

ACAECIMIENTO ABSOLUTO Y SIGNIFICACIONES OBJETIVAS EN LA PRIMERA FILOSOFÍA DE SARTRE

ABSOLUTE EVENT AND OBJECTIVE SIGNIFICATIONS IN SARTRE'S FIRST PHILOSOPHY

STÉPHANE VINOLO

Doctor en Filosofía
Doctor en Teología
Profesor Principal
Pontificia Universidad Católica del Ecuador,
Quito/Ecuador
svinolo@puce.edu.ec
ORCID: 0000-0002-3371-0805

Recibido: 20/12/2022
Revisado: 3/03/2023
Aceptado: 20/09/2023

Resumen: La confrontación entre Sartre y Freud se hace principalmente sobre el problema del origen de las significaciones. Para Freud, la libido determina el carácter sexual de éstas cuando para Sartre el acaecimiento absoluto, es decir el proceso mediante el cual el en-sí, al querer fundarse para huir de su contingencia, se niega y abre el espacio para el surgimiento del para-sí, provee simbolizaciones objetivas del ser que nos son alcanzables mediante las cualidades. Con un análisis del acaecimiento absoluto, el autor muestra que le fenomenología de Sartre que fenomenaliza el mundo a la luz de la libertad está determinada por un acontecimiento o un acaecimiento ontológico contingente que explica en última instancia la totalidad de las significaciones y de las actitudes humanas.

Palabras clave: acontecimiento, Freud, ontología, psicoanálisis, Sartre, sexualidad, significación.

Abstract: The confrontation between Sartre and Freud occurs mainly on the problem of the origin of significations. According to Freud, the libido determines their sexual character whereas for Sartre, the absolute event, that is, the upsurge of the for-itself from the negation of the in-itself, provides the subject with objective symbolizations of being accessible through the qualities. Therefore, through an analysis of the absolute event, the author argues that even though Sartre's phenomenology is with no doubt a philosophy of consciousness and freedom, subject's attitudes and significations are to be interpreted and explained from this ontological event.

Keywords: event, Freud, ontology, psychoanalysis, Sartre, sexuality, signification.

“[...] no impediré a los freudianos que compongan himnos en honor al ano, pero no es menos cierto que el culto del agujero es anterior al culto del ano [...]” (Sartre, 1983, 156)

INTRODUCCIÓN

En sus diferentes críticas al psicoanálisis freudiano¹, el primer momento de la filosofía de Sartre presenta dos caminos divergentes. En 1938, el *Bosquejo de una teoría de las emociones* denunciaba el carácter externo de las significaciones freudianas y, por lo tanto, su confusión con un proceso etiológico y mecánico semejante a aquel de las ciencias de la naturaleza: “[...] la significación de nuestro comportamiento consciente es totalmente exterior a ese comportamiento mismo, o, si se prefiere, [...] lo *significado* está completamente cortado del *significante*.” (Sartre, 2015, 55)². De la misma manera que la presencia de cenizas cerca de una hoguera no significa una presencia humana sino de manera externa ya que el vínculo entre ambas es causal y físico, la significación vaginal de una cueva en un sueño no depende directamente de una interpretación singular del sujeto sino se impone a él mediante significaciones preestablecidas³. Ciertamente es que, para Sartre, a diferencia de lo que establece la teoría psicoanalítica freudiana, su práctica reintegra las significaciones en el sujeto ya que, en la cura, las significaciones se deben interpretar a la luz del proyecto de un sujeto⁴. No obstante, este movimiento de interiorización no llega al centro de la consciencia puesto que el proceso de simbolización permanece inconsciente. Además, aunque en la práctica analítica las significaciones sean subjetivas, se fundamentan en última instancia sobre complejos pasados que existen según la modalidad objetiva de los hechos. El complejo de Edipo o el complejo de castración determinan el carácter específicamente sexual de una multitud de significaciones del mundo del sujeto tal como si un pasado objetivo proyectara sus significaciones sobre el presente, de manera causal⁵. En el texto de 1938, Sartre reprocha entonces a Freud el haber localizado tanto el proceso simbolizante como el proceso significativo fuera del sujeto, más allá de su alcance, es decir, en última instancia, fuera de la consciencia, ya sea porque se asemeja a un mecanismo etiológico

1 Las relaciones entre Sartre y Freud han sido analizadas por Betty Canon (1991).

2 Salvo indicación contraria, siempre subrayan los mismos autores.

3 De ahí que Freud hable de “sueños típicos” (Freud, 1991a, 252-284).

4 Hemos analizado la articulación entre significación y simbolización en Freud en otro trabajo (Vinolo, 2022a).

5 “Por cierto, un acto simbólico expresa un deseo subyacente y coetáneo, así como este deseo manifiesta un complejo más profundo, en la unidad de un mismo proceso psíquico; pero no por eso el complejo deja de preexistir a su realización simbólica, y es el pasado quien lo ha constituido tal cual es, según conexiones clásicas: transferencia, condensación, etc., que encontramos mencionados no sólo en el psicoanálisis sino en todas las tentativas de reconstrucción determinista de la vida psíquica.” (Sartre, 2013, 624).

externo filogenético⁶ o porque el proceso de significación permanece inconsciente.

Por otro lado, en 1939, el *Cuaderno V* de los *Diarios de guerra* presenta una objeción un poco diferente. No se trata más de reprocharle a Freud la falta de subjetivación del proceso significante sino el no haber tomado en cuenta que las significaciones humanas, y, sobre todo, las significaciones sexuales, están predeterminadas por parámetros ontológicos, tal como si las significaciones sexuales surgieran de manera secundaria, a partir de una hermenéutica ontológica más fundamental. De ahí que Sartre hable de significaciones “presexuales”⁷. El ejemplo de Sartre es aquí muy claro y preciso en su oposición a Freud. No es el carácter sexual, y más precisamente anal de todo hueco que explica el comportamiento del niño frente a éstos, sino más bien es porque existe una significación presexual y ontológica del hueco que se puede explicar la fascinación del niño por el ano⁸. Cuando las significaciones primeras en Freud son de carácter sexual⁹ porque se basan en complejos sexuales que marcan la historia de cada uno, las significaciones primeras en Sartre tienen un carácter ontológico y surgen de la misma ontología del sujeto, de un juego ontológico entre el en-sí y el para-sí. El determinante de las significaciones en Sartre es el “acaecimiento absoluto” (Sartre, 2013, 136), es decir, el proceso mediante el cual el en-sí, al querer fundarse y anular la contingencia de su ser, se negó a él mismo abriendo la posibilidad del surgimiento del para-sí en tanto que degradación ontológica del en-sí.

Así, con el fin de poder entender el proceso de significación en la filosofía de Sartre, es necesario regresar a este acontecimiento originario de carácter exclusivamente ontológico, puesto que fundamenta todas las significaciones futuras, así como todas las actitudes del sujeto. Encontramos efectivamente en el acaecimiento absoluto o en la negación originaria las tres determinaciones ontológicas fundamentales del para-sí: su voluntad de fundamento, el deseo en tanto que deseo de ser, y, la distinción entre dos proyectos: un proyecto originario y ontológico, y proyectos secundarios que, por diferentes caminos, buscan realizar

6 “Así, me parece, la referencia simbólica, que el individuo en ningún caso aprendió, tiene justificado derecho a que se la considere una herencia filogenética.” (Freud, 1991b, 182).

7 “A propósito de esto diré que veo con más claridad algo que adivinaba hace mucho tiempo: la presexualidad.” (Sartre, 1983, 156).

8 “Los freudianos se hicieron los poetas sexuales del agujero, pero no explicaron la naturaleza de su atractivo.” (Sartre, 1983, 159).

