

EL NEORREALISMO ABSOLUTO EN *EL SER Y LA NADA* DE JEAN-PAUL SARTRE

Absolute Neorealism in Jean-Paul Sartre's *Being and Nothingness*

Stéphane Vinolo

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-3371-0805

Pontificia Universidad Católica del Ecuador (Quito, Ecuador)

svinolo@puce.edu.ec

RESUMEN

Tal como el siglo XX fue aquel de la fenomenología, el siglo XXI se caracteriza por el auge de los realismos. Se podría pensar que este cambio marca un giro radical en la filosofía. No obstante, es de recordar que en 1943 Jean-Paul Sartre quiso construir, desde la fenomenología, un neorrealismo absoluto que pueda conservar cierto realismo dentro de la fenomenología. Mediante una lectura de *El ser y la nada* se propone mostrar que el neorrealismo absoluto impone superar la dicotomía entre idealismo y realismo gracias a la transfenomenicidad de dos seres; y, además, desplazar la tarea descriptiva y constitutiva de la fenomenología hacia un trabajo de revelación.

PALABRAS CLAVE: *Sartre, cualidad, idealismo, ontología, realismo, situación.*

ABSTRACT

If the twentieth century was that of phenomenology, the twenty-first is characterized by the rise of multiple realisms. Although one might think that this is a radical turn in contemporary philosophy, it should be remembered that, in 1943, Jean-Paul Sartre tried to establish an absolute neorealism which wanted to preserve a certain realism within phenomenology. Through a reading of *Being and nothingness*, the author shows that absolute neorealism enables the dichotomy between idealism and realism to be surpassed, thanks to the transphenomenality of two beings and, in addition, imposes a displacement of the descriptive and constitutive task of phenomenology towards a work of revelation.

KEYWORDS: *Sartre, idealism, ontology, quality, realism, situation.*

EL NEORREALISMO ABSOLUTO EN *EL SER Y LA NADA* DE JEAN-PAUL SARTRE

[...] 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, qué ensalada. (Sartre, 1987, p. 41)

INTRODUCCIÓN

Después de haber ocupado el centro de la filosofía francesa al salir de la Segunda Guerra Mundial, el existencialismo de Sartre, después del éxito de las olas estructuralistas y posestructuralistas, no habita las reflexiones filosóficas contemporáneas sino de manera marginal. Hasta sus problemáticas fundamentales, vinculadas con el sujeto o la libertad parecen haber sido superadas.¹ No obstante, el surgimiento de los nuevos realismos (Ramírez, 2016) reaviva el interés de la filosofía de Sartre y permite encontrar en ésta nuevas fuentes de pensamiento. Primero, porque Sartre propone una de las modalidades posibles del realismo; segundo, porque más allá de la metafísica, propone un proyecto ontológico. Encontramos así en *El ser y la nada* dos de las problemáticas contemporáneas fundamentales: el realismo y la (des)articulación de la metafísica con la ontología.

En una carta a Simone de Beauvoir del 24 de enero 1940 (Sartre, 1987, p. 41), Sartre describe el bosquejo de su proyecto filosófico que culminó en la publicación de *El ser y la nada*, bosquejo en el cual dos puntos son de mayor relevancia. Por una parte, en 1940 el proyecto filosófico aparecía en tanto que “metafísico” cuando *El ser y la nada* presenta un proyecto ontológico que desarrolla, además, en su conclusión, una distinción clara entre ambos campos, tanto en lo que se refiere a sus objetivos como a sus alcances y límites. La ontología se limita a “[...] describir las

estructuras de un ser” (Sartre, 2013, p. 832), y más precisamente, las de tres regiones del ser: “Para la ontología, las únicas regiones de ser que pueden elucidarse son la del en-sí, la del para-sí y la región ideal de la «causa de sí»” (Sartre, 2013, p. 838). Así, y este es su vínculo con la fenomenología, la ontología se da como tarea la descripción. Al contrario, la metafísica asume la pregunta del “¿por qué?”: “A propósito de tales existencias metafísicas se plantea, por esencia, la pregunta del *por qué*” (Sartre, 2013, p. 412). Por ejemplo, cuando la ontología describe la estructura del ser para-otro, existe, fuera de su alcance, otra “[...] pregunta, metafísica: «¿Por qué hay otros?»” (Sartre, 2013, p. 412). La metafísica se encarga, en lo que se refiere al ser, de una pregunta mucho más profunda que la de la ontología, aquella del acaecimiento absoluto que es el proceso mediante el cual el para-sí surgió a raíz del en-sí en tanto que nihilización de este último para fundarse en su ser: “Para nosotros, [...], la aparición del para-sí o acaecimiento absoluto remite ciertamente al esfuerzo de un en-sí para fundarse; corresponde a la tentativa del ser para eliminar la contingencia de su ser” (Sartre, 2013, p. 142). Cuando la ontología describe, la metafísica, por su lado, asume la pregunta del “¿por qué?”:

