia externa, misma por la que constituye en su inmanencia interna el sentido de los correlatos presentes allá, en el horizonte ausente del porvenir donde el para-sí *posibiliza* sus posibles²⁵. Lo preterido permite la posibilidad del nexo entre el correlato tético presente-ausente y su esencia allende el ser que da sentido a lo percibido actualmente, pero él mismo no es puesto; en el ejemplo aludido, el abstracto porvenir de la cualidad existente presente del vaso medio lleno unifica todas las conciencias por las que se ha de padecer la sed, y es el objeto trascendente donde se reconoce que la conciencia que ayer se realizaba en su proyecto de sed es la misma que la que ahora padece la sed. Sed nunca saciada. La esencia que permite el captar efectivo de lo existente, dado que es ella quien lo justifica como tal y permite su aparición en acto, sintetiza las conciencias por las que habrá de realizarse el proyecto de sed: el objeto trascendente de vaso medio lleno cuyo sentido o esencia aparece como falta de líquido unifica la conciencia no téctica de sed. Las mil y un conciencia (de) sed se unifican en el objeto trascendente vaso a medio llenar. Hay sed del para-sí por el proyecto libre de no-ser sed en-sí, aparecida sobre la motivación o la cualidad presente téctica del vaso con agua de beber a medio llenar cuyo sentido es el ausente allende el ser.

Por último, y con esto quisiera terminar, el lector que se haya esforzado en seguir atentamente las precedentes consideraciones ya habrá podido intuir dónde establece, el señor Sartre, la máxima unidad o síntesis en que se sustenta todo acto de conciencia, y debido a ello bien podría ser nombrada como síntesis suprema del *cogito* pre-reflexivo, aunque Sartre no la llame así. La estructura téctica como ponibilidad de objetos trascendentales es un existente dentro de los límites del para-sí, y fuera de él es. La trascendencia de la conciencia hacia la posición de objetos trascendentales, tanto externos como internos, es posible por el fundamento de todos los trascenderes, es decir, por la estructura no téctica o valor como conciencia (de) sí²⁶. La unidad de ello, junto al pasado que tiene-de-ser el para-sí se encuentra en el porvenir, en las faltas y los posibles que hay que realizar en el mundo. En este sentido Sartre dice que el mundo es un mundo de tareas. Trascender lo dado del existente hacia las cualidades que posee el objeto como realización negativa por parte del para-sí, por ejemplo, cuando se percibe en el cielo gris presente una posible tormenta, el cielo gris como cielo gris no se aparecería a la conciencia si ésta no trasciende el objeto presente hacia su sentido, a la posible tormenta, permitiendo así

²⁵ “El posible no es: el posible se posibiliza; en la exacta medida en que el para-sí se hacer ser, el posible determina por esbozo esquemático una ubicación de nada que el para-sí es más allá de sí mismo. Naturalmente, no está temáticamente puesto de modo previo: se esboza allende el mundo y da sentido a mi percepción presente”. (Sartre, 2008: 164)

²⁶ Falta hablar en la estructura de valor la relación que éste guarda con la emotividad. En este sentido lo que se dice y afirma aquí sobre el valor es incompleto. Espero mostrar en otra ocasión qué relación guarda la emotividad en los actos irreflejos de conciencia, sobre todo con la estructura no téctica del valor. La emotividad es parte constitutiva de la síntesis de todo acto y no puede pensarse una conciencia que no fuera afectiva.

la conciencia irrefleja que percibe un cielo gris; trascender lo dado en la simple percepción, digo, es ya una tarea del mundo que el para-sí ha de realizar por su "ser" negativo. Pues bien, las tareas, de cualquier tipo, son dadas en el futuro por el para-sí que comporta sus propios posibles y encuentra en el mundo los posibles develados como cualidades mismas de los objetos, esto ya se ha afirmado.

Las tareas son infinitas. La síntesis suprema del fenómeno perceptivo consiste en la unidad entre el en-sí de la materia-forma fenoménica (I.I), esto es, en la aparición fenoménica que se indica a sí misma por su cualidad presente, y la comunión de "cierta "potencia" que torna habitar el fenómeno" (Sartre, 2008: 14). Esta importante afirmación sobre la potencia de la que habla al comienzo de su investigación fenomenológica en *El ser y la Nada* puede ahora adquirir toda la claridad. Tal potencia conferida a la objetividad del fenómeno de la aparición presente (la forma-cualidad del fenómeno que aparece sobre su materia) exige en tanto aparición, ser trascendida al infinito. "Si la serie de apariciones fuese finita, ello significaría que las primeras que aparecieron no tienen posibilidad de reaparecer, lo que es absurdo, o bien que pueden darse todas a la vez, lo que es más absurdo todavía." (Sartre: 13). El fenómeno como manifestación *objetiva* de su esencia (la serie del porvenir) y existencia (materia-forma del fenómeno) se funda sobre un recurso al infinito:

"lo infinito en lo finito reemplaza el dualismo del ser y aparecer: lo que aparece, es sólo un aspecto de objeto, y el objeto está íntegramente en ese aspecto e íntegramente fuera de él.

