

STATUS ONTOLOGICO DEL SUJETO DEL
DISCURSO FILOSOFICO EN
JEAN- PAUL SARTRE

Celedonio Ramírez

Introducción

Tres son los momentos constitutivos de todo acto filosófico. 1) Debe darse primero una matriz, o sea, algo cuestionable. Esta matriz provista por la ordinariedad es la *doxa* común del que participamos como seres situados en el mundo. 2) Debe darse luego un vuelo o arrebató de la *doxa* hacia las condiciones no condicionadas de su posibilidad. Este arrebató tiene como fin diferenciar el entendimiento ingenuo del ser, presente en el discurso doxológico, de su entendimiento crítico y fundamentado. 3) Debe darse finalmente un retorno a la matriz con el fin de releer el sentido mismo de la ordinariedad.

2. El anterior esquema del acto filosófico lo introdujo Platón al originar su filosofía en el juego de la ordinariedad (*doxa*), las formas (*ousia*) y el arrebató (*dialéctica*). La importancia que este esquema tiene para toda la filosofía es especialmente notable cuando se acentúa la función del arrebató. El arrebató es un movimiento dialéctico entre extremos: su función es el separarnos de lo ordinariamente visible elevándonos hacia las condiciones de su posibilidad y a la vez el revincularnos principalmente con aquello de lo que al principio desprendía. Esto pone de relieve al acto filosófico como actividad presa en una tensión o polaridad entre la situación en la fenomenalidad de la que trata de levantarse y a la vez reconstituir y la plenitud hacia la que aspira como fundamento de toda inteligibilidad. La filosofía es entonces la oscilación noética entre la plenitud y la fenomenalidad bruta.

3. La desviación más próxima a la filosofía es la destrucción de la oscilación mencionada por un entronamiento en la plenitud o una calcificación en la fenomenalidad. Hegel en su *Fenomenología del Espíritu* nota la tendencia creciente a la calcificación en lo fenomenal expresa en el reduccionismo positivo. Mas adelante en pensadores como Feuerbach y Nietzsche podemos notar la tendencia opuesta a entronarse en la plenitud. Un balance entre estas tendencias opuestas es esencial a la filosofía porque si entrona en la plenitud no sólo arroja para el hombre las prerrogativas divinas sino también que se vuelve dogmática e inconexa. Igualmente cuando se calcifica en la fenomenalidad no sólo encubre la posición central del hombre sino también que lo arroja como cosa en la fenomenalidad bruta destruyendo tanto el discurso sobre el ser como la reflexión sobre las condiciones iluminantes de la posibilidad de nuestra situación.

3. En tiempos recientes este esquema del acto filosófico ha recibido una penetrante iluminación a través de la obra de Martín Heidegger. Tomás Pruffer en su artículo "*Dasein and the Ontological Status of the Speaker of Philosophical Discourse*" mantiene en este

respecto: "Heidegger re-origina la filosofía en la diferencia y dependencia del ente (*seindes*), ser (*Sein*) y *Dasein*: el hombre como el único ser que interroga al ser (*Sein*) es su presenciación o auestación a diferencia del ente. La pregunta sobre el ser como ser es trascendida destrucción de la historia de la ontología, sobrepasamiento de la metafísica hacia la cuestión más radical sobre el ser mismo (*Sein*) —el tema más cuestionable. La descubertura de los seres en su ser presupone una abertura pre-predicativa y a-temática y un sobresalir hacia el ser como algo diferente de los entes, sin embargo el ser oscurecido por los entes que ilumina y retirado a covertura por el ente, es olvidado y este olvido mismo es olvidado. La historia del ser son las épocas o diferencias en la manera en que el ser se remite y se retiene, sale adelante y regresa, promete y pierde su decir: presentificación desde la ausencia, el ser como objeto para el sujeto, —posición".

"Como el ser (*Sein*) está escondido ¿a qué ser manifiesto podemos interrogar acerca de él, o qué horizonte podemos abrir para leer su significado? . El hombre mismo, el único ser disponible interesado en el ser, el ente—escucha llamado, olvidado, interrogador que sobresale de los entes hacia el ser como lo velado y reservado" (1).

4. Esta reformulación de los momentos constitutivos del acto filosófico ha producido la visión del ser del hombre como el fundamento de la manifestación del ser y los entes y el emplazamiento de la ontología fundamental como el campo de investigación filosófica que pone a nuestro alcance toda la riqueza de lo que en el esquema platónico fuera el arrebato dialéctico. El provecho principal para nuestra época de este gran acontecimiento filosófico es no sólo la expansión del ámbito de la filosofía sino también la visión equilibrada de la estructura misma del filosofar.

A pesar de la posición central que ocupa el arrebato en la Filosofía de Platón éste sin embargo, quedó caracterizado sólo de manera abstracta. Aunque tenemos claras indicaciones de que Platón concibe el ser del hombre, como un *eros*, por un lado, por una gravitación hacia lo doxológico en donde se sitúa inicialmente y por el otro, por una tendencia intrínseca hacia el mundo de las formas, él no nos ofrece maneras concretas de explorar las implicaciones que esto tiene tanto para la inteligibilidad del ser del hombre como para la de los polos entre los que oscila. Aún el desarrollo ulterior de la *analogía entis* tanto en Aristóteles como en Aquino tiende a desviarnos de esta profundización porque conciben la analogía como analogía de un concepto y no como el ser mismo del hombre. Este momento del acto filosófico alcanza concreción sólo en la filosofía existencial cuando no abandona el problema de la validez objetiva de los conceptos y se busca en el ser del hombre mismo las condiciones de la posibilidad de la manifestación misma del ser de los entes.

5. A pesar del lugar privilegiado que el hombre alcanza en este movimiento hay, sin embargo, una tendencia bien marcada, especialmente en la obra de Jean Paul Sartre (2), a disolver el polo de la plenitud y a reducir al hombre a una mera pasión existencial. El problema que el confronta es bien claro: trata de entender el ser plenitudinal del hombre desde su momento fenomenal y el momento fenomenal desde la plenitud del ser del hombre. Lo que no es suficientemente claro es la raíz misma del problema. En este trabajo investigaremos la posición ontológica del sujeto del discurso filosófico en Jean Paul Sartre con el fin de demostrar que tanto la disolución de la plenitud como la pasión inútil a que reduce al hombre tienen su raíz en un falso análisis de la matriz de la

(1) Thomas Prufer "Dasein and the Ontological Status of the Speaker of Philosophical Discourse" in *Twentieth Century Thinkers*. Ed. John K. Ryan (Alba House: Staten Island, N.Y., 1964), pp.159-173.