9 Para ser más preciso que Sartre, se debería decir más bien que las primeras significaciones son de carácter libidinal dado que lo que se podría asemejar a un acontecimiento absoluto, en Freud, es decir el mismo surgimiento de la consciencia, es de carácter libidinal: “En algún momento, por una intervención de fuerzas que todavía nos resulta enteramente inimaginable, se suscitaron en la materia inanimada las propiedades de la vida. Quizá fue un proceso parecido, en cuanto a su arquetipo (*vorbildlich*), a aquel otro que más tarde hizo surgir la conciencia en cierto estrato de la materia viva. La tensión así generada en el material hasta entonces inanimado pugnó después por nivelarse; así nació la primera pulsión, la de regresar a lo inanimado.” (Freud, 1992, 38).

el proyecto ontológico originario. Es de notar el carácter único de este acaecimiento, incluso en su semántica. Cuando Sartre rechaza, en su filosofía, la posibilidad de toda acontecimentalidad¹⁰ y, en este sentido, no se puede vincular directamente con las filosofías contemporáneas del acontecimiento tal como aparece en Alain Badiou, Jacques Rancière o Jean-Luc Marion, habla no obstante de acaecimiento absoluto <événement absolu> cuando se trata del surgimiento del para-sí a raíz de una negación del en-sí. Por otro lado, el carácter originario del acaecimiento absoluto explica uno de los puntos más difíciles de la filosofía de Sartre en tanto que intenta realizar una ontología fenomenológica, dado que permite entender que existan significaciones objetivas que abren cierto acceso al ser más allá de las significaciones situacionales que proyecta sobre el mundo cada sujeto. Más allá del ser del fenómeno, Sartre abre la posibilidad paradójica de un acceso al fenómeno de ser, lo que constituye una de las características más originales de su fenomenología en ruptura con Husserl. Cuando las significaciones del proyecto secundario son subjetivas, existen significaciones objetivas -las cualidades- que reflejan características objetivas del en-sí: “En cada aprehensión de cualidad hay [...] un esfuerzo metafísico por escapar a nuestra condición, por perforar la faja de nada del “hay” y penetrar hasta el en-sí puro.” (Sartre, 2013, 813). Así, a raíz del acaecimiento absoluto, es toda la ontología de Sartre, en tanto que es un “neorrealismo absoluto”¹¹ que se despliega.

1. EL ACAECIMIENTO ABSOLUTO

La ontología fenomenológica¹² de Sartre consta de cuatro categorías fundamentales que reflejan diferentes modalidades del ser: el ser en-sí, el ser para-sí, la nada y el ser-para-otro. Estas categorías, sin embargo, no juegan sobre el mismo plano de inmanencia ya que el en-sí es la categoría originaria de las cuales todas las otras dependen. El ser-para-otro supone la existencia de dos seres para-sí, o la existencia de uno de éstos y de la idea de la existencia de otro. La nada, por su lado, en tanto que no puede ser sino una nada *de ser*¹³ necesita

10 “En el mundo nada hay que asombre o que sorprenda, a menos que nos determinemos nosotros mismos al asombro.” (Sartre, 2013, 688).

11 “[...] también escribí un poco sobre la metafísica, realmente creo que está bastante bien lo que estoy haciendo. Doy de nuevo con el dogmatismo pasando por la fenomenología, conservo todo Husserl, el ser-en-el-mundo, y sin embargo acabo en un neorrealismo absoluto (en el que integro la teoría de la Gestalt). ¡Vaya!, dirá usted, que ensalada.” (Sartre, 1987, 36-37). Cf. (Vinolo, 2021).

12 Lastimosamente el traductor español de *El ser ya la nada* subtitula la obra “Ensayo de ontología y fenomenología” cuando el francés es más preciso al señalar de manera explícita que se trata de un “Ensayo de ontología fenomenológica <Essai d'ontologie phénoménologique>”. (Sartre, 2013, 5).

13 “La nada, siendo nada de ser, no puede venir al ser sino por el ser mismo.” (Sartre, 2013, 136).

la afirmación primera del ser para poder existir como su negación. Finalmente, el para-sí no se encuentra en una posición de equilibrio con el en-sí ya que el primero surge del segundo, en un “acaecimiento absoluto”: “Este acto perpetuo por el cual el en-sí se degrada en presencia a sí es lo que llamaremos acto ontológico. La nada es el acto por el cual el ser pone en cuestión al ser, es decir, justamente, la consciencia o para-sí. Es un acaecimiento absoluto que viene al ser por el ser y que, sin tener el ser, está perpetuamente sostenido por el ser.” (Sartre, 2013, 136). Por todas partes entonces, la ontología sartreana se fundamenta en la facticidad primera del en-sí, lo que podría sorprender ya que la introducción a *El ser y la nada* se había esforzado, en contra de una interpretación idealista de la fenomenología de Husserl (Mouillie, 2000, 18-26) proveniente de la lectura de algunos de sus textos¹⁴, de establecer el carácter transfenoménico, es decir, existente por fuera de toda relación a una consciencia, por fuera de toda correlación, de dos entes: la consciencia como tal, y el ser del cual la consciencia es consciencia¹⁵. Esta dualidad realista hubiera podido establecer cierto equilibrio entre los dos entes, pero Sartre muestra que su relación se debe pensar según la lógica de la dependencia ontológica.

El ser en-sí tiene tres características que marcan su plenitud: “El ser es. El ser es en sí. El ser es lo que es.” (Sartre, 2013, 38). Éstas determinaciones reflejan el carácter masivo del en-sí y, sobre todo, la no implicación de ningún tipo de relación con él mismo, razón por la cual es imposible calificarlo en tanto que “inmanente” ya que la inmanencia sigue siendo un tipo de relación: “[...] no debería llamárselo “inmanencia, pues la inmanencia es, pese a todo, *relación* a sí; es la distancia mínima que pueda tomarse de sí a sí. Pero el ser no es relación a sí; él es sí.” (Sartre, 2013, 35-36). De hecho, la ausencia de distancia en el en-sí es tan importante que no se debería siquiera hablar de “sí” puesto que el “sí” supone la capacidad de establecer cierta distancia consigo mismo¹⁶. Lejos de toda distancia o de toda relación, el en-sí simplemente es.

El para-sí presenta la estructura contraria ya que si el en-sí es el ser que es lo que es, el para-sí es el ser que no es lo que es, y es lo que no es. Por este motivo, en lo que se refiere al para-sí es posible hablar legítimamente de “sí” dado que es el ser que no coincide consigo mismo, y la ruptura o la fisura, que es propiamente su modo de ser, se llama “presencia”: “El sí representa, pues, una distancia ideal en la inmanencia del sujeto con relación a él mismo; una manera de *no ser su propia coincidencia* [...]. Es lo que llamamos la *presencia a sí*. La ley

14 En *El ser y la nada*, Sartre opera una lectura estrictamente idealista de Husserl, lo que ha sido denunciado por muchos de sus comentaristas. Cf. (Cabestan, 2004).

15 “La consciencia es un ser cuya existencia pone la esencia, e, inversamente, es consciencia de un ser cuya esencia implica la existencia, es decir cuya existencia exige ser.” (Sartre, 2013, 32).

16 “Observemos, ante todo, que el termino de en-sí, que hemos tomado de la tradición para designar el ser trascendente, es impropio. En el límite de la consciencia consigo mismo, en efecto, el sí se desvanece para dejar su lugar al ser idéntico. El sí no puede ser una propiedad del ser-en-sí.” (Sartre, 2013, 133).

de ser del *para-sí*, como fundamento ontológico de la consciencia, consiste en ser él mismo en la forma de presencia a sí.” (Sartre, 2013, 133). De esta manera, cuando el en-sí es el ser de la plenitud, el para-sí es aquel de la presencia.