Íntegramente dentro en cuanto de manifiesta en ese aspecto: se indica a sí mismo como la estructura de la aparición, que es a la vez la razón de la serie [esencia]. Íntegramente fuera, pues la serie misma no aparecerá jamás ni puede aparecer." (Sartre: 14).

141

Marzo
2017

Lo finito, la cualidad objetiva que aparece en cuanto develación del ser-en-sí de la materia fenoménica en su aprehensión formal se da siempre al sujeto bajo cierto perfil: "es la determinación absoluta de la negatividad (...) es menester, aún, para que su determinación como nada sea plenaria, que se realice como cierta manera irremplazable de no ser *este ser*" (Sartre, 2008: 270) Puede percibirse algo determinado sólo bajo relaciones entre forma y fondo, el esto y los perfiles. Pero lo importante es que esto mismo finito, objeto tético trascendente, tiene por potencia y exigencia dentro de los límites del para-sí ser trascendido al infinito, sean series de apariciones reales o posibles. La actividad irrefleja como creación *ex-nihilo*, absolutamente trascendida, es plena constitución impersonal que al estar en perpetuo cambio -bajo el hechizo *mortal* de la *ek-stática* temporal- deviene y se unifica en lo finito donde se desenvuelve lo infinito, permitiendo así, por esto mismo infinito, toda variedad de estructuras *nihilizadoras* que la conciencia pudiera llevar a cabo en los distintos y múltiples objetos que encuentra en el mundo. Aquello que explica el devenir temporal del para-sí es un círculo originado en acto que, por así decir y abstrayendo cada miembro, se comienza con la exigencia de un "ser" que es fundamento de su nada, y puesto que es así, nada, se determina a existir a partir de

los existentes finitos cuya potencialidad al infinito que les son propias -siempre en los límites de lo trascendente que es el *hacia* de lo trascendido-, permiten el despliegue la *ek-stática* temporal, o mejor dicho, la multiplicidad absoluta que potencialmente puede unificar el para-sí en su devenir y perpetuo cambio²⁷.

Bibliografía

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Escritos de juventud* (1978), Madrid, Fondo de cultura económica.
- Sartre, Jean-Paul, *L'être et la néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (1943), Paris, Éditions Gallimard.
- Sartre, Jean-Paul, *La trascendencia del ego* (2010), Madrid, ed. Síntesis.
- Sartre, Jean-Paul, *Conciencia de sí y conocimiento de sí*, (2016), Lima, Perú, Acta fenomenológica latinoamericana, Vol V.
- Sartre, Jean-Paul, *El Ser y la nada* (2008), Buenos Aires, ed. Losada.
- Sartre, Jean-Paul, *La imaginación* (2006), Madrid, ed. Edasa.
- Sartre, Jean-Paul, *Lo imaginario* (2005), Buenos Aires, ed. Losada.
- Sartre, Jean-Paul, *Bosquejo de una teoría de las emociones* (1987), Madrid, Alianza Editorial.
- Sartre, Jean-Paul, *El hombre y las cosas* (Situación I), (1960) Buenos Aires, ed. Losada
- Sartre, Jean-Paul, *La náusea*, (1999), México, ed. Epoca.
- Hyppolite, Jean, *La libertad en Sartre* (1992), ed. Almagesto.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Sistema del idealismo trascendental* (2005), Madrid, editorial Anthropos.
- Gardner, Sebastian, *The transcendental dimension of Sartre's philosophy* in Jonathan Webber *Reading Sartre: On phenomenology and Existentialism* (2010), Routledge
- Jeanson, Francis, *Le problème morale et la pensée de Sartre. Préface de Jean-Paul Sartre* (1965), París, Éditions du seuil.
- Spinoza, Baruch, *Correspondencia completa*, Madrid, libros Hiperión
- Beauvoir, Simone, *La ceremonia del adiós/ Conversaciones con Jean-Paul Sartre Agosto-Septiembre 1974* (1986), México, ed Hermes.

²⁷ Nazahed Franco Bonifaz, cursa actualmente estudios de Doctorado en Filosofía en la Universidad de Guanajuato, México, bajo el auspicio de CONACyT (periodo 2016-2020). Hizo una estancia de investigación en la Universidad Complutense de Madrid sobre estudios de idealismo alemán. Sus intereses filosóficos se enfocan en la relación real-idealista de la fenomenología de Jean-Paul Sartre con el idealismo alemán, especialmente con las primeras edificaciones sistemáticas de Schelling, y con la fenomenología trascendental de Husserl. Destacan sus artículos: “Explicitación, defensa y crítica genética a la correlación intencional en Sartre” en revista Valenciana de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Guanajuato, “La pérdida de la unicidad en lo real. Crítica a Clément Rosset” en revista Reflexiones marginales de la UNAM, entre otros artículos.

Correo electrónico: nazahed@hotmail.com