(2) Consideramos aquí principalmente el trabajo *El Ser y la Nada* Trad. Hazel E. Barnes (Cita del Press, N.Y. 1965). Esto es sin embargo válido aún para sus últimas obras porque si bien cambia en ellas su idea de filosofía y de relaciones humanas la idea del hombre todavía permanece.

filosofía. Este falso análisis necesita ser corregido, no sólo en Sartre, sino también en todo otro existencialista que de manera disfrazada postule como constitutivos de la ordinariadad el mismo dualismo Cartesiano de la *res cogitans* y la *res extensa*. Así podremos disfrutar de las grandes contribuciones positivas que esta nueva corriente puede ofrecer a la filosofía.

II. El Acto Filosófico

1. El propósito de Sartre al hacer tema sobre el hombre es el describir la manera en que se encuentra de antemano situado ante las cosas y ante su ser en la ordinariadad y las estructuras que esto presupone. Hay, sin embargo, una diferencia entre nuestra situación ordinaria y la descripción reflexiva de ella. La primera ocurre espontáneamente la segunda sólo ocurre a través de aquella concentración de pensamiento que es la filosofía (3) y consiste no más que en la reconstitución de la primera. La mayoría de los filósofos lleva a cabo esta reconstitución comenzando con una situación que se les presenta como problemática, luego se arrebatan ya sea hacia Dios, hacia el ser, o hacia un *cógito*. Aunque lo que se busca en cada caso es diferente, porque la problematicidad de la situación también lo es, todos estos modos de acercarse al problema coinciden en tratar de ver la situación desde el punto de vista de las condiciones de su posibilidad. El que se arrebatan hacia Dios trata de entender estas condiciones en un sentido causal, sea este eficiente o formal; el que se arrebatan hacia el ser entiende estas condiciones como una plenitud o un concepto objetivo en que las cosas participan; el que se arrebatan hacia el cogito trata de ver estas condiciones como el fundamento ante quien aparece la situación ya sea éste entendido de manera ontológica o epistemológica. Para Sartre aquello hacia lo que el arrebatan conduce es la nada, tomada entológicamente y no como un simple carácter lógico del juicio. Para entender su situación el hombre tiene que situarse en la nada porque sólo así se puede obtener la distancia necesaria (4) del mundo y de su ser en el mundo para poder interrogarlos. ¿Cómo hemos de entender esto?

2. La situación de la que se levanta la filosofía contiene ya de antemano dos polos a saber: el hombre y las cosas. Estos dos polos constituyen problema de diversa manera. La conciencia se encuentra a sí misma ya constitutivamente referida a un mundo real existente y es por ello esencialmente abierta. El mundo por el contrario aparece como algo que está constitutivamente cerrado y carece de toda referencia a algo otro, inclusive una referencia causal (5). El mundo aparece simplemente como algo que está ahí ante la conciencia como una identidad plena. "Pero si el ser es en sí mismo, esto significa que no remite a sí mismo como lo hace la conciencia. Es en sí mismo tan completamente que la reflexión perpetua que constituye al yo es disuelta en una identidad. Por esto en el fondo el ser está más allá del ego, y nuestra primera fórmula puede ser sólo una aproximación debido a los requisitos del lenguaje. De hecho el ser es opaco a sí mismo precisamente porque está repleto consigo mismo" (6). Esta identidad o ausencia de referencia y

(3) En su trabajo, *Cuestiones de método* (París: Librairie Gallimard, 1960) Sartre mantiene que la filosofía no existe y que sólo bajo ciertas condiciones es desarrollada para "dar expresión al movimiento general de la sociedad". En el *Ser y la Nada* Sartre tomaba un punto de vista más radical, porque la situación humana tiene ciertas características que trascienden a toda sociedad y tiempo". E.N. p.54.

(4) E.N. p.23.

(5) *Ibid.* p. 1xiv "Si el ser existe sobre Dios, es su propio fundamento; no preserva la menor traza de creación divina. Aunque hubiera sido creado no podría explicarse en términos de creación porque asume su ser más allá de ella".

(6) *Ibid.* p.1xv.

suficiencia absoluta del mundo es lo que le merece la identificación con el ser o con *lo que es*.

De acuerdo con Parménides *lo que es* está contenido en sí mismo, es eterno, increado, inmutable, etc. Igualmente en Sartre el mundo, al no remitir más allá, de su ser, precluye toda posibilidad de cambio, progreso y sobre todo conciencia. "El resultado es evidentemente que el ser está aislado de su ser y que no entra en ninguna relación con lo que no es lo mismo, transición, devenir o cualquier cosa que nos permita decir que el ser no es todavía lo que va a ser y que ya es lo que no es —todo eso nos es prohibido en principio porque el ser es el ser del devenir y debido a ello esta allende del devenir. Es lo que es, esto significa que por sí mismo no puede ser lo que no es; hemos visto que no puede comprender ninguna negación, es positividad completa. No conoce ninguna alteridad, nunca se proyecta como otro a otro ser (7).

Debido a esta masiva o densa totalidad que caracteriza al ser o a las cosas, es imposible que las cosas tengan conciencia de sí mismas o se interroguen. Para que exista la conciencia o se interroge el ser, es necesario salirse de esa densa totalidad y ponerse a la distancia para observarse. El ser, por tanto, es simplemente algo que está dado y que mirado desde su ser en sí, consiste, simplemente en permanecer en su ser. Sartre considera por lo tanto que este ser como tal no es cuestionable ni se le puede trascender hacia sus principios. El ser en la manera en que nos aparece no tiene principios porque no es la realización de algo otro a sí mismo, es más bien algo final y absoluto. En este sentido Sartre no ve manera alguna en que el asombro o la problematicidad de nuestra situación pueda originarse aquí. De este polo necesario de nuestra situación lo único problemático que se podría notar es el que sea conocido o puesto de manifiesto. Esto sin embargo no es en verdad un problema que afecta al ser sino más bien a aquel ente quien se manifiesta (8).

3. La conciencia como el otro polo de la ordinariedad, a diferencia de los entes, nunca se aparece en su propio ser sino sólo mediante los seres que pone de manifiesto. Su acto fundamental es develar a los entes y su única presentificación es a través de esta develación. La conciencia por eso no aparece como cosa, totalidad o substancia, que tiene un accidente por el que se dirige a las cosas sino más bien como un puro movimiento o estar fuera de sí. La conciencia no aparece como algo que tiene un contenido o solidez determinada porque en el acto mismo en que se afirma lo que aparece como contenido es aquello que no es su ser. De aquí que para Sartre la matriz del filosofar la componen dos tipos de ser totalmente diferentes: por un lado está aquel que aparece inmediatamente y que tiene solidez ontológica, y por el otro está aquel que no aparece en su ser y que carece desde el punto de vista fenomenológico de toda densidad. Mientras que el primero no aparece como algo cuestionable en su ser, el segundo aparece como la fuente de la problematicidad misma de la situación. Su ser es tal que para ser lo que es necesita constitutivamente ser lo que no es.

4. Aunque estos dos polos constituyen la situación de la que se levanta la filosofía, la condición de la posibilidad de que constituyan tal matriz, no viene de ellos mismos, sino más bien de otra trascendencia que hemos llamado ya el arrebato dialéctico. En el acto ordinario de conocer la conciencia está consciente no solo del objeto sino también de estar consciente, sin embargo, en el estado pre—reflectivo esta apercepción no pone un ego como sujeto de esa actividad (9). La conciencia es conciencia sólo en el acto de estar

(7) E.N. p. lxvi.

(8) Ibid., p.11 En esta sección Sartre desarrolla su argumento ontológico para demostrar la existencia del mundo. De esta manera desea mostrar que el mundo no puede ser una mera posición del sujeto y que por tanto tampoco lo podemos hacer cuestionable a través de este subterfugio.

(9) E.N. p. liii. Ahora entendemos porque la primera conciencia de la conciencia no es

consciente del objeto y en este sentido la apercepción y la conciencia del objeto son física y temporalmente idénticas. A diferencia de esta conciencia, la conciencia reflexiva se aparece a sí misma con un objeto distinto del término de su acto. Aunque es cierto que esta nueva conciencia es posible sólo en cuanto recibe su soporte de la conciencia pre-reflexiva que toma como objeto, es sin embargo, por un lado aquello que permite la ordinariadad misma se convierta en el objeto de interrogación y que se busquen las condiciones de su posibilidad y por otro que se describa su estructura. ¿Cómo entonces es posible esta nueva conciencia? La respuesta a esta pregunta es *eo ipso el status ontológico del discurso filosófico*.

En el acto filosófico la conciencia se subtrae, por un lado del ser de las cosas, y por otra de su propio ser como conciencia de los entes. Esta conciencia substraída tiene un carácter bipolar que la caracteriza: por un lado hace que todo lo que aparece ante ella se revista con un carácter objetual, inclusive la conciencia misma; por el otro se remite a sí misma como el fenómeno mismo de la nada.

En virtud de la primera característica la conciencia se convierte en el fundamento de todo sentido e historicidad del ser. Este sentido no se genera de la conciencia misma porque ella tiene ideas innatas o categorías, *a-priori* a las que somete el ser de las cosas, sino más bien porque en su virtud el ser logra algo que no obtiene por sí mismo, a saber: la simple manifestación de su ser. Para Sartre este es de hecho el único sentido del ser porque no admite diferencias específicas entre las cosas al reducirlas todas a la misma solidez ontológica. La historicidad del ser por su lado sí es algo que deviene de la conciencia porque tanto los diferentes sentidos como los usos y transformaciones que le damos a las cosas nacen del proyecto de sí mismo que el hombre esboza entre ellas. En este sentido la conciencia parece entronarse en el lugar del *ens causa sui* y arrogarse ciertas pre-rogativas divinas, porque por un lado, se convierte en el origen mismo de la inteligibilidad ontológica y por otro, hace de su proyecto el único criterio de su utilidad ontológica.

En virtud de la segunda característica la conciencia se convierte en el fenómeno mismo de la nada. El hombre no es la nada en sí (10), pero si se refiere constitutivamente a la nada como la condición de la posibilidad de que se dé una develación del ser y un ente que se separe de su densa aqestación y lo interroga. Si el ser en sí es algo esencialmente denso y cerrado, manifestación e interrogación son posibles solo si también se da una libertad y apertura ontológica. Sartre *more* cartesiano no interpreta esta abertura ontológica como otro modo de ser superior al de las cosas sino que por el contrario la polariza como aquello en lo que el ser está ausente y en donde se excluye la posibilidad de una *analogía entis*. Por esto la conciencia, en cuanto devela al ser, tiene que estar constitutivamente afectada por el no ser y sin embargo, no es el no ser como tal porque la conciencia sólo devela al ser en su situación determinada (11).

El status ontológico del discursante filosófico está unido indisolublemente a la nada. Con respecto a la posición que tiene que adoptar para interrogar su situación, ésta debe concebirse como la nada tomada ontológicamente. Sólo si el hombre se desliga del ser y se para fuera de él, es capaz de interrogarlo. Con respecto a su propio ser el sujeto del discurso filosófico también tiene que ser un ente permeado por la nada porque el es el ser "a través del que deviene la nada al mundo" (12). Referido entonces al ser, el hombre

posicional; es porque es una conciencia de lo que es conciencia...Esta conciencia de sí misma no se debe considerar como una nueva conciencia sino sólo como el único modo de existencia que es posible a la conciencia de algo".

(10) E.N. p.23. "El ser por el cual la nada llega al mundo no es la nada en general sino una privación particular, se constituye como la privación de este ser".

(11) *Ibid.* "El ser por el cual la nada llega al mundo es un ser tal que en su ser, la nada de su ser esta en cuestión. El ser por el cual la nada llega al mundo debe ser su propia nada".

(12) *Ibid.* p.24.

es la luz en la que aparece el ser; referido a la nada, es su manifestación visible. Desde el primer punto de vista el hombre es el guardián del ser; desde el segundo punto de vista, es el fenómeno mismo de la nada

Nace de lo anterior la inquietud existencial del hombre. Como guardián del ser, es el creador del sentido del universo, su modificador, su dueño y el centinela de su destino. Como fenómeno de la nada, es su interrogación y saturación con lo que no es y su constante velación. En el acto filosófico el hombre se sitúa fuera del ser y oscila entre la nada que hace posible su desligamiento ontológico y el ser que hace posible que la conciencia sea conciencia. Cuando oscila hacia la nada encubre y se olvida del ser, cuando oscila hacia el ser devela al ser y encubre a la nada.

III. El problema metafísico

La interpretación anterior de la estructura del acto filosófico lleva a Sartre a una separación extrema de la conciencia y el mundo semejante a la que se diera previamente en el pensamiento de Descartes. La separación sin embargo, no consiste en un falta de relación entre ambos sino más bien en el hecho de que el mundo por su lado excluye la conciencia de sí mismo, y la conciencia a su vez excluye de sí misma la densidad masiva del ser. Esto lleva a Sartre a formular el problema metafísico fundamental como una cuestión sobre el fundamento común de estos dos modos de ser contradictorios.

Después del dualismo metafísico cartesiano que amenazó desintegrar la metafísica en dos regiones ontológicas discretas, a saber el *res cogitans* y el *res extensa*, Hegel trató de reconstruirla asumiendo que ambas *rei* surgen de un fundamento común, en Espíritu Absoluto. El Espíritu Absoluto es una síntesis de ambos modos de ser no en el sentido de ser el agregado de ellos sino más bien en el sentido de que ambos son no más que estadios por los que pasa el espíritu en su propia autorealización. Esta síntesis reemplazaría a la cristiana en la que todas las cosas participan de una única realidad. absoluta porque en el cristianismo el individuo todavía permanece separado de Dios. Sartre, en la conclusión de su trabajo *El ser y la nada*, se ve obligado a rechazar ambas síntesis debido al sentido que le dio a los polos.

De acuerdo con Sartre el *en soi* y el *pour soi* están unidos por una *conexión* sintética que consiste principalmente en el hecho de que el *en soi* soporta al *pour soi* en sus actos. Esta unidad, sin embargo, es sólo sintáctica porque ambos modos de ser son irreductibles a meros aspectos de una misma cosa. El *pour soi* no tiene contenido interno sino que se desliza hacia el *en soi*, de tal manera que no puede existir por sí mismo y no se le puede reducir a un accidente del *en soi*. “¿Qué significa esto sino que la conciencia es el otro platónico? Podemos recordar la descripción minuciosa que el extranjero da en el *Sofista* de este otro, que se puede aprehender solo como “en un sueño”, que no tiene ser excepto en el ser otro (es decir goza de un ser prestado), que cuando es considerado por sí mismo desaparece y obtiene una existencia marginal sólo cuando se fija la mirada en el ser...Aun parece que Platón percibió el carácter dinámico que la alteridad del otro presenta con relación a sí mismo. porque en ciertos pasajes ve en esto el origen del movimiento. Pero Platón pudo haber ido más allá; entonces habría visto que el otro o relativo no-ser puede tener una semblanza de existencia sólo en virtud de la conciencia. Ser otro al ser es ser autoconsciente en la unidad de el ek—stasis temporalizante. De hecho que puede ser esta alteridad sino el juego de sillas musicales tocado por el reflejo y el reflector que describimos como el corazón del *pour soi*. La única forma en que el otro puede existir como otro es el ser conciencia de ser otro” (13).

El *en soi* y el *pour soi* no son géneros. El *pour soi* no emerge de sí mismo ni se puede explicar por sí mismo sin referencia al ser y, sin embargo, tampoco se puede explicar en términos del ser. ¿Por qué entonces surge sólo en términos del ser? De acuerdo con Sartre, esta pregunta no se puede resolver a no ser que resolvamos previamente por qué el ser en vez de la nada. “Pero sabemos que debemos distinguir cuidadosamente estas preguntas (porque el *pour soi*, siempre surge en términos del ser? y porque hay ser?). La primera pregunta carece de todo sentido: todo “¿por qué?” es de hecho subsecuente al ser y lo presupone. El ser es sin razón, sin causa, y sin necesidad; la misma definición del ser suelta su contingencia original. A la segunda pregunta ya hemos replicado; porque no es puesto en el nivel metafísico sino en el de la ontología: ‘hay’ ser porque el *pour soi* es tal que hay ser. El carácter de fenómeno le deviene al ser a través del *pour soi*” (14).

Si el fenómeno del ser es algo que surge sólo por medio de la conciencia, nos podemos preguntar entonces si ambos no constituyen una totalidad, y no es esta totalidad la que debe recibir nombre de ser o realidad. Sartre indica que los griegos llamaron a la totalidad de entes *to pan* sin embargo, observando que esto era suficiente, llamaron *to olon* a la totalidad de los entes más el vacío infinito que los rodea (15). ¿Es este *to olon* la síntesis de la que el *to pan* y la conciencia son meros aspectos? La respuesta tiene que ser necesariamente negativa porque tal síntesis es imposible. Para poder aprehenderla, la conciencia tendría que pararse fuera de esta totalidad, pero por ese hecho mismo se anularía a sí misma de la totalidad que aprehende y haría que la totalidad contemplada por la conciencia y la totalidad real sean distintas. Una sería una totalidad congelada mientras que la otra sería una totalidad abierta e incompleta. Por esto dice Sartre “Así comenzamos a comprender la naturaleza de la realidad total. El ser total, cuyo concepto no estaría agrietado por un hiato, y que sin embargo no excluyera el ser nihilante—nihilado del *pour soi* ese ser cuya existencia sería una síntesis unitaria del *en soi* y la conciencia, tal ser ideal sería el *en soi* fundamento por el *pour soi* e idéntico al *pour soi* que se fundamento a sí mismo, es decir el *ens causa sui*. Pero precisamente porque adoptamos el punto de vista de este ser ideal para juzgar el ser real que llamamos *olon* debemos establecer que lo real es un esfuerzo abortivo por obtener la dignidad de una causa de sí mismo” (16).

El *pour soi* y el *en soi* son como un círculo que nunca logra completarse. El círculo completo sería semejante al *noesis noesios* de Aristóteles, que logra pensar y en su pensar ser idéntico a lo que piensa, a saber: su mismo pensar. El *en soi* y el *pour soi* de acuerdo con Sartre nunca pueden alcanzar tal síntesis porque la conciencia por sí sola no tiene ser y el ser por sí mismo no tiene conciencia. De aquí que Sartre concluye que “Todo ocurre como si el *en soi* y el *pour soi* fueran presentados en un estado de desintegración con relación a la síntesis ideal” (17).

1. Aunque es necesario admitir que el análisis Sartreano pone de relieve ciertas características del acto filosófico que no han recibido debida atención en otros sistemas, no es posible aceptar las conclusiones a que llega, porque parten de una mala concepción de los polos que constituyen la matriz de la filosofía. Sartre ha caracterizado en primer lugar a los entes como algo sólido, inerte y permanente sin ninguna referencia tanto así mismos como a lo otro. De esta manera insinúa que el ser no advierte ni potencialidad ni relación. Esto, sin embargo, no es aceptable ni ontológica ni metafísicamente.

(14) E.N. p.537.

(15) *Ibid.* p.539.

(16) E.N. p.541

(17) *Ibid*

a. Es cierto que los entes le deben a la conciencia el que tengan fenómeno ontológico porque sólo si hay conciencia también hay fenómeno de ser, sin embargo, no son esencialmente cerrados como piensa Sartre. Aún en el acto en que aparecen los entes, se presentan con una doble abertura que es constitutiva de su ser. Los entes aparecen por un lado como algo que en el mismo acto de presentación remite a su ser como algo previo a su presentación. Esto significa que los entes tienen cierta disponibilidad constitutiva que los hace capaces de ser puestos de manifiesto ante la conciencia, y que aún en su presentación tienen cierta *virtus* de remitirse a sí mismos como aquello de lo que hay fenómeno. Si los entes fueran constitutivamente cerrados no podrían ser comprendidos por la conciencia ya que la conciencia hace que de hecho se pongan de manifiesto pero no les confiere la aptitud de ser puestos de manifiesto. Igualmente en el acto en que se ponen de manifiesto no es la conciencia la que en realidad remite a ellos como piensa Sartre sino más bien las cosas mismas a través de su fenómeno. Es cierto que las cosas adquieren su fenómeno por la conciencia, no obstante este fenómeno mismo no remite a la cosa en virtud de la conciencia sino más bien en virtud de sí mismo. Si esto no fuera así sería imposible para la conciencia el distinguir entre su conciencia del objeto y su conciencia del fenómeno. Por esto es inadmisibles tanto la idea heideggeriana de que Dasein es como la luz que hace visible al ser, como la idea sartreana de que es la conciencia la que constitutivamente lleva a las cosas y no las cosas en sí mismas.

Dasein o la conciencia es el orden de la referencia es neutral. Ya puede referirnos a la cosa o a su fenómeno ante la conciencia, lo que hace que efectivamente nos refiera al uno o al otro tiene que venir del objeto mismo. El objeto hace esto posible en virtud de su inteligibilidad constitutiva. El ser por sí mismo es inteligible y esta inteligibilidad es como la luz. Cuando vemos un color no es la vista lo que lo hace visible. Por el contrario es la luz y el resplandor del color que llega hasta el ojo lo que nos despierta a su color. La conciencia sólo hace que sea efectivamente visto, el resplandor es lo que lo hace efectivamente visible. Igualmente ocurre con el ser. Lo que hace que sea efectivamente inteligido es la conciencia pero lo que hace que sea inteligible es el resplandor de la inteligibilidad que emana del ser como la luz y en cuya luminosidad se hace visible. Esta inteligibilidad constitutiva del ser denuncia una relación trascendental de todo ente con la conciencia en virtud de la cual es en todo momento susceptible a develación fenomenal.

Igualmente en el acto en que aparecen los *entes* ante la conciencia es necesario admitir que al menos algunos entre ellos remiten a sí mismos como algo que tiene cierto grado de conciencia o mutua relación. Este es el caso específico del fenómeno de los animales. Sería falsificar el fenómeno del perro, el mono o el caballo el tratar de reducirlo a una mera masa sin vida y sin relación, porque aparte de la vida que poseen, también se ponen de manifiesto como algo que desde sí mismo se relaciona con lo otro y de manera elemental también consigo mismo, o sea que tienen conciencia. Ciertamente que en nuestra confrontación con el perro o el caballo no me aparecen como algo que tiene conciencia de mí como persona así como ocurre en nuestro encuentro con seres humanos. No obstante, sí aparecen como algo que me percibe y que por ello me puede atacar o temer. Sería ridículo atribuirle el peligro de la fiera a una mera proyección de la conciencia, porque aún en mi temor es el animal el que lo produce en virtud de mi conciencia de su aprehensión de mi ser. Huémos de los animales y no de las piedras y esto no por simple convención—ellos en su presentación misma aparecen como algo que acusa relación a lo otro.

En su presentación los animales también acusan cierta relación consigo mismos. Los animales no aparecen como algo que tiene conciencia reflexiva en el sentido de que se perciben a) como algo separado de las demás cosas, b) como algo dotado de posibilidades y potencialidades c) como algo que debe realizarse por elección de sus posibilidades, o d) como algo que posee valor. No obstante no se puede inferir de esto que carecen de autoconciencia porque todo modo de conciencia tiene como fundamento

un modo más elemental que la hace posible, a saber la apercepción. Este modo de conciencia consiste en percibirse, en el acto mismo de percibir, como el sujeto receptor o actor. Todos los animales suficientemente desarrollados poseen necesariamente este modo de conciencia. Si no lo poseyeran no sería posible explicar cómo discriminan entre diferentes objetos, o entre sus actos y estímulos objetivos. El hambre, por ejemplo, es una experiencia subjetiva, pero la búsqueda de alimento es un acto discriminante que pone en marcha al animal con una doble conciencia de su necesidad y del objeto posible que la pueda satisfacer. El esfuerzo por desintegrar la conciencia animal a través de una explicación mecanicista, al menos desde el punto de vista fenomenológico, es una falsificación de nuestra experiencia de los animales porque en ella siempre aparecen como algo que procede no por mera reacción mecánica sino por apetito consecuente al conocimiento.

b. Es cierto también que los entes carecen de conciencia de sus potencialidades y que no conocen ni lo que fueron ni lo que pueden ser. No obstante, no se puede inferir metafísicamente de esto, como lo hace Sartre, que los entes no tienen potencialidad y que son constitutivamente un acto puro. Por el contrario, si tomamos en cuenta la manera en que los entes mismos nos aparecen, todos están sujetos a un doble no ser metafísico.

Todos los entes se encuentran sujetos a ese devenir radical por el cual llegan a ser y cesan de ser. Así como el hombre de repente se encuentra ya existiendo en el mundo y es de repente arrebatado de su medio, así también los entes aparecen y desaparecen en su tiempo. La diferencia fundamental en este caso entre el hombre y las cosas es que el hombre se hace consciente de este evento y es capaz a la vez de anticipar su no ser. No obstante, el estar consciente de haber entrado a la existencia no se puede identificar con el acto mismo por el cual efectivamente se ejecuta esta transición. La conciencia solamente ratifica para el hombre un evento más fundamental al que están sujetas tanto las cosas como la conciencia.

El llegar a ser anterior a la conciencia y puede ocurrir en total independencia de ella porque el fenómeno primario del ser que lo presenta como algo intrínsecamente afectado por el no ser. La doctrina de la conservación de la materia de ninguna manera niega esta nulidad de los entes ni tampoco puede identificarse sobre los entes mismos. La conservación de la materia es sobre todo un principio de permanencia en vista del constante devenir de los entes, pero la materia, que se conserva no es en sí ni el ser ni un ente sino más bien algo en los entes, a saber la cantidad. Por esto cuando hablamos del fenómeno del ser hablamos de los entes y no de la materia. Sin embargo, aún tomando en cuenta a la materia debemos admitir el no ser porque pese a su conservación cuantitativa está intrínsecamente sujeta a un constante cambio tanto formal como entitativo. La materia está siendo continuamente transformada en la elaboración de los entes y es a la vez continuamente renovada porque el existir sólo en los entes, al cambiar estos entitativamente, también cambia ella.

Desde el punto de vista metafísico el mundo no es algo permanente, sino más bien algo sujeto a un constante proceso de devenir. Tratar de atribuirle este devenir al evento de la conciencia es malentender la conciencia misma. La conciencia no causa el devenir; lo que causa es sólo el que haya fenómeno del devenir. Por esto el hombre no adquiere el devenir por su conciencia, sólo adquiere por ella la posibilidad de participar en él al dirigirlo activamente. Las cosas devienen pero debido a su carencia de conciencia el devenir no es un evento en su vida que puedan manipular. La existencia le ocurre a las cosas de igual manera que la pérdida de ella porque en su ser ellas mismas no son la causa ni de su ser ni de su no ser.

Todos los entes igualmente están afectados constitutivamente por la potencialidad. De acuerdo con Sartre la potencialidad implica que un ser que es, es a la vez lo que no es. Ahora bien, en su opinión sólo un ser que anticipa lo que no es tiene potencialidad o sea

que sólo aquello que tiene conciencia del ser que no es, como ser, puede tener potencialidad.

Como las cosas carecen de esta conciencia sólo pueden ser lo que es o sea lo presente y por tanto carecen de toda potencialidad. Esto es, sin embargo, inaceptable, porque el estar consciente de lo que no es como algo que también somos no es efectivamente lo que confiere la potencialidad. Yo estoy consciente de no ser un caballo, un Dios o un gran cantor, y no por ello adquiero la potencialidad para serlo. Aún en el caso de la conciencia de la potencialidad, la potencialidad ontológica aparece como un *prius* con respecto a su presencia en la conciencia. La conciencia sólo ratifica lo que ya de antemano es potencial en el ser. El hecho de que el hombre es libre para realizarse no implica que crea sus potencialidades sino más bien que tiene la elección de realizar algunas y no todas.

Las cosas carecen del poder de elegir entre sus potencialidades, pero no carecen de ellas. Sería ingenuo negar, por ejemplo, que una semilla no tiene potencialidades y mucho más el negar que el ser implícito en la semilla se autofirma sólo a través de la realización de sus potencialidades. Lo que sí es necesario negar es la conexión necesaria entre potencialidad y conciencia. Un ser consciente puede elegir sus potencialidades y redirigir el curso de su vida cuando éste no lo lleva al fin que busca; sin embargo, no adquiere las potencialidades como algo que surge de su conciencia sino más bien como algo que la antecede y en virtud de las cuales ya se encuentra en movimiento hacia fines determinados. Las cosas poseen potencialidad en este sentido porque en su ser mismo se encuentran ya en dirección hacia ciertos actos o perfecciones determinadas que las competen por naturaleza.

El error de Sartre consiste en una falsa comparación de los entes con el tiempo. Cree que las cosas son como la sucesión del tiempo en el que sólo el presente es y es sólo lo que está presente en él. Los entes son diferentes; aunque están sujetos al tiempo su ser no se puede comparar con el instante ni se puede ver desde el ser que tiene en el instante. Los entes son sobre todo algo real dotado de actualidades y de potencialidades. El ser instantáneo no es su modo propio de ser sino solamente algo que adquieren cuando están presentes ante la conciencia, porque en sí no son una sucesión de instantes sino más bien una continuidad permanente. En esta continuidad los entes retienen su pasado en la forma de modificaciones presentes y protienen su futuro en forma de potencialidades y virtualidades.

En definitiva, la concepción sartreana del polo objetivo de la ordinariedad es una fabricación ilusoria porque el *en soi* no sólo está afectado por el no ser sino también que de ninguna manera se puede identificar con el ser. Todas las cosas nos aparecen y nos son inteligibles como algo que es, pero ninguna de ellas y ni siquiera la totalidad de ellas se puede identificar con el *es*. Las cosas aparecen solamente como, algo que participa en el *es* y cuya participación no es más que un modo posible de poseerlo.

2. Sartre ha caracterizado el otro polo de la ordinariedad a saber: la conciencia como una continua trascendencia hacia lo otro que surge sólo en términos del ser y que es en sí transparente, fluida y vacía de la densidad del ser. Esta caracterización, sin embargo, tampoco es aceptable ni ontológica ni metafísicamente.

a. Es cierto que la conciencia es siempre una trascendencia hacia algo "otro", porque hay conciencia sólo si es de "algo". Sin embargo, no es cierto que este algo es en cada caso "el ser". Tanto las cosas como los estímulos se presentan ante la conciencia como algo que es "otro" que ella; sin embargo aquello que le confiere ser a las cosas no es ni el que aparezcan ni que aparezcan como otras a la conciencia, porque los estímulos también aparecen de esa manera. Ciertamente que los estímulos no son algo irreal en el sentido de ser ficticios, de ser una mera afección subjetiva, o de ser un no ser, sin embargo, no son algo que *es*. El estímulo es más bien un momento intrínseco de las cosas pero en la sensación no es el ser de la cosa que posee este momento intrínseco el que se

aprehende sino más bien el carácter de estímulo que se hace presente en ella a través de la impresión. Este carácter es "otro" que la conciencia, pero no es un ser. El ser sólo aparece en la intelección cuando se hace manifiesto aquello que produce la estimulación como un *prius* con respecto a su mismo fenómeno de estimulación.

El mismo fenómeno ocurre cuando la conciencia aprehende la impresión de una cosa, el signo, idea, o imagen, por el cual se entiende una cosa. La impresión de una cosa, el signo, o imagen, por los que se entiende una cosa son sin duda algo otro que la conciencia, aunque no tengan ningún ser independiente del conocedor, porque el conocedor permanece allende a ellos; de lo contrario, no podría adquirir ninguna actualidad ulterior y sin embargo, no son algo que *es*. La razón es sencilla: no todo lo que es o puede ser término de la conciencia es un ser. Todo lo que es un término de la conciencia es un fenómeno por cuanto "aparece" ante ella, pero no todo fenómeno es fenómeno del ser. El fenómeno es del ser sólo si remite al ser como un *prius* con respecto al fenómeno mismo. No me parece que se puede argumentar contra esto que aunque el estímulo, la impresión, el signo, no son seres, sólo se pueden pensar como seres, porque aunque en el orden predicativo se habla de ellos como seres en el orden intencional nunca se entienden como seres.

En el orden del ser, la conciencia humana es indiferente. Ya puede tener como término el ser, el estímulo, la impresión, el signo, etc. Lo que hace efectivamente que la conciencia tenga como término al ser es que se refiera al objeto como algo *de suyo* o sea que en el mismo acto de la conciencia el objeto aparezca como algo que es de suyo anterior a la misma presentación ante la conciencia. El hecho de que no podamos pensar lo que no es de ninguna manera, implica lo opuesto o sea que sólo podemos pensar lo que *es*. Todos estos modos de conciencia no aprehenden el no ser, y, sin embargo, tampoco aprehenden el ser. El error de Sartre consiste fundamentalmente en equivocar fenómeno y ser. Puede haber fenómeno de muchas cosas, inclusive de las que no son seres, pero sólo hay fenómeno de ser cuando hay remisión a lo suyo. El hecho de que los signos, impresiones e inclusive el ser coincidan en ser fenómenos, el fenómeno del ser es diferente de todos los demás fenómenos. De esta manera, no es exacto decir que la conciencia surge sólo en términos del ser. En realidad la conciencia surge primero en términos del estímulo y sólo después, debido a una nueva colocación ante el objeto, surge en términos del ser y aún en este caso no se relaciona exclusivamente con el ser.

Igualmente es necesario mantener contra lo que afirma Sartre que no sólo el ser de las cosas aparece ante la conciencia sino también el ser mismo de la conciencia y esto no sólo en el sentido de que cuando estamos conscientes de algo, también estamos conscientes de nuestra conciencia sino también en el sentido de que la conciencia misma no remite a sí misma sino más bien al ser de que es su expresión.

En primer lugar cuando estamos conscientes de algo lo estamos de estar conscientes. Aunque es cierto que esta apercepción no pone un sujeto trascendental distinto numérica o temporalmente de la conciencia del objeto, sí pone una conciencia que *es* diferente del objeto, tomando el *es* aquí como un *de suyo*. En segundo lugar el hombre siempre se encuentra ya de antemano arrojado a la existencia. Encuentra este arrojamiento mediante la conciencia; sin embargo, la conciencia no aparece como el ser mismo del hombre o como su arrojamiento, sino más bien como la expresión de su previo estar en el ser. En otras palabras la conciencia es el medio por el que me encuentro *ya* de antemano en el ser, en donde el *ya* significa por un lado aquello de lo que hay conciencia y por el otro aquello que tiene conciencia. Si en realidad la conciencia fuera una trascendencia pura y desubstancializada entonces no sólo sería imposible la autoconciencia sino también la conciencia del todo de las cosas y del todo de cada cosa. Esto destruiría la matriz de la filosofía que requiere no sólo una conciencia y un mundo sino también una conciencia del mundo y una conciencia de estar en el mundo.

Lo que sí no puede aparecer ante la conciencia es el ser del hombre tomado en el

sentido de todo aquello que se puede adquirir a través de la vida, porque entonces el hombre alcanzaría una actualidad pura que lo entronaría en su plenitud y no le permitiría ningún desarrollo ulterior. Sin embargo, esto no se debe a que el hombre no tiene ser o a que tenga que crear su ser sino más bien al modo mismo de ser que ya tiene. El hombre no tiene un ser que posee en actualidad todo lo que es potencialmente sino más bien un ser que para poder mantenerse en el ser tiene que ratificar en actividad aquello que ya es de antemano en potencia. Pero esto sólo significa que no estamos en la presencia de un acto puro sino más bien en la de un ser *in motu*, especialmente de ese movimiento por excelencia que es la vida y no como Sartre infiere en presencia de lo que no tiene ser.