Pero la presencia es una relación específica, interna a un mismo ser. Ser presente a sí mismo no consiste en poner en relación a dos entes diferentes sino más bien a introducir una fractura dentro de un mismo ser, lo que es, para Sartre, el privilegio de la consciencia: “El principio de identidad es la negación de toda especie de relación en el seno del ser-en-sí. Al contrario, la presencia a sí supone que en el ser se ha deslizado una fisura impalpable. Si es presente a sí, significa que no es enteramente sí.” (Sartre, 2013, 134). Ciertamente la ruptura que introduce la presencia entre yo y yo no puede ser llenada de ser dado que el ser no admite ningún tipo de presencia. Por lo tanto, lo que separa el sujeto de sí mismo es necesariamente nada: “[...] *¿qué es lo que separa al sujeto de sí mismo?*, nos vemos obligados a confesar que no es *nada*.” (Sartre, 2013, 134). Así, la simple existencia de una consciencia en el mundo evidencia la existencia de la nada en tanto que nada *de ser*¹⁷.

El hecho que la nada sea nada *de ser* manifiesta la dependencia del para-sí en referencia al en-sí ya que, para que el para-sí no se hunda dentro de una pura nada, debe existir en tanto que negación de algo, como negación del ser. De la misma manera que un reflejo no puede existir sino en tanto que reflejo *de cierta presencia*¹⁸, la nada que determina el para-sí en tanto que presencia debe sostenerse ontológicamente en el ser del ser que niega: “Lo que define al reflejo para el reflejante es siempre aquello *a lo cual el reflejo es presencia*. [...] El reflejado se hace cualificar *afuera*, junto a determinado ser, como *no siendo ese ser*; es precisamente lo que se llama consciencia *de algo*.” (Sartre, 2013, 251-252). El para-sí, cuya modalidad de ser es la nada de ser, supone entonces necesariamente cierta relación -de negación- con un ser que se encuentra fuera de él y del cual se nutre ontológicamente (Renaut, 1993, 65-71), por lo que el para-sí es el fundamento de él mismo en tanto que nada, pero no en tanto que ser¹⁹.

Ahora bien, el desequilibrio ontológico entre el en-sí y el para-sí abre la pregunta del origen de este último. Puesto que el para-sí no fundamenta su ser, ¿de dónde proviene si su ser se sostiene en la negación del ser del en-sí? Sartre lo señala de manera precisa. La nada llega al ser a partir del ser ya que, tal como todo lo que es, no podría provenir de otra parte. Así, en un primer momento, es el ser, es decir el ser en-sí, que se niega a él mismo para que surja la nada

17 “El ser de la consciencia en tanto que consciencia consiste en existir a distancia de sí como presencia a sí, y esa distancia nula que el ser lleva en su ser es la Nada.” (Sartre, 2013, 135).

18 “El reflejo no puede ser a la vez “algo de-reflejar” y nada, a menos que se haga cualificar por otro que él, o, si se prefiere, a menos que se refiere en cuanto relación con un afuera que no es él.” (Sartre, 2013, 251).

19 «[...] le pour-soi est au *fondement de son néant* mais non de l'être à partir duquel il se fonde comme néant.» (Moati, 2019, 60).

que no es algo que le llega al ser desde afuera o que le sucede a raíz de un encuentro, sino más bien la nada le sucede al ser a partir del mismo ser. De ahí que, aunque Sartre niegue la posibilidad de un acontecimiento²⁰, hable, para este único caso del surgimiento de la nada en el seno del ser, de un acaecimiento absoluto <événement absolu>: “La nada es el acto por el cual el ser pone en cuestión al ser, es decir, justamente, la consciencia o para-sí. Es un acaecimiento absoluto que viene al ser por el ser y que, sin tener el ser, está perpetuamente sostenido por el ser.” (Sartre, 2013, 136). Es entonces el en-sí que, en algún momento, se negó a él mismo para que surja la nada: “[...] el Para-sí surge en el mundo en tanto que nihilización del En-sí, y por este acaecimiento absoluto se constituye el Pasado en tanto que tal como relación originaria y nihilizadora entre el Para-sí y el En-sí.” (Sartre, 2013, 208). No obstante, ¿por qué razón el en-sí no se limitó a ser, y cómo llegó a negarse?

El porqué del acaecimiento originario, en tanto que es un “porqué”, no compete a la ontología sino a la metafísica²¹, y, por lo tanto, no encuentra respuesta completa en *El ser y la nada*: “A la metafísica corresponde formar las hipótesis que permitirán concebir ese proceso como el acaecimiento absoluto que viene a coronar la aventura individual que es la existencia del ser.” (Sartre, 2013, 834). La pregunta leibniziana del ¿por qué hay un ser en-sí?, no es una pregunta pertinente en la filosofía de Sartre dado que el en-sí es contingente; no obstante, el porqué del para-sí, sí es una pregunta a la cual es necesario responder, siempre y cuando no se entienda el porqué de manera finalista sino puramente descriptiva, es decir, fenomenológica²².

La respuesta de Sartre sobre este punto es clara y precisa: el en-sí llega a negarse a él mismo a raíz de un movimiento primero de fundamentación²³. Es porque el en-sí busca fundarse a él mismo, para anular su contingencia, que llega en última instancia a negarse. Es en la introducción a *El ser y la nada* que encontramos el secreto de este movimiento de fundamento del en-sí.

20 “Desde el punto de vista que nos ocupa, la característica de la realidad humana es que se motiva a sí misma sin ser su propio fundamento. Lo que llamamos su libertad es que nunca es nada sin motivarse a serlo. Nunca puede sucederle nada *desde afuera*.” (Sartre, 1983, 117).

21 Para un análisis completo de las relaciones entre metafísica y ontología en Sartre véase (Seel, 1995, 262-271).

22 “[...] si las preguntas, sobre el origen del ser o sobre el origen del mundo carecen de sentido o reciben una respuesta en el propio sector de la ontología, no ocurre lo mismo con el origen del para-sí. El para-sí, en efecto, es tal que tiene el derecho de revertirse sobre su propio origen. El ser por el cual el porqué llega al ser tiene derecho de plantearse su propio porqué, puesto que él mismo es una interrogación, un porqué.” (Sartre, 2013, 832).

23 “[...], al contrario, la aparición del para-sí o acaecimiento absoluto remite ciertamente al esfuerzo de un en-sí para fundarse; corresponde a una tentativa del ser para eliminar la contingencia de su ser. Pero esta tentativa termina en la nihilización del en-sí, porque el en-sí no puede fundarse sin introducir el sí o remisión reflexiva y nihilizadora en la identidad absoluta de su ser y, por consiguiente, sin degradarse en para-sí.” (Sartre, 2013, 142).

Se ha señalado que el en-sí no es inmanente ya que la inmanencia es un tipo de relación, pero Sartre es más preciso que esta simple negación al precisar que el en-sí es: “[...] una inmanencia que no puede realizarse, una afirmación que no puede afirmarse, una actividad que no puede obrar, porque el ser está empastado de sí mismo.” (Sartre, 2013, 36). Además de ser lo que es, el en-sí aspira entonces a fundarse en tanto que inmanencia, es decir, en tanto que relación consigo mismo, pero se ve incapaz de hacerlo por exceso de ser, por estar empastado en el ser. Encontramos entonces, en el en-sí, la coexistencia (Moati, 2019, 101) de dos fuerzas contrarias. Por un lado, el en-sí tiende a abrirse para ser en tanto que inmanencia, lo que supone cierta relación consigo mismo y, por lo tanto, cierta distancia entre sí y sí, cierto espacio en el en-sí. Por otro lado, esta primera fuerza se ve constantemente frustrada por una fuerza contraria que tiende a llenar los espacios vacíos, a reducir la distancia entre el sí y el sí, es decir, a imposibilitar el surgimiento de la distancia mínima de la inmanencia. La contracción del ser evidenciada en el principio de identidad que habita el en-sí obstaculiza cualquier forma de distancia, incluso la que toma la forma de un “sí”: “[...] el principio de identidad, principio de los juicios analíticos, es también un principio regional sintético del ser. Designa la opacidad del ser-en-sí.” (Sartre, 2013, 37).

Se entiende entonces el movimiento ontológico del surgimiento del para-sí y qué tipo de tendencia lo anima. En un principio, el ser en-sí intentó fundarse para anular su carácter contingente. Lo hizo mediante la tentación de la inmanencia, lo que supuso la apertura, en su seno, de una brecha en la cual se introdujo la nada. No obstante, la aparición de la nada sólo pudo llevar al ser, a un ser que se fundamentó en tanto que nada -el para-sí- y no, tal como se esperaba, un en-sí que fundamenta su ser, es decir, un en-sí necesario y no contingente:

“Para nosotros, al contrario, la aparición del para-sí o acaecimiento absoluto remite ciertamente al esfuerzo de un en-sí para fundarse; corresponde a una tentativa del ser para eliminar la contingencia de su ser. Pero esta tentativa termina en la nihilización del en-sí, porque el en-sí no puede fundarse sin introducir el sí o remisión reflexiva y nihilizadora en la identidad absoluta de su ser y, por consiguiente, sin degradarse en *para-sí*. El para-sí corresponde, pues, a una desestructuración descompresora del en-sí y el en-sí se anihila y se absorbe en su tentativa de fundarse.” (Sartre, 2013, 142)

El surgimiento del para-sí proviene entonces, en Sartre, de un fracaso²⁴ del en-sí que al querer fundarse abrió el espacio para la nada y no para la necesidad

24 “El en-sí no puede fundar nada; se funda a sí mismo al darse la modificación del para-sí. S fundamento de sí mismo en tanto que *no es ya en-sí*: y encontramos aquí el origen de todo fundamento. Si el ser en-sí no puede ser ni su propio fundamento ni el de los demás seres, el fundamento en general viene al mundo por medio del para-sí.” (Sartre, 2013, 104). Tal vez

de su ser²⁵. Por este motivo, el para-sí está marcado por la ley de su surgimiento, que es la ley de la fundamentación; de ahí que todo para-sí tenga como deseo primero el deseo de ser, es decir, tal como el en-sí, el deseo de encontrar en un ser la razón de su ser, así como su carácter necesario.

2. EL HORIZONTE DEL EN-SI-PARA-SI

El acaecimiento absoluto determina entonces el para-sí al nivel ontológico ya que en el acaecimiento absoluto se ha encontrado “[...] una nihilización con que el ser del para-sí se afecta en su ser” (Sartre, 2013, 144), gracias a la cual el para-sí se determina en tanto que falta, como defecto de ser²⁶. Existen sin embargo diferentes maneras de padecer de un defecto de ser. Por un lado, uno puede no-ser entendiendo esta relación de manera externa, tal como cuando se dice que un cóctel de albaricoque no es una cerveza (Bakewell, 2016). La externalidad de este tipo de relación es evidente dado que no modifica ninguno de los dos entes en relación, y, además, este tipo de negación solo puede surgir a raíz de un tercer ente testigo de la negación, de un testigo externo a los dos entes que se comparan. Es para un cliente del bar o para un mesero que las dos bebidas son diferentes. Por otro lado, es posible pensar, y en el caso del para-sí es necesario pensar, una negación en tanto que relación interna cuyo paradigma es precisamente la “falta”: “De todas las negaciones internas, la que penetra más profundamente en el ser, la que constituye *en su ser* al ser *del cual* niega con el ser *al cual* niega, es la *falta de*.” (Sartre, 2013, 145). El no-ser de la falta no se puede asemejar al no-ser de la diferencia entre dos entes. Pero la falta no puede habitar el en-sí ya que éste es precisamente la plenitud de ser. De hecho, para poder ver que algo o alguien hace falta, es necesario proceder a la comparación de alguna esperanza de totalidad con lo que realmente se da en la percepción (Vinolo, 2022b). Por ejemplo, para ser capaz de ver que la luna no está llena o que Pedro no está en el café, hay que saber que la luna debería aparecer en tanto que círculo completo o que Pedro debería estar en el café. Alguien que no conociera a Pedro o que no esperaría verlo en el café no podría percibir su ausencia, no sería capaz de ver que Pedro falta en el café (Sartre, 2013, 49), ya que lo que se percibe siempre es una totalidad a la cual nada falta, una plenitud cuyo carácter faltante no puede manifestarse sino para una consciencia humana

encontremos aquí, por razones fundamentales y ontológicas, la explicación de la idea sartreana según la cual toda vida es un fracaso.

25 “Desde el punto de vista de esta totalidad, el surgimiento del Para-sí no es sólo el acaecimiento absoluto para el Para-sí, sino también es algo que ocurre al En-sí, la única aventura posible del En-sí: todo ocurre, en efecto, como si el Para-sí, por su propia nihilización, se constituyera en “consciencia de...”, es decir, por su propia trascendencia escapara a la ley del En-sí, en que la afirmación está empastada por lo afirmado.” (Sartre, 2013, 144).

26 “El para-sí no puede sostener la nihilización sin determinarse a sí mismo como un *defecto de ser*.” (Sartre, 2013, 144).

que proyecta sobre esta totalidad una esperanza²⁷. La percepción de cualquier tipo de negatidad supone una intencionalidad. Es cuando se espera ver a Pedro que se puede notar su falta. De esta manera, la relación interna de falta surge en el mundo con el para-sí, porque éste existe en tanto que falta: “[...] solo un ser falto puede trascender el ser hacia lo fallido.” (Sartre, 2013, 146).

Es en el deseo que mejor se evidencia la modalidad de ser del para-sí en tanto que falta. Efectivamente, el deseo, para Sartre, implica la falta, a tal punto que el *conatus* espinosiano, en tanto que es una pura positividad puede explicar el movimiento, pero no el deseo. De la misma manera, ningún estado mental, en tanto que es lo que es, puede explicar la falta que necesita la tensión del deseo hacia un objeto que le aparece en tanto que deseable, es decir como faltante. Retomando una concepción muy tradicional del deseo, Sartre afirma entonces que el deseo está determinado por algún tipo de falta del objeto que se manifiesta en el objeto en tanto que “llamado”²⁸, y que la falta de tal o cual objeto proviene en última instancia de la búsqueda de ser en la cual está involucrado el para-sí desde el acaecimiento absoluto²⁹. Este punto explica la verdad del deseo, y el hecho que detrás del deseo de tal o cual objeto específico, todo deseo sea en última instancia un deseo ontológico de ser, el deseo de un para-sí en búsqueda de ser: “El deseo es falta de ser; está infestado en su ser más íntimo por el ser del cual es deseo.” (Sartre, 2013, 147). Pero el deseo de ser que surge del acaecimiento absoluto también marca el carácter contradictorio de todo deseo. El para-sí, en búsqueda de ser, no tiene otra opción, para alcanzar el ser, que el acercarse del ser que dispone del ser, es decir del en-sí. En este sentido, todo deseo orienta el para-sí en dirección del en-sí: “Lo que falta al para-sí es el sí, o el sí-mismo como en-sí.” (Sartre, 2013, 148). Sin embargo, este deseo de en-sí es paradójico ya que el para-sí desea el ser del en-sí en tanto que para-sí, es decir, desea el ser del en-sí sin dejar de ser el ser que no es: precisamente, un para-sí. De ahí que el deseo real del para-sí tenga la forma paradójica de un en-sí-para-sí: “[...] la ontología nos enseña: [...] 2°, que la consciencia es *de hecho* proyecto de fundarse a sí misma, es decir, proyecto de alcanzar la dignidad del en-sí-para-sí o en-sí-*causa-de-sí*.” (Sartre, 2013, 883). Por este motivo, todo deseo es el deseo de ser Dios ya que Dios es la figura

27 “[...] lo que se da a la intuición es un en-sí, que, en sí mismo, no es ni completo ni incompleto, sino que es simplemente lo que es, sin relación con otros seres. Para que este en-sí sea captado como cuarto de luna, es menester que una realidad humana trascienda lo dado hacia el proyecto de la totalidad realizada [...]”, (Sartre, 2013, 145).

28 “El *conatus* como productor de estados no podría identificarse con el deseo como *solicitud* <appel> de estado.” (Sartre, 2013, 146).

29 “Por eso el posible es proyectado en general como aquello que falta al para-sí para convertirse en en-sí-para-sí; y el valor fundamental que preside a este proyecto es, precisamente, el en-sí-para-sí, es decir, el ideal de una consciencia que sea fundamento de su propio ser-en-sí por la pura consciencia que de sí misma toma. A este ideal puede llamarse Dios. Así, puede decirse que lo que mejor hace comprensible el proyecto fundamental de la realidad humana es que el hombre es el ser que proyecta ser Dios.” (Sartre, 2013, 764).

tradicional de un ser que se fundamenta no en su nada (tal como hace el para-sí) sino en tanto ser (Jeanson, 2005)³⁰.

La ontología sartreana, y más precisamente el acaecimiento absoluto explica entonces el deseo profundo de todo ser humano que es un deseo de ser, y que, mediante las diferentes formas que puede tomar en el mundo de cada uno: deseo del cuerpo del otro, deseo de gloria, deseo de poder, etc., no deja de ocultar a un nivel más profundo, un deseo ontológico: “El hombre es fundamentalmente *deseo de ser*, y la existencia de este deseo no tiene que ser establecida por inducción empírica: resulta de una descripción *a priori* del ser que es para sí mismo su propia falta de ser.” (Sartre, 2013, 762-763). Esta determinación originaria, es decir ontológica, del deseo, obliga Sartre a distinguir dos tipos de proyectos humanos. Por un lado, existe un proyecto originario que comparten todos los seres humanos ya que proviene de la misma estructura del para-sí -el deseo de ser-; por otro lado, este proyecto originario se puede encarnar dentro de proyectos individuales de segundo nivel: amar a tal hombre o a tal mujer en vez de otros, desear tal posición de poder y no otra, etc. Se encuentra entonces, mediante la coexistencia de dos tipos de proyectos, la fuente de dos capas de significaciones distintas, la una propiamente subjetiva, individual y singular; la otra, objetiva y común porque ontológica. Encontramos así, con el acaecimiento absoluto, la fuente de todas las significaciones en Sartre, de la misma manera que la libido lo es, en última instancia, en Freud, y no es de sorprenderse, por esta razón, que el mismo Sartre establezca una comparación entre su filosofía y la construcción de las significaciones en Freud, tal como si el acaecimiento absoluto ocupara, en la filosofía de Sartre, el mismo papel significativo que ocupa la libido en el psicoanálisis freudiano:

“El proyecto original que se expresa en cada una de nuestras tendencias empíricamente observables es, pues, el *proyecto de ser*; o, si se prefiere, cada tendencia empírica está con el proyecto original de ser en una relación de expresión y de satisfacción simbólicas, tal como, en Freud, lo están las tendencias conscientes con relación a los complejos y a la libido original.” (Sartre, 2013, 763).

De esta manera, todo el habitar el mundo del para-sí está determinado por la tendencia a poseer el ser para fundarse y es esta tendencia que explica las significaciones más profundas de todas las actitudes humanas: “Ser-en-el-mundo es proyectar poseer el mundo, es decir, captar el mundo total como lo que falta al para-sí para convertirse en en-sí-para-sí; [...]” (Sartre, 2013, 805). Esta tendencia ontológica se ve reflejada en cada una de las actitudes humanas, y aparece de manera precisa, en *El ser y la nada*, en todas las relaciones concretas con el prójimo.

30 En otro trabajo, hemos cuestionado esta concepción demasiado metafísica u onto-teológica de Dios tal como aparece en Sartre. Cf. (Vinolo, 2022c).

Por un lado, puesto que es en la mirada del otro que uno adquiere cierto tipo de ser, el amor está pensado, en Sartre (Vinolo, 2018), como un proyecto de reapropiación de la fuente del ser del sujeto. Al amar, uno quiere apoderarse de la fuente que le provee con cierto tipo de ser: “El prójimo guarda un secreto: el secreto de lo que soy. Me hace ser y, por eso mismo, me posee, y esta posesión no es nada más que la consciencia de poseerme. Y yo, en el reconocimiento de mi objetividad, experimento que él tiene esa consciencia.” (Sartre, 2013, 499). Sin embargo, este proyecto es contradictorio ya que el amor no quiere apoderarse del otro en tanto que objeto (ya que al objetivarse dejaría de ser la fuente de nuestro ser), sino en tanto que libertad. El amor quisiera apropiarse de una libertad, sin que ésta deje de ser libre, lo que es imposible³¹.

Lo mismo sucede, en sentido contrario, en el caso del masoquismo (Vinolo, 2022d). Aquí, ya no se trata de apropiarse de la fuente de nuestro ser sino más bien de justificar nuestra existencia sometiéndonos a la fuente de ser del otro. Al convertirnos en objeto de sus deseos anulamos la contingencia de nuestro para-sí para perdernos en la estabilidad ontológica de todo objeto, de todo en-sí. Al objetivarnos, el otro nos provee con un tipo de ser objetual: “[...] en vez de proyectar absorber al otro conservándole su alteridad, proyectaré hacerme absorber por el otro y perderme en su subjetividad para desembarazarme de la mía.” (Sartre, 2013, 516). Así, aunque el masoquismo parezca un proyecto exactamente contrario al del amor, dado que el amor supone el encuentro de dos sujetos cuando el masoquismo implica el encuentro entre un sujeto y un objeto, al nivel ontológico, el masoquismo obedece a la misma ley de búsqueda de ser, de huida de la contingencia subjetiva de todo para-sí. El acaecimiento absoluto explica entonces detrás de las significaciones contrarias del amor y del masoquismo la identidad ontológica de sus tendencias. Pero esta similitud no se limita al amor y al masoquismo. De igual manera, según diferentes caminos, el sadismo, el deseo³², la mala fe³³ o la indiferencia evidencian la voluntad de un sujeto de poder fijar su ser y anular la contingencia del acaecimiento absoluto. Incluso el odio no deja de obedecer a esta lógica fundacional ontológica: “Lo que he sido para el otro queda fijado por la muerte del otro [...]” (Sartre, 2013, 562).

Por todas partes entonces las actitudes humanas, por muy diferentes que sean, se explican en última instancia por la determinación ontológica del para-

31 «Le désir sexuel sera cette tentative ultime de posséder quelqu'un corporellement sans laisser échapper sa liberté.» (Lilar, 1984, 114).

32 “El deseo, según hemos visto, es falta de ser. En cuanto tal, está directamente *llevado sobre* el ser del cual es falta. Este ser, como hemos visto, es el en-sí-para-sí, la consciencia hecha sustancia, la sustancia hecha causa de sí, el Hombre-Dios.” (Sartre, 2013, 776).

33 “Lo que ocurre es que, en última instancia, el objetivo de la sinceridad y el de la mala fe no son tan diferentes. [...] Hacer que me confiese lo que soy para coincidir finalmente con mi ser; en una palabra, hacerme ser en el modo del en-sí lo que soy en el modo del “no ser lo que soy”.” (Sartre, 2013, 118).

sí tal como en Freud se explican por sus determinaciones libidinales. El acaecimiento absoluto aparece como el motor de todas las significaciones primarias sobre las cuales cada individuo va a proyectar significaciones secundarias, lo que marca la diferencia entre las significaciones fenomenológicas de la situación y las significaciones ontológicas de las cualidades. Así, mediante el acaecimiento absoluto, la fenomenología de Sartre abre un camino hacia el ser y hacia la ontología fundamental del sujeto.