[...] no por eso la metafísica debe renunciar a intentar determinar la naturaleza y el sentido de ese proceso antehistórico, fuente de toda historia, que es la articulación de la aventura individual (o existencia del en-sí) con el acaecimiento absoluto (o surgimiento del para-sí). En particular, al metafísico corresponde la tarea de decidir si el movimiento es o no una primera “tentativa” del en-sí para fundarse, y cuáles son las relaciones entre el movimiento como “enfermedad del ser” y el para-sí como enfermedad más profunda, llevada hasta la nihilización. (Sartre, 2013, p. 834)

Pero más allá de su carácter ontológico, Sartre precisa su posición, y la nombra en tanto que “neorrealismo absoluto” (Sartre, 1987, p. 41). Muchos estudios ya establecieron (Moati, 2019, p. 21, nota 3) el origen italiano del uso sartreano de la palabra “neorrealismo” y mostraron que proviene del campo de la esté-

tica cinematográfica y literaria. No obstante, este neorrealismo absoluto interesa a la filosofía contemporánea, puesto que si los comienzos del siglo XX han sido marcados por la constitución de la fenomenología en su vertiente idealista (Husserl, 1949), el siglo XXI presenta una omnipresencia de los realismos (Thomas-Fogiel, 2015) que detrás de una gran diversidad piensan en contra de la fenomenología, a tal punto que anuncian su fin (Sparrow, 2014). Ahora bien, la lucha contemporánea del realismo en contra de la fenomenología hace evidente el interés del neorrealismo absoluto de Sartre. Dado que el proyecto de *El ser y la nada* es establecer una “ontología fenomenológica” y que la ontología de Sartre es un “neorrealismo absoluto”, deberíamos encontrar en su obra una postura filosófica que nos permita superar la dicotomía entre fenomenología idealista y ontología realista, presentando una fenomenología realista. De ser el caso, la ontología fenomenológica de Sartre, en tanto que es un neorrealismo absoluto, abriría un camino para mantener la fenomenología dentro del campo de los realismos y, por lo tanto, al centro de la filosofía contemporánea.

I. UNA POSIBILIDAD REALISTA EN LA FENOMENOLOGÍA DE SARTRE

Los realismos contemporáneos comparten el deseo de salir del kantismo porque este limitó la filosofía al pensar la relación entre el sujeto y el objeto previamente a cada uno de los polos que relaciona. Esta primacía de la relación es lo que el realismo especulativo denuncia en tanto que “correlación”, que es: “[...] la noción central de la filosofía moderna a partir de Kant” (Meillassoux, 2015, p. 29). Por “correlación”, uno debe entender: “[...] la idea según la cual no tenemos acceso más que a la correlación entre pensamiento y ser, y nunca a alguno de estos términos tomados aisladamente” (Meillassoux, 2015, p. 29). A lo largo del siglo XX, la correlación se desplegó en dos caminos: la relación del objeto con la consciencia en la fenomenología y su relación con el lenguaje en las filosofías analíticas. Por esta razón, cuando la fenomenología habla de una exterioridad sustentada en el *ek-sistir*

de la consciencia, en la intencionalidad de la “consciencia de” (Sartre, 1960), esta exterioridad se ve limitada, ya que uno nunca puede salir de la relación con su propia consciencia. Meillassoux denuncia entonces, en fenomenología, un afuera claustal: “[...], un afuera en el cual tiene sentido sentirse encerrado, [...] porque un afuera semejante es, a decir verdad, por completo relativo, puesto que es —precisamente— relativo, relativo a nosotros mismos” (Meillassoux, 2015, p. 32). Es necesario, sin embargo, distinguir dos tipos de correlaciones. Se llama correlación “débil” la oposición de un fenómeno a una cosa en sí, limitando el conocimiento humano al primero. El correlacionismo fuerte, por su lado, “[...] consiste en considerar que no solo es ilegítimo pretender que podríamos *conocer* el en-sí, sino que es *igualmente* ilegítimo pretender que podríamos, al menos, *pensarlo*” (Meillassoux, 2015, p. 63). Desde el punto de vista del correlacionismo fuerte, ser no es más que fenomenalizarse, es decir, estar en relación.

La lectura sartreana de Husserl, basada esencialmente en las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, denuncia al pensador alemán por haber caído en un idealismo asimilable al correlacionismo fuerte, lo que lleva a Sartre a comparar, aunque marque también entre ambas una diferencia clara, la posición de Husserl con aquella del inmaterialismo de Berkeley:

Esto es, simplemente, una manera de elegir palabras nuevas para revestir el viejo *esse est percipi* de Berkeley. [...], es lo que hace un Husserl cuando, tras haber efectuado la reducción fenomenológica, considera al noema como *irreal* y declara que su *esse* es un *percipi*. (Sartre, 2013, p. 17)

Bien es cierto que ambos autores se distinguen según varios conceptos y que la fenomenología y el inmaterialismo no se pueden fusionar. No obstante, Sartre reprocha a Husserl haber

limitado el ser al aparecer mediante una lectura cuestionable² del párrafo 50 de las *Ideas*:

La realidad en sentido estricto tanto la de la cosa tomada en su singularidad como la del mundo entero, carece esencialmente (en nuestro riguroso sentido) de independencia. No es en sí algo absoluto que se vincule secundariamente a algo distinto, sino que en sentido absoluto no es, literalmente, nada, no tiene, literalmente, una “esencia absoluta”, tiene la esencia de algo que por principio es *solo* intencional, *solo* para la conciencia, algo representable o que aparece por o para una conciencia. (Husserl, 1949, p. 115)

Para entender el realismo de Sartre es necesario presentar sus dos objeciones a este momento idealista de Husserl: la una está vinculada con el ser de quien percibe; la otra, con el ser de lo que se percibe: “No parece que la fórmula de Berkeley pueda satisfacerlos. Y ello por dos razones esenciales, la una referente a la naturaleza del *percipi* y la otra a la del *percipere*” (Sartre, 2013, p. 17). Hay así dos existentes para los cuales Sartre cuestiona el ser-en-relación y afirma la existencia independiente, dos entes transfenoménicos (Sartre, 2013, p. 16) que fundamentan el neorrealismo absoluto.

La transfenomenicidad del para-sí

El primer fundamento del neorrealismo de Sartre es el ser de la conciencia. Reconoce a Husserl el haber establecido la conciencia en tanto que “conciencia de”³, así como el juego de realidad e irrealidad entre la noesis y el noema: “[...] pues si el noema es para él [Husserl] un correlato irreal de la noesis, que tiene por ley ontológica el *percipi*, la noesis, al contrario, le aparece como la *realidad*, [...]” (Sartre, 2013, p. 18). Así, la conciencia

² La lectura idealista que hace Sartre de Husserl es cuestionable, y de hecho fue cuestionada, por ejemplo, por Jean-Marc Mouillie (2000, pp. 11-26).

reflexiva existe de manera independiente a la ley común de la fenomenicidad, ya que la noesis se da “[...] a la reflexión que la *conoce*, como ‘habiendo *estado* ahí antes’”. (Sartre, 2013, p. 18). Cuando todo objeto de la consciencia existe, para Husserl, en tanto que conocido por una consciencia, la consciencia, ella, no obedece a la ley de la correlación. Para Sartre, esta primacía e independencia de la consciencia es tal que “La consciencia no es un modo particular de conocimiento, llamado sentido interno o conocimiento de sí: es la dimensión de ser transfenoménica del sujeto” (Sartre, 2013, p. 18).

Efectivamente, si la consciencia es “consciencia de”, esta debe tener cierta realidad, ya que, caso contrario, su objeto sería el correlato de la consciencia, y, además, la misma consciencia sería el objeto de otra consciencia, al infinito. Si existir es existir “por” y “para” una consciencia, debería existir una consciencia para la cual la consciencia exista en tanto que objeto. Esto implicaría una regresión al infinito de la existencia de las consciencias que Sartre denuncia en tanto que absurdo,⁴ puesto que debería existir, en última instancia, una primera consciencia que exista sin ser objeto de otra. Por lo tanto, si la consciencia es “consciencia de”, no puede existir en correlación, lo que implica la transfenomenicidad de su ser.

No obstante, en ruptura con Husserl, Sartre establece que para poder ser “consciencia de”, la conciencia debe también ser transparente a ella misma: “[...], la condición necesaria y suficiente para que una consciencia cognoscente sea conocimiento de su objeto es que sea consciencia de sí misma como siendo este conocimiento” (Sartre, 2013, p. 19). Hay así una transparencia originaria de la consciencia: “[...]: si mi consciencia no fuera consciencia de ser consciencia de mesa, sería consciencia de esta mesa sin tener consciencia de serlo, o, si se prefiere, una cons-

⁴ “[...]; afirmar la necesidad de una regresión al infinito (*idea ideae ideae...* etc.), lo que es absurdo” (Sartre, 2013, p. 20).

ciencia ignorante de sí mismo, una consciencia inconsciente; lo que es absurdo” (Sartre, 2013, p. 19). Sin embargo, he aquí una aparente contradicción que permite llegar al corazón de la tesis de Sartre. Si la consciencia es un ser transfenoménico, ¿cómo es posible que deba conocerse en tanto que es “consciente de”? Esto implicaría que sea a la vez trascendente e inmanente. Esto es posible porque para Sartre la relación de la consciencia a ella misma no es de conocimiento. El error de Husserl —inevitable, para Sartre, en la lectura idealista que hace de este— es haber hecho de la consciencia un proceso reflexivo, cuando, para Sartre, es ante todo pre-reflexiva, es decir, vivencial. Tener miedo, es tener consciencia de un objeto trascendente en tanto que peligroso, pero no es necesariamente tener consciencia del miedo. Una cosa es vivir su miedo, otra cosa poder acceder de manera reflexiva al hecho que se está viviendo una situación de miedo: “[...] el miedo no es originalmente consciencia *de* tener miedo, como tampoco la percepción de este libro es consciencia *de* percibir el libro” (Sartre, 1971, pp. 61-62). Se debe oponer entonces la “consciencia de sí” en tanto que momento reflexivo en el cual la consciencia toma como objeto una de sus vivencias, de la “consciencia-sí” como consciencia pre-reflexiva que tiene consciencia de un objeto que le es trascendente sin conocer la modalidad de la consciencia que nos relaciona con este⁵:

[...] la consciencia reflexiva pone como su objeto propio la consciencia refleja: en el acto de reflexión, emito juicios sobre la consciencia refleja: me avergüenzo o me enorgullezco de ella, la acepto o la rechazo, etc. Pero mi consciencia inmediata de percibir no me permite ni juzgar, ni querer, ni avergonzarme. Ella no conoce mi percepción; no la pone: [...]. En cambio, esa consciencia espontánea de mi percepción es constitutiva de mi percepción perceptiva. (Sartre, 2013, p. 20)

⁵ Sartre escribe la consciencia pre-reflexiva como “consciencia (de) sí”, para conservar el hecho que toda consciencia es una “consciencia de”, y que, no obstante, no es consciencia que se conoce a ella misma.

Retomando la tesis husserliana según la cual toda consciencia es “consciencia de”, Sartre afirma el carácter transfenoménico de esta, pero esta transfenomenicidad implica una salida del idealismo y de su interpretación de la consciencia en términos de conocimiento para plantear una consciencia pre-reflexiva, constitutiva de todas las actitudes de la realidad humana.⁶ Así, el primer giro realista de Sartre es aquel de la consciencia que existe necesariamente en tanto que relación pre-reflexiva o no-posicional de sí.

La transfenomenicidad del en-sí

La segunda tentación realista en Sartre se encuentra en la existencia de un ser por fuera de la consciencia, plenamente trascendente. Para que la consciencia pueda ser “consciencia de”, la cosa de la cual es consciencia debe existir de manera independiente. En lo que Sartre llama una “prueba ontológica” muestra que la transfenomenicidad de la consciencia supone la transfenomenicidad del ser del fenómeno: “[...] creíamos hallarnos dispensados de conceder transfenomenalidad al ser del fenómeno porque habíamos descubierto la transfenomenalidad del ser de la consciencia. Veremos, al contrario, que esta transfenomenalidad misma exige la del ser del fenómeno” (Sartre, 2013, p. 29). Efectivamente, la definición de la consciencia en tanto que “consciencia de” puede significar o bien que la consciencia fundamenta el ser del objeto del cual es consciencia, o bien que la consciencia es una relación a un ser que le es trascendente.

La primera significación de “consciencia de”, según la cual la consciencia fundamenta el ser del objeto mentado, es, para Sartre, la de Husserl. Pero plantea una paradoja insuperable: en este caso, el no-ser debería poder fundamentar el ser. La percepción

⁶ Muchos reprocharon a Sartre el haber traducido el *Dasein* heideggeriano por la *réalité humaine*. Gracias al carácter transfenoménico de la consciencia, se entiende que la “realidad” humana no es un error de traducción, sino una objeción realista a la ontología de Heidegger.

en Husserl distingue las intenciones vacías de las intenciones llenas. Cuando se percibe un objeto, las intenciones llenas recogen lo dado, partes de los objetos, ya que los objetos se dan mediante presentaciones y apresentaciones: “Se trata, pues, de una especie del hacer compresente, de una especie ‘apresentación’” (Husserl, 1986, p. 172). Nunca se percibe un objeto en su totalidad. Quien ve la fachada de Notre-Dame no ve su parte trasera, y quien ve su parte trasera se condena a no ver su fachada. Nadie puede realmente percibir la totalidad de los visibles de Notre-Dame, y no obstante decimos que la vemos. ¿Cómo es posible esta paradoja? Lo que fundamenta la presencia del objeto es, para Husserl, el hecho de mentar, mediante una intención vacía, un bosquejo de su totalidad. Mientras las intenciones se llenan de los colores, las formas y las figuras de la fachada de Notre-Dame, un segundo acto, una intención vacía, mienta, más allá de las donaciones parciales, el objeto completo de Notre-Dame, lo que explica que, a pesar de percibir bosquejos de la catedral, podamos afirmar que la vemos. Son los actos sin contenido hilético que permiten que se perciba un objeto: “Las intenciones verdaderamente objetivantes son las intenciones vacías, las que apuntan, por sobre la aparición presente y subjetiva, a la totalidad infinita de la serie de apariciones” (Sartre, 2013, p. 30). Se entiende entonces la crítica de Sartre a Husserl. Si la consciencia fundamenta el ser del objeto del cual es consciencia, solo podría hacerlo mediante la intención vacía, es decir, en tanto que ausencia, y no en tanto que presencia, razón por la cual un no-ser (aquel que mentamos en la intuición vacía) debería darle el ser a un objeto, puesto que es esta intuición vacía que permite que aparezcan objetos y no solo partes de estos: “[...] si se quiere a toda costa que el ser del fenómeno dependa de la consciencia, será menester que el objeto se distinga de la consciencia, no por su *presencia*, sino por su *ausencia*; no por su plenitud, sino por su nada” (Sartre, 2013, p. 30). Las intenciones vacías tendrían la posibilidad de trascender hasta el objeto, pero lo harían dentro de cierta ausencia, de cierta nada, lo que implica que el objeto no

sería dado sino, más bien, mentado. Así, el objeto, en tanto que ausente, sería tributario de la consciencia:

Así, el ser del objeto es un puro no-ser. Se define como una falta. Es lo que se hurta, lo que, por principio, jamás será dado, lo que se entrega por perfiles fugaces y sucesivos. Pero, ¿cómo el no-ser puede ser fundamento del ser? (Sartre, 2013, p. 30)

Contra esta idea, y para no caer en la dificultad de una ausencia que fundamenta una presencia, Sartre afirma que las intenciones llenas, por muy incompletas que sean, ya revelan cierta plenitud y una donación del ser trascendente. No es necesario esperar la intención vacía para que la consciencia trascienda, ya lo hace en las mismas intenciones parcialmente llenas de las donaciones hiléticas:

Cierto es que las cosas se dan por perfiles; es decir, sencillamente, por apariciones. Y es cierto que cada aparición remite a otras. Pero cada una de ellas es ya, por sí misma, un *ser trascendente*, no una materia impresional subjetiva; una *plenitud de ser*, no una falta; una *presencia*, no una ausencia. (Sartre, 2013, p. 30)

Cualquier donación hilética, entonces, por más pequeña que sea, fundamenta la posibilidad de la “consciencia de”, al suponer una verdadera exterioridad de esta, y al anular la posibilidad que la conciencia esté en la raíz del ser del objeto. ¿Por qué razón las intenciones hiléticas parciales nos ponen en cierto estado de presencia? Porque surgen de cosas que existen de manera independiente a la consciencia.

El realismo de Sartre se basa entonces en dos seres transfenoménicos. La consciencia pone en relación un ser que es realmente con otro ser que es realmente. De ahí la posición realista de Sartre que desemboca en una última ruptura con Husserl. Por los dos tipos de intenciones (llenas y vacías) se entiende que, para Husserl, tal como lo lee Sartre, la conciencia constituya los fenómenos, ya que nunca se dan en su totalidad. En cambio, puesto que la consciencia, en Sartre, es un movimiento de transcendencia hacia

una cosa concreta cuyo ser precede el de la consciencia, esta no *constituye*, sino que *revela*: “Decir que la consciencia es consciencia de algo, es decir que debe producirse como revelación revelada de un ser que no es ella misma y que se da como ya existente cuando ella lo revela” (Sartre, 2013, pp. 31-32). El neorrealismo absoluto implica, entonces, en este primer momento, una doble existencia no-correlativa.

II. UN MUNDO EN SITUACIÓN

El neorrealismo absoluto no regresa al realismo ingenuo,⁷ ni tampoco al realismo kantiano: “Queda entendido que este ser no es otro que el ser transfenoménico de los fenómenos, y no un ser nouménico⁸ que tras ellos permaneciera oculto. [...] El ser transfenoménico de lo que es para la consciencia es él mismo en sí” (Sartre, 2013, p. 32). Pretende, más bien, superar la misma oposición entre realismo e idealismo. Este tema es, de hecho, tan central, que fundamenta a *El ser y la nada*:

Si el idealismo y el realismo fracasan ambos cuando intentan explicar las relaciones que unen de hecho esas regiones incomunicables de derecho, ¿qué otra solución puede darse a este problema? ¿Y cómo puede el ser del fenómeno ser transfenoménico? Para intentar responder a tales preguntas hemos escrito esta obra. (Sartre, 2013, p. 38)

Pero ¿cómo superar la oposición entre idealismo y realismo y construir una fenomenología a raíz de una ontología realista?

Para no recaer en el kantismo tal como lo entiende Sartre (es decir, en el paradigma de las filosofías correlacionales) ni en el realismo ingenuo es necesario, primero, distinguir el ser en tanto

⁷ “Si el existente conocido debe tener la misma dignidad de ser que el existente cognoscente, la relación entre ambos existentes debe describirse, en suma, en la perspectiva del realismo ingenuo” (Sartre, 2013, p. 223).

⁸ Corrijo “numénico” por “nouménico” en la traducción de Juan Valmar.

es y el ser en tanto aparece: “El ser es simplemente la condición de toda develación: es el ser-para-develar, y no ser develado” (Sartre, 2013, p. 16). No obstante, existe en Sartre, además del ser de los fenómenos, un fenómeno del ser. Si bien el fenómeno tiene cierto ser, también existe de manera específica, y esta es una de las rupturas fundamentales de la fenomenología sartreana con las posiciones realistas e idealistas, una “[...] intuición revelante del fenómeno de ser” (Sartre, 2013, p. 16). Ahora bien, ¿cómo puede existir un fenómeno de algo que, al fenomenalizarse, pasaría a ser el ser de un fenómeno y dejaría, por lo tanto, de ser el fenómeno de ser?