2. Es cierto, como lo afirma toda la fenomenología, que la conciencia es siempre conciencia "de" y que siempre que trata de aprehenderse a sí misma se escapa de su aprehensión porque nunca es capaz de alcanzar una identidad entre el aprehensor y lo aprehendido, no obstante no se puede inferir de esto metafísicamente que la conciencia está allende al ser o que es una pura relación.

El hecho de que nuestro ser y el de las demás nos está presente es una indicación clara de que el ser del hombre es diferente del ser de las cosas, pero no es una indicación de que está allende al ser como tal. El ser del hombre es diferente porque además de participar en el ser como miembro de una especie participa a la vez su conocimiento en el ser de todas las demás cosas. Esta participación no requiere que el hombre esté allende al ser sino más bien que el ser no se agote en las cosas o no se identifique exclusivamente con ellas. Si el ser se identificara sólo con las cosas entonces sería constitutivamente cerrado y esencialmente limitado. El que se dé un exceso ontológico allende al ser de las cosas, no sólo implica un modo de ser abierto y sin límite sino también la necesidad de expandir el sentido mismo del ser a través de una dialéctica ontológica.

El no ser del que habla Sartre se hace manifiesto pero no por el hecho de la libertad ontológica sino más bien por la indigencia constitutiva del ser del conocedor. El conocedor no es un ser tal que para ser le basta que es. Por el contrario necesita trascender por un lado hacia la plenitud de su ser, y por el otro hacia el ser de las cosas para usarlo como medio de realización. A diferencia de un *ens causa sui* que posee suficiencia ontológica absoluta debido a la identidad entre su ser y su pensar, el hombre no ratifica su ser en el acto por el que sabe que es; necesita además actualizar por medio de su actividad aquello que concibe como las potencialidades de su ser. La razón de esto es sencilla: en el hombre hay una diferencia ontológica entre el *ser* por el cual se encuentra en el mundo, y el *ser* que puede adquirir por su vida. En un *ens causa sui* estos dos modos de ser coinciden, en el hombre permanecen distintos pero no en el sentido de que el segundo es externo al primero sino más bien en el sentido de que es como una reactualización del primero que sólo se alcanza temporalmente. En esto, sin embargo, el hombre coincide también aunque de manera analógica con el ser de todas las cosas en el mundo porque también ellas están afectadas por esta distinción ontológica.

Aunque la mente acusa una relación trascendental al ser; es igualmente necesario mantener contra Sartre que su ser no se agota en ser una relación trascendental. Como vimos antes, todo ser tiene una inteligibilidad que acusa en su relación a la inteligencia, porque aunque no es siempre de hecho inteligido, siempre tiene de hecho la habilidad de ser inteligido. Ahora bien, como aquello a través de lo que todo ser ratifica efectivamente esta virtualidad es la inteligencia, es necesario admitir que la inteligencia tiene una respectividad o función trascendental dentro del ser. Todo ser es trascendentalmente respectivo pero la respectividad de la mente se distingue en que es aquel modo de ser que en el orden de la multiplicidad tiene la función de permitir que el ser de los entes aparezca. Esto, sin embargo, es sólo la función de la inteligencia en el orden de la multiplicidad, y no su función primaria.

La inteligencia tiene por sí dos funciones ontológicas: la primera es la de completar a un ente en el orden de la constitución, la segunda es la de encargarse de su situación.

La primera función es entitativa, la segunda es una biológica. En virtud de la primera cada ser humano tiene todo lo necesario para ser el individuo que es; en virtud de la segunda el hombre es una realidad que se encuentra realizándose entre las cosas. Sólo en esta segunda línea surge la función trascendental de la mente, porque en virtud de su situación ante las cosas todas pueden aparecer ante ella. Sin embargo, la inteligencia aún en el caso de la inteligencia divina puede tener esta segunda función solo en virtud de la primera, porque sólo algo que es previamente real en el orden de la constitución puede relacionarse y ser el término de las relaciones de todas las demás cosas.

En definitiva la concepción sartreana del *pour soi* es también ilusoria. Existe un ente que tiene conciencia y que por ella trasciende continuamente hacia el ser, pero este ente es la vez una síntesis de *en soi* y del *pour soi*. Lo que no se sigue de aquí es que esta síntesis tenga que ser necesariamente una *causa sui*. En Aristóteles Dios no es *causa sui* porque es un *en soi* y *pour soi* a la vez, sino más bien, porque para ser lo que es no necesita salir de sí mismo para encontrar en otras cosas los medios de su autorealización. El hombre a pesar de su conciencia no es una substancia absolutamente autosuficiente. Tanto para continuar siendo como para realizar las virtualidades implícitas en su ser, el hombre necesita de los demás seres como medios que lo pueden llevar a la plenitud de su ser.

3. A pesar de la limitación anterior, Sartre está en lo cierto al mantener que el acto filosófico requiere que el hombre se desligue de su ordinariadad porque sólo extrapolándose de ella pueden verse las condiciones de su posibilidad. Esta extrapolación, sin embargo, no requiere una nihilidad ontológica sino más bien una libertad porque el ser es capaz de aprehenderse a sí mismo y a las condiciones de su posibilidad solo si en sí mismo es esencial infinitud.

Sartre también está en lo cierto al suponer que el acto filosófico requiere cierta nihilidad aunque esta se da en un orden diferente, porque en un ser en el que hay identidad entre el ser por el que es y el ser que puede adquirir a través de la vida no puede haber arrebató dialéctico porque coincide ya de antemano en actualidad con el ser como tal. El arrebató dialéctico ocurre sólo en un ser que oscila constitutivamente entre la identidad con el ser que posee potencialmente y la identidad actual a la que siempre aspira. Por esto la filosofía es un canto al silencio. La identidad hacia la que aspira como *telos* no puede darse en el mundo sin abrigar el ser en el mundo, y sin embargo, no puede estar totalmente ausente porque de lo contrario no se daría tampoco la aspiración hacia ella. La filosofía en último término esta plagada por la diferencia ontológica del que la busca, y por ello es la definición del ser mismo del hombre.