3. CUALIDAD Y FENÓMENO DE SER

Con el fin de entender el camino hacia el fenómeno de ser, es menester distinguir, en Sartre, el mundo y “[...] lo que Heidegger llama “los existentes brutos”.” (Sartre, 2013, 655). Por un lado, hay un existente bruto que parece imponer su “hay” al sujeto. Para retomar un ejemplo de Sartre, si al estar paseándonos por una montaña, cae un peñasco sobre el camino, éste obstaculiza el paseo e impone su presencia. Nuestra libertad no puede hacer que no esté ahí. Sin embargo, la construcción del aparecer del peñasco, más allá de su ser-ahí, pasa por un proceso de significación que surge del sujeto. Por esta razón, a pesar del incuestionable ser-ahí del peñasco, su manifestación se da de manera valorada por el proyecto individual de un sujeto. De ahí que el peñasco pueda manifestarse de manera diferente para dos sujetos, según dos significaciones contrarias: “Tal peñasco, que manifiesta una resistencia profunda si quiero desplazarlo, será, al contrario, una ayuda preciosa si quiero escalarle, para contemplar el paisaje.” (Sartre, 2013, 655). A diferencia del existente bruto, el mundo existe entonces en correlación con la consciencia, mediante significaciones subjetivas: “[...] la elección intencional del fin revela el mundo. Y el mundo se revela tal o cual (en tal o cual orden) según el fin elegido.” (Sartre, 2013, 649).

Ahora bien, este proceso de significación subjetiva debería obstaculizar todo acceso al fenómeno de ser ya que, si la misma fenomenalización es una significación, no hay fenomenalización posible del existente bruto en tanto que existente bruto dado que para que se pueda manifestar se debe fenomenalizar a través de significaciones subjetivas. De hecho, es lo que afirma Sartre en un primer momento: “[...], el *datum* no aparece jamás como existente bruto y en sí al para-sí; se descubre siempre como *motivo*, puesto que no se revela sino a la luz de un fin que lo ilumina.” (Sartre, 2013, 662).

El concepto de “situación” debería evidenciar la imposibilidad de la manifestación del ser puesto que todo *datum* se ve inmediatamente iluminado y significado por una consciencia, lo que implica que toda significación mediante la cual surge algo como un mundo debería ser subjetiva y singular: “Llamaremos *situación* a la contingencia de la libertad en el *plenum* de ser del mundo en tanto que este *datum*, que no está ahí sino *para no constreñir* a la libertad, no se revela a ella sino como *ya iluminado* por el fin elegido.” (Sartre, 2013, 662). Tal como

señala Seel (1995), existe en Sartre una dialéctica según la cual, por un lado, la consciencia, en tanto que consciencia “de”, existe necesariamente frente a un ser que no fundamenta³⁴; por otro lado, este ser solo puede fenomenalizarse para y por una consciencia: “[...] no hay libertad sino en *situación* y no hay situación sino por la libertad.” (Sartre, 2013, 664).

No obstante, más allá de las significaciones subjetivas que constituyen a un mundo, existe en Sartre cualidades que son propiamente propiedades objetivas del en-sí: “La cualidad no es sino el ser del *esto* cuando se le considera fuera de toda relación externa con el mundo o con otros *esto*.” (Sartre, 2013, 267). Co-existen así dos tipos de significaciones: las significaciones subjetivas que fenomenalizan el existente bruto en tanto que mundo, y las cualidades que reflejan propiedades del en-sí.

La problemática de las cualidades se encuentra en dos momentos diferentes de *El ser y la nada*. Por un lado, en la segunda parte del texto, en un apartado titulado “*Cualidad, cantidad, potencialidad, utensilidad*” (Sartre, 2013, 267-291). Pero es sobre todo en la cuarta parte, en un texto titulado “*De la cualidad como reveladora del ser*” (Sartre, 2013, 808-828) que encontramos las tesis más importantes acerca de la cualidad en tanto que significaciones objetivas del ser.

Las cualidades según las cuales se manifiesta el en-sí tienen un carácter más objetivo que las significaciones mundanas o, como mínimo, aparecen en tanto que características pre-mundanas³⁵: “La cualidad es la indicación de lo que nosotros no somos y del modo de ser que nos es denegado.” (Sartre, 2013, 269). El peñasco sobre el camino podía aparecer en tanto que obstáculo u oportunidad según el proyecto del sujeto; al contrario: “[...] lo amarillo del limón no es un modo subjetivo de aprehensión del limón: es el limón.” (Sartre, 2013, 267-268). A diferencia de las significaciones mundanas que fenomenalizan un existente bruto, el ente existe plenamente y totalmente en cada una de sus cualidades: “[...] el limón está íntegramente extendido a través de sus cualidades, y cada una de éstas esté extendida a través de todas las demás. La acidez del limón es amarilla, lo amarillo del limón es ácido; [...] y esta interpenetración total es lo que se llama el esto.” (Sartre, 2013, 267). Sin embargo, es necesario precisar esta tesis dado que Sartre no afirma que el ser tiene cualidades, sino que a través de éstas se anuncia un ser que no obtiene su ser de la consciencia: “[...] el Para-sí se hace anunciar por la cualidad lo que él no es.” (Sartre, 2013, 267-268). Así, las cualidades siguen siendo significaciones, y en este sentido

34 “Así, la libertad es un menor-ser que supone al ser para sustentarse a él.” (Sartre, 2013, 660).

35 “[...], toda cualidad del ser es todo el ser; es la presencia de su absoluta contingencia, es su irreductibilidad de indiferencia; la captación de la cualidad no agrega nada al ser, sino el hecho de *que haya ser como esto*.” (Sartre 2013, 268).

siguen siendo relaciones con el en-sí, pero son relaciones diferentes que las relaciones de significación con las cuales se fenomenaliza el mundo.

A pesar que las cualidades no sean cualidades *del ser*, es a través de éstas que se puede alcanzar su fenomenalización paradójica en el fenómeno de ser. El mundo evidencia la relación de significación entre el en-sí y el para-sí cuando la cualidad es el “[...] símbolo *objetivo* del ser y la relación de la realidad humana con él.” (Sartre, 2013, 812). Se entiende entonces la lógica paradójica de la cualidad tal como aparece en esta cita. Por un lado, es un símbolo del ser; por otro lado, es un símbolo *objetivo* de éste, lo que explica que la cualidad sea una relación (simbólica), pero que sea una relación objetiva. Es precisamente sobre este punto que se evidencia el papel fundamental del acaecimiento absoluto. Para que este símbolo pueda ser objetivo, es necesario que el proceso de simbolización surja, no de significaciones individuales y singulares sino de un proceso ontológico compartido por todos los para-sí. Regresamos mediante este proceso de simbolización objetivo al debate con el psicoanálisis freudiano. Para entender la objetividad de las simbolizaciones de las cualidades, uno no debe recurrir a las significaciones individuales del psicoanálisis freudiano ya que, al ser singulares, no nos llevarían a entender su carácter objetivo, sino directamente a la objetividad de la ontología: “Lo que la ontología puede enseñar al psicoanálisis, en efecto, es ante todo el origen *verdadero* de las significaciones de las cosas y su relación *verdadera* con la realidad-humana.” (Sartre, 2013, 812). Uno podría pensar que las simbolizaciones objetivas se ven, de hecho, en su carácter universal, en su anterioridad frente a cualquier proyecto individual: “[...] los niños más pequeños dan muestras ya de repulsión en presencia de lo viscoso, como si esto se hallara ya contaminado por lo psíquico; y nos enseña que los niños *comprenden* desde que saben hablar, el valor de las palabras “blando”, “bajo”, etc., aplicadas a la descripción de sentimientos.” (Sartre, 2013, 815). No obstante, más allá del carácter factual de estas simbolizaciones, es el acaecimiento absoluto que permite entender su carácter objetivo.

Sartre propone tres ejemplos que evidencian las cualidades en tanto que simbolizaciones objetivas del ser: lo sólido, lo líquido y lo viscoso. Lo sólido, por ejemplo, está vinculado de manera objetiva con el carácter apropiable del en-sí. Lo sólido es lo que el sujeto puede dominar, tomar, desplazar y eventualmente romper: “Si el objeto que tengo en la mano es sólido, puedo soltarlo cuando me plazca; su inercia simboliza para mí mi poder cabal; yo lo fundo, pero él no me funde: [...] es el Para-sí que absorbe al En-sí.” (Sartre, 2013, 819-820). La revelación sólida del ser hace entonces hincapié en el para-sí, y, sobre todo, en su tendencia a apropiarse del ser que le hace falta. En lo sólido se evidencia el deseo originario en tanto que deseo de ser y el horizonte del “en-sí-para-sí”: “En otros términos, la posesión afirma la primacía del Para-sí en el ser sintético “En-sí-Para-sí”.” (Sartre, 2013, 820). La significación sólida se entiende entonces a raíz del acaecimiento absoluto.

Frente a la revelación del dominio del para-sí sobre el ser por lo sólido, lo líquido revela una lógica contraria. Lo líquido fluye, escapa de las manos, no se puede dominar ni manejar fácilmente por lo que revela ahora el carácter inapropiable del ser: “[...] me hundo en la nieve hasta las rodillas; si la cojo en manos, se me licua entre los dedos, se derrama y nada queda: el en-sí se transforma en nada. Mi sueño de apropiarme de la nieve se desvanece al mismo tiempo.” (Sartre, 2013, 785). Pero este inapropiable también evidencia una de las modalidades de la relación del para-sí al en-sí, y el poder del primero sobre el segundo de manera indirecta. En todos los ejemplos que Sartre da de deportes de deslizamiento, lo líquido se transforma en casi sólido gracias a la actividad de un sujeto. Debajo de los esquís, la nieve o el agua se hacen suficientemente sólidas para que el sujeto no se hunda y pueda deslizarse: “El sentido del esquí no es sólo permitirme desplazamientos rápidos y la adquisición de una habilidad técnica, ni es sólo permitirme *jugar* aumentando a mi sabor la velocidad o las dificultades de la carrera: es también permitirme *poseer* este campo de nieve. Ahora, *hago algo* con él. Esto significa que, por mi propia actividad de esquiador, modifico su materia y su sentido.” (Sartre, 2013, 785). Así, la velocidad del esquiador, es decir, la actividad humana modifica el existente bruto y lo hace mundo a medida del sujeto. Cada uno a su manera, lo sólido y lo líquido, aunque sea mediante dos caminos diferentes, manifiesta la voluntad de posesión del en-sí por el para-sí y la tentación de hacerlo a través de un proceso de significación mundano. Estas dos cualidades no se pueden entender a raíz de un proyecto individual que fenomenaliza el en-sí sino únicamente gracias al surgimiento del para-sí en tanto que falta de ser, en tanto que búsqueda de ser (Stal, 2006, 109-116).

Una última cualidad que señala Sartre ocupa un papel fundamental en su filosofía: la viscosidad. A diferencia de lo líquido y lo sólido, lo viscoso evidencia la impotencia del para-sí frente al en-sí. Lo viscoso marca el impacto y el poder del en-sí sobre el para-sí; por esto motivo es la cualidad que más manifiesta una característica del en-sí, que más abre un acceso hacia el ser. Ya no se trata de saber cómo el para-sí se apropia del en-sí, sino al contrario, cómo, por mucho que el para-sí intente apoderarse del ser del en-sí para convertirse en en-sí-para-sí, el para-sí se pierde en la modalidad de ser del en-sí: “[...] su modo de ser no es la inercia tranquilizadora de lo sólido, ni un dinamismo como el del agua, que se agota en su huida; es una actividad blanda, babosa y femenina de aspiración [...]: me atrae a él como podría atraerme el fondo de un abismo.” (Sartre, 2013, 820). Por este motivo, la figura del viscoso, puesto que impone su modalidad de ser al para-sí, aparece según la modalidad de lo asqueroso y de lo peligroso: “Vemos aquí el símbolo que bruscamente se descubre: hay posesiones venenosas; hay posibilidad de que el En-sí absorba al Para-sí; es decir, de que un ser se constituya a la inversa del “En-sí-Para-sí”, de modo que el En-sí atraiga al Para-sí a su contingencia, a su exterioridad de indiferencia, a su existencia sin fundamento.” (Sartre, 2013, 820). Lo viscoso marca el peligro, para

el para-sí, de la tentación del en-si-para-sí, pero al marcar su peligro, evidencia también el carácter casi inevitable de esta tentación del regreso al en-sí, tal como evidencia Antoine Roquetin en *La náusea*:

“Los objetos no deberían tocar, puesto que no viven. Uno los usa, los pone en su sitio, vive entre ellos; son útiles, nada más. Y a mí me tocan; es insoportable. Tengo miedo de entrar en contacto con ellos como si fueran animales vivos. Ahora veo; recuerdo mejor lo que sentí el otro día, a la orilla del mar, cuando tenía el guijarro. Era una especie de repugnancia dulzona. ¡Qué desagradable era! Y procedía del guijarro, estoy seguro; pasaba del guijarro a mis manos. Sí, es eso; una especie de náusea de las manos.” (Sartre, 2008, 27-28)

Bien se ve aquí con Roquetin la importancia del acaecimiento absoluto en la determinación de las cualidades objetivas del en-sí y de sus simbolizaciones objetivas. Efectivamente, el carácter peligroso de lo viscoso no se asemeja a la significación “peligrosa” de los fenómenos del mundo. Para que algo aparezca como peligroso en el mundo es necesario que un sujeto proyecte sobre el existente bruto el valor de la vida para que el fenómeno aparezca en tanto que peligroso. Retomando un ejemplo del *Bosquejo de una teoría de las emociones*, el surgimiento de un oso en un bosque es amenazante únicamente para alguien que valora su vida y que percibe el mundo a la luz de esta valoración. Alguien a quien no le importara morir, no percibiría el oso en tanto que amenazante ni en tanto que peligros. Así, el oso no se fenomenaliza de por sí, de manera evidente y objetiva, como peligroso. En cambio, el carácter peligroso de lo viscoso no depende de un proyecto individual puesto que surge del desbalance entre la modalidad de ser del en-sí y la modalidad de ser del para-sí. Por este motivo, lo viscoso marca el fracaso inevitable del proyecto ontológico del para-sí, más allá de los pequeños fracasos que uno puede conocer al nivel de los proyectos de segundo nivel. El mismo proyecto originario de fundación de su ser del para-sí no puede sino fracasar. El en-sí-para-sí que se explica en tanto que tendencia del para-sí desde el acaecimiento absoluto es inalcanzable ya que las dos modalidades de ser del en-sí y del para-sí son irreconciliables y que al abandonarse al en-sí, el para-sí se perdería en tanto que para-sí³⁶.

36 “Cada realidad humana es a la vez proyecto directo de metamorfosear su propio Para-sí en En-si-Para-sí, y proyecto de apropiación del mundo como totalidad del ser-en-sí, bajo las especies de una cualidad fundamental. Toda realidad es una pasión, por cuanto proyecta perderse para fundar el ser y para constituir al mismo tiempo el En-sí que escape a la contingencia siendo fundamento de sí mismo, el *Ens causa sui* que las religiones llaman Dios. Así, la pasión del hombre es inversa a la de Cristo, pues el hombre se pierde en tanto que hombre para que Dios nazca. Pero la idea de Dios es contradictoria, y nos perdemos en vano: el hombre es una pasión inútil.” (Sartre, 2013, 828).