Los dos seres transfenoménicos son, según dos modalidades diferentes, cronológica y ontológicamente jerarquizados. Hay una primacía del en-sí por encima del para-sí. De hecho, el para-sí surgió mediante una negación del en-sí: “El Para-sí surge en el mundo en tanto que nihilización del En-sí, y por este acontecimiento absoluto se constituye el Pasado en tanto que tal como relación originaria y nihilizadora entre el Para-sí y el En-sí.” (Sartre, 2013, p. 208). El en-sí es lo que es, pleno y lleno de ser: “[...] la densidad del ser en-sí es infinita. Es lo pleno” (Sartre, 2013, p. 130). El para-sí, al contrario, es el ser que no es lo que es, y que es lo que no es, una “[...] descompresión de ser” (Sartre, 2013, p. 130). Así, el principio de identidad fundamenta el en-sí, pero es la presencia⁹, es decir, la distancia a sí mismo, que nos revela el para-sí. Ahora bien, una vez separadas estas dos modalidades del ser, ¿cómo pensar su encuentro, sin hacerlo a la luz del idealismo ni del realismo ingenuo? Este es el problema que justifica la necesidad de crear una fenomenología realista. La primera respuesta de Sartre yace en el concepto de “situación”; la

⁹ “La ley del ser del *para-sí*, como fundamento ontológico de la consciencia, consiste en ser él mismo en la forma de presencia a sí. [...] toda *presencia a* implica dualidad, y por lo tanto separación, por lo menos virtual” (Sartre, 2013, pp. 133-134).

segunda, en la cualidad. La primera tiene que ver con el sentido; la segunda, con la revelación.

El concepto de “situación” marca un primer intento de superación de la dicotomía entre realismo e idealismo. Vinculada con el mundo, se opone explícitamente al estado. Sartre tematiza la situación a la hora de analizar las objeciones a la libertad humana. El ser transfenoménico de la consciencia existe en tanto que negación y, en última instancia, en tanto que libertad (Cabestan, 2015, pp. 95-153). No obstante, esta libertad podría verse obstaculizada por el carácter dado del ser en-sí. Al entrar en contacto con un ser que le es radicalmente trascendente, la libertad de la consciencia se ve amenazada en su ser por la independencia ontológica del en-sí:

El argumento decisivo utilizado por el sentido común contra la libertad consiste en recordarnos nuestra impotencia. [...] No soy «libre» ni de hurtarme a la suerte de mi clase, nación o familia, ni aun de edificar mi poderío o mi fortuna, ni de vencer mis apetitos más insignificantes o mis hábitos. (Sartre, 2013, pp. 654-655)

Estas objeciones “del sentido común”,¹⁰ de los obstáculos externos a la libertad evidencian una posición realista ingenua que Sartre rechaza porque la postura idealista no posibilita ninguna limitación del para-sí por el en-sí. Si el ser del fenómeno proviniera de la conciencia, este no podría limitar la fuente de su ser.

La respuesta de Sartre a esta objeción manifiesta una primera cara del neorrealismo absoluto. Para mostrar que la libertad del para-sí no se ve limitada por el carácter dado del en-sí, distingue —retomándolo de Heidegger¹¹— el existente bruto, del mundo. Por un lado, hay existentes que parecen limitar la libertad porque

¹⁰ “El argumento decisivo utilizado por el sentido común contra la libertad consiste en recordarnos nuestra impotencia” (Sartre, 2013, p. 654).

¹¹ “[...] (lo que Heidegger llama «los existentes brutos») [...]” (Sartre, 2013, p. 655).

esta no tiene impacto alguno sobre ellos. Si estamos de paseo por una montaña y un derrumbe desliza un peñasco sobre el camino, este, al obstaculizar nuestro paso, limita nuestra libertad porque nos es imposible hacer que no esté allí. Su ser está fuera del alcance del para-sí, y su presencia evidencia el carácter transfenoménico del en-sí.

No obstante, la relación del para-sí con esta roca no se limita con la independencia de su ser-ahí. La roca entra en el mundo del para-sí mediante su aparecer. La roca se relaciona con el para-sí en tanto que fenómeno y no en tanto que existente bruto. La existencia de un mundo no depende de su ser independiente de la consciencia, ni del simple existente bruto. La roca aparece en un mundo a la luz de la libertad, a la luz del proyecto que se lanza sobre el existente bruto para que este se fenomenalice como existente bruto significado. Así, si el ser-ahí de la roca no depende de la libertad (no es correlacional), su aparecer en tanto que obstáculo, o, al contrario, en tanto que oportunidad para utilizarla con el fin de contemplar el paisaje, depende de la finalidad que el para-sí proyecta sobre el existente bruto. Depende de su ser “para” y “por” una conciencia: “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, p. 655).

La diferencia entre existente bruto y mundo evidencia que el mundo existe en correlación con la consciencia, significado por esta, a la luz del proyecto del sujeto: “[...] 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, p. 649). Al contrario, el existente bruto sostiene el aparecer del mundo, pero no se da en tanto tal a la consciencia, ya que, para aparecer, debería fenomenalizarse y entrar dentro de los círculos significantes de la consciencia, lo que lo perdería en tanto que existente bruto “[...], 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, p. 662). Sartre

enfrenta entonces una paradoja. Por un lado, el existente bruto no puede limitar la libertad, puesto que para que algo aparezca en tanto que obstáculo, debe serlo *para* una libertad, significado por ella como objeto *de* su mundo.