CONCLUSIÓN

La primera filosofía de Sartre permite entender, en confrontación con el psicoanálisis freudiano³⁷, el núcleo del proceso fenomenológico de significación. Tal como la libido determina el carácter sexual (y no simplemente genital) de las significaciones fundamentales en Freud, el carácter ontológico del acaecimiento absoluto explica la objetividad de ciertas significaciones en Sartre. El acaecimiento absoluto, al determinar el para-sí en tanto que deseo de ser³⁸ posibilita la coexistencia de dos niveles de significaciones diferentes, así como de dos tipos de proyectos. Por un lado, encontramos significaciones individuales que surgen de proyectos singulares que constituyen el mundo del sujeto. De hecho, estas significaciones individuales posibilitan la existencia de varios mundos, lo que se refleja en la complejidad del concepto de situación en tanto que mezcla del existente bruto y de libertad: “[...] la situación, producto común de la contingencia del en-sí y de la libertad, es un fenómeno ambiguo en el cual es imposible al para-sí discernir el aporte de la libertad y del existente bruto.” (Sartre, 2013, 662-663). Por otro lado, existen significaciones objetivas que revelan relaciones ontológicas entre el en-sí y el para-sí: las cualidades. Por esta razón, cuando las significaciones individuales no dan acceso sino a la fenomenalización del existente bruto, las cualidades manifiestan el fenómeno de ser: “Cada cualidad del ser es todo el ser; [...]” (Sartre, 2013, 812). A diferencia del psicoanálisis freudiano y de su orientación sexual, el psicoanálisis existencial que propone Sartre es ontológico y, por este motivo está vinculado con simbolizaciones objetivas; de ahí que Sartre hable de un verdadero “psicoanálisis de las cosas” (2013, 808) cuyas significaciones preceden las significaciones secundarias entre las cuales pueden encontrarse significaciones sexuales. Es este método que Sartre aplicará a Baudelaire en 1947 (Sartre, 1947), a Genet en 1952 (Sartre, 1952), a Mallarmé durante muchos años (Sartre, 1986) y a Flaubert antes que la ceguera, así como acontecimientos políticos como mayo del 68 o el encuentro con Benny Lévy (Repaire, 2013) le impidan terminar la redacción de *El idiota de la familia* (Sartre, 1971).

Al determinar las significaciones, así como las actitudes humanas, el acaecimiento absoluto es el centro de toda la filosofía de Sartre (Simont, 2015, 161-188) en lo que permite superar las significaciones subjetivas y darles un sentido más profundo y originario: “[...] Freud asegura que para el niño todos los agujeros son simbólicamente anos, y lo atraen en función de esa similitud; en cambio yo me pregunto más bien si el ano no es para el niño objeto de concupiscencia porque es un agujero.” (Sartre, 1983, 156). En todos los casos, cualquier

37 En un libro inigualado, Josette Pacaly (1980) evidenció los temas psicoanalíticos en los textos autobiográficos de Sartre.

38 “Pero como el deseo, según hemos establecido, es idéntico a la falta de ser, la libertad sólo podría surgir como ser que se hace deseo de ser, es decir, como proyecto-para-sí de ser *en-sí-para-sí*.” (Sartre, 2013, 766).

significación remite en última instancia a una significación ontológica. Cada vez que un niño pone sus dedos en una cerradura, que rellena un hueco en la arena de una playa, que come³⁹, o que un adulto penetra a otro⁴⁰, las significaciones sexuales son secundarias, y el secreto de estas actitudes siempre yace en la ontología: “[...] llenar = triunfo de la plenitud sobre el vacío, de la existencia sobre la Nada.” (Sartre, 1983, 158). Así, por mucho que la fenomenología de Sartre sea una filosofía de la consciencia que remite la construcción del mundo y las significaciones mundanas a ésta, también es una ontología basada en un “acontecimiento puro” (Sartre, 1983, 185) y contingente que determina el sentido del ser y posibilita el fenómeno de ser.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAKEWELL, S. (2016). *En el café de los existencialistas*. Barcelona: Ariel.
- CABESTAN, P. (2004). *L'être et la conscience, Recherches sur la psychologie et l'ontophénoménologie sartriennes*. Bruxelles : Ousia.
- CANNON, B. (1991). *Sartre and psychoanalysis: an Existentialist Challenge to Clinical Metatheory*. Lawrence: The University Press of Kansas.
- FREUD, S. (1991a). *La interpretación de los sueños, Primera parte, Obras completas, IV*. Buenos Aires: Amorrortu.
- FREUD, S. (1991b). “Conferencias de introducción al psicoanálisis”, en *Obras completas, XV*. Buenos Aires: Amorrortu.
- FREUD, S. (1992). “Más allá del principio de placer”, en *Obras completas, XVIII*. Buenos Aires: Amorrortu.
- JEANSON, F. (2005). *Sartre devant Dieu*. Nantes : Editions Cécile Default.
- LILAR, S. (1984). *À propos de Sartre et de l'amour*. Paris : Gallimard.
- MOATI, R. (2019). *Sartre et le mystère en pleine lumière*. Paris : Cerf.
- MOUILLIE, J-M. (2000). *Sartre, conscience, ego et psychè*. Paris : PUF.
- PACALY, J. (1980). *Sartre au miroir*. Paris : Klincksieck.
- RENAUT, A. (1993). *Sartre, le dernier philosophe*. Paris : Grasset.
- REPAIRE, S. (2013). *Sartre et Benny Lévy. Une amitié intellectuelle, du maoïsme triomphant au crépuscule de la révolution*. Paris : L'Harmattan.
- SARTRE, J-P. (1947). *Baudelaire*. Paris : Gallimard.
- SARTRE, J-P. (1952). *Saint Genet, comédien et martyr*. Paris : Gallimard.
- SARTRE, J-P. (1971). *L'idiote de la famille, tomes I, II & III*. Paris : Gallimard.

39 “[...] la comida es el “cemento” que obturará la boca; comer es, entre otras cosas, taparse. Sólo a partir de aquí podemos pasar a la sexualidad [...]” (Sartre, 2013, 826).

40 “[...] la obscenidad de las partes sexuales femeninas es la de toda *apertura*: es un llamado de ser, como lo son, por otra parte, todos los agujeros; en sí, la mujer llama a una carne extraña que debe transformarla en plenitud de ser por penetración y dilución. E, inversamente, la mujer siente su condición como un llamado, precisamente porque está “agujerada”.” (Sartre, 2013, 826).

- SARTRE, J-P. (1983). *Diarios de guerra*. Buenos Aires: Losada.
- SARTRE, J-P. (1986). *Mallarmé. La lucidité et sa face d'ombre*. Paris : Gallimard.
- SARTRE, J-P. (1987). “Carta a Simone de Beauvoir del 24 de enero 1940”, en Sartre, J-P., *Cartas al castor y a algunos otros, II, 1940-1963*. Buenos Aires: Editorial sudamericana, pp. 36-37.
- SARTRE, J-P. (2008). *La náusea*. Buenos Aires: Losada.
- SARTRE, J-P. (2013) *El ser y la nada, Ensayo de ontología y fenomenología*. Buenos Aires: Losada.
- SARTRE, J-P. (2015). *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Madrid: Alianza editorial.
- SEEL, G. (1995). *La dialectique de Sartre*. Paris : L'Age d'Homme.
- SIMONT, J. (2015). *Jean-Paul Sartre, un demi-siècle de liberté*. Bruxelles : De Boeck.
- STAL, I. (2006). *La philosophie de Sartre, Essai d'analyse critique*. Paris : PUF.
- VINOLO, S. (2018). “El sujeto amoroso en Sartre: un puente entre la metafísica y la postmetafísica”. Cuadernos Salmantinos de filosofía, Vol. 45, pp. 323-341.
- VINOLO, S. (2021). “El neorrealismo absoluto en El ser y la nada de Jean-Paul Sartre”. Eidos, 36, pp. 194-223.
- VINOLO, S. (2022a). *La psychanalyse existentielle: 1927-1943, Sartre (tout) contre Freud*. Paris : L'Harmattan.
- VINOLO, S. (2022b). “Nada que ver. Imagen, sueño y negatidades en la primera filosofía de Sartre”. Convivium, 34, pp. 63-90.
- VINOLO, S. (2022c). “For the love of God. Jean-Paul Sartre and Jean-Luc Marion”. Journal for continental philosophy of religion, 4, pp. 25-40.
- VINOLO, S. (2022d). “Masoquismo y sadismo en Girard y Sartre”. Xiphias Gladius, 5, pp. 47-56.