Lo dado en sí como resistencia o como ayuda no se revela sino a la luz de la libertad pro-yectante. [...] No hay obstáculo absoluto, sino que el obstáculo revela su coeficiente de adversidad [...] en función del valor del fin puesto por la libertad. (Sartre, 2013, pp. 664-665)

Por otro lado, en tanto que significado por la consciencia, el objeto puede aparecer en tanto que obstáculo. Así, solo un existente iluminado y valorado por una libertad puede aparecer en tanto que obstáculo para esta.¹²

La situación pretende entonces superar la oposición entre idealismo y realismo:

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, p. 662)

De hecho, la dialéctica (Seel, 1995) entre el existente bruto y el mundo permite esta superación, ya que, por un lado, la consciencia en tanto que “consciencia de” solo puede desplegarse frente a un *datum* cuyo ser no fundamenta,¹³ lo que aleja Sartre del idealismo. Pero, por otra parte, cuestiona el realismo ingenuo, ya que este *datum* solo puede hacerse mundo, fenomenalizarse y tener impacto sobre la consciencia, a la luz de una libertad: “[...]”

¹² “En cierto sentido, yo soy quien elijo a mi cuerpo como endeble, confrontándolo con dificultades que hago nacer yo (alpinismo, ciclismo, deportes)” (Sartre, 2013, p. 664).

¹³ “Así, la libertad es un menor-ser que supone al ser para sustentarse a él” (Sartre, 2013, p. 660).

no hay libertad sino en *situación* y no hay situación sino por la libertad” (Sartre, 2013, p. 664).

No obstante, es precisamente por esta dialéctica que la situación no permite llegar directamente al fenómeno del ser y que, por lo tanto, no agota el neorrealismo absoluto sartreano. La situación o el mundo siempre nos presentan una mezcla, un en-sí siempre ya significado, porque la consciencia es, por definición, relación a lo dado: “Existir como el hecho de la libertad o tener-de-ser un ser en medio del mundo es la misma cosa, y significa que la libertad es originariamente relación con lo dado” (Sartre, 2013, p. 661). Por este motivo la situación es un fenómeno paradójico, ambiguo: “[...] 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, pp. 662-663). Pero esta ambigüedad que alejaba a Sartre tanto del idealismo como del realismo ingenuo marca su límite para entender el neorrealismo absoluto, puesto que si la situación permite acceder al ser del fenómeno y a la idea de un existente bruto sobre el cual se ejercen los flujos significativos de la consciencia, no permite acceder al en-sí sin someterlo a la regla de la fenomenicidad, y, por lo tanto, sin anularlo en tanto que realidad externa a los flujos de la subjetividad.¹⁴ La situación marca entonces el primer intento de Sartre hacia el neorrealismo absoluto, pero evidencia también cierto límite de este gesto que yace en su imposibilidad de acceder al fenómeno de ser. Pero existe, en Sartre, otro camino para pensar el encuentro del para-sí y del en-sí, que nos proyecta en el mismo corazón del neorrealismo absoluto: la cualidad.

¹⁴ “Así, el mundo, por coeficientes de adversidad, me revela la manera en que me atengo a los fines que me asigno; de suerte que nunca puedo saber si me da información sobre él o sobre mí” (Sartre, 2013, p. 664). Véase también p. 630: “[...] el mundo nos devuelve exactamente, por su propia articulación, la imagen de lo que somos. [...] Nosotros elegimos el mundo —no en su contextura en-sí, sino en su significación— al elegirnos”.

III. LA CUALIDAD: FENOMENOLOGÍA DE LA REVELACIÓN

La cualidad aparece en dos capítulos de *El ser y la nada*: primero, en la segunda parte, en un apartado titulado *Cualidad, cantidad, potencialidad, utensilidad* (Sartre, 2013, pp. 267-291). Pero se vuelve a encontrar en la cuarta parte, en un texto titulado *De la cualidad como reveladora del ser* (pp. 808-828). El primer texto marca la importancia de este concepto para la problemática del neorrealismo absoluto, ya que se estipula que “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*” (p. 267). Aparece así en la cualidad una relación que se da más allá de la constitución subjetiva de un mundo, gracias a una fenomenalización del ser que no se da en tanto que mundo sino en tanto que fenómeno de ser. Aquí, mediante la cualidad, la revelación se sustituye a la constitución.

A diferencia del aparecer del mundo, la cualidad presenta un carácter más objetivo, más ontológico, que no surge de una proyección del para-sí sobre el existente bruto. Cuando el valor de la roca aparece a la luz de un proyecto: “[...] lo amarillo del limón no es un modo subjetivo de aprehensión del limón: *es* el limón.” (Sartre, 2013, pp. 267-268). El limón es cada una de sus cualidades y existe en cada una de ellas:

[...] el limón está íntegramente extendido a través de sus cualidades, y cada una de estas está 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. (p. 268)

Ahí yace la relación privilegiada entre las cualidades y el ser porque cada una de ellas manifiesta la totalidad de su presencia. A través de cualquier cualidad se da una presencia de la cual la consciencia no es el fundamento: “[...], 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, p.

268). No se trata de pensar, no obstante, que el ser tiene cualidades, que el ser es amarillo o que es ácido, lo que haría recaer Sartre dentro del realismo ingenuo, sino que mediante estas cualidades 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” (pp. 267-268). Así, la cualidad manifiesta la cisión de dos tipos de seres, y que el en-sí es, sin necesidad del para-sí para sostenerlo en el ser: “La cualidad es la indicación de lo que nosotros no somos y del modo de ser que nos es denegado” (p. 269).

El anuncio del ser mediante la cualidad supone distinguir dos articulaciones entre el fondo y la forma, en las relaciones entre el para-sí y el en-sí. En la constitución del mundo, un objeto aparece como forma sobre un fondo indiferenciado. Percibir es recortar y priorizar, poner en primer plano un objeto diferenciado que difiere del fondo indiferenciado sobre el cual aparece. Al contrario, cuando la cualidad anuncia al para-sí el ser que no es (el en-sí y su modalidad plena de ser), no rechaza el fondo sobre el cual se destaca, sino, más bien, lo “[...] retiene en sí como su propia densidad indiferenciada” (Sartre, 2013, p. 270). Percibimos un limón sobre una mesa porque a raíz de un proyecto lo iluminamos de tal manera que surja sobre un fondo indiferenciado. En esta percepción, el limón está siempre ya en relación externa (negativa o positiva) con otros existentes, aunque sea con el fondo indiferenciado. En el mundo nunca aparece un solo fenómeno. Invirtiendo la fórmula de Spinoza, se puede afirmar que en la fenomenicidad común es a raíz de una negación que surge una determinación. Al contrario, cuando se percibe el amarillo del limón, la percepción de la totalidad de sus cualidades (amarillo, ácido, etc.) se ve saturada por el “hay” del limón, por la contingencia de su ser, puesto que no aparece en relación con ningún otro existente (ni siquiera con el mundo en tanto tal). Así, la forma rechaza el fondo en la percepción mundana, pero la forma porta el fondo en el caso de la cualidad. Uno puede entender la cualidad en tanto que totalidad mediante autores que, de Spinoza a Bergson, pasando por Kant, reflexionaron acerca de la cualidad. Esta se define tra-

dicionalmente como lo que está contenido de igual manera en la parte como en el todo (Ramond, 1995). Una gota de agua es tan líquida como un océano, por lo que la gota de agua está habitada por la cualidad de la liquidez tanto como lo está el océano; tanto, es decir, totalmente, por lo que la cualidad está vinculada con la totalidad porque no se ve afectada por las diferencias cuantitativas. Ahora bien, si la cualidad está vinculada con la totalidad, ¿en qué medida la cualidad está vinculada precisamente con la revelación de la totalidad *del ser*?¹⁵ Es con la oposición entre constitución y revelación que Sartre responde a esta pregunta.

Para llegar al fenómeno de ser se debe comenzar con *lo que hay*, ya que ¿qué otro punto de partida se podría utilizar? Las cualidades no son directamente cualidades del ser, pero apoyándose sobre estas uno puede alcanzar su fenomenalización paradójica. La cualidad evidencia a su manera la relación entre el para-sí y el en-sí, pero cuando el mundo evidencia la relación *subjetiva* entre el uno y el otro, la cualidad es el “[...] símbolo *objetivo* del ser y la relación de la realidad humana con él” (Sartre, 2013, p. 812). La cualidad es entonces paradójica. Por un lado, no es una característica substancial del ser, puesto que lo simboliza. No obstante, este símbolo tiene un carácter objetivo que no depende de la relación con el proyecto individual. Para que la simbolización pueda ser objetiva, debe surgir a raíz de un proyecto que no emana de las libertades individuales, sino de la misma estructura del para-sí, de una estructura que todos los para-sí comparten; es decir, de su estructura ontológica que fundamenta su objetividad. Por esta razón, para explicar esta simbolización objetiva no se debe recurrir al psicoanálisis, que remite a simbolizaciones individuales¹⁶,

¹⁵ “Cada cualidad del ser es todo el ser; [...]” (Sartre, 2013, p. 812).

¹⁶ Esta simbolización individual que se manifiesta en el trabajo comprensivo del psicoanálisis es en el *Bosquejo de una teoría de las emociones*, es decir, en 1938, uno de los puntos positivos que Sartre rescata de Freud: “Por nuestra parte, no rechazamos los resultados del psicoanálisis cuando han sido conseguidos mediante la comprensión” (Sartre, 1971, p. 59).

sino a la misma 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, p. 812).

El ser y la nada mostró que, por falta de ser, por ser el ser al cual le falta ser, el para-sí desea necesariamente fundamentarse en su ser (es decir, devenir *causa sui*¹⁷), alcanzar un en-sí-para-sí que goce tanto de la libertad del para-sí que de la plenitud de ser del en-sí:

[...] el posible es proyectado en general como aquello que falta al para-sí para convertirse en 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. (Sartre, 2013, p. 764)

Por este motivo, toda actitud humana, por muy diferentes que sean, remite, en última instancia, a la voluntad de fundamentarse en tanto que en-sí-para-sí, de apropiarse el ser del en-sí. Hablemos de sinceridad y de mala fe, de amor o de masoquismo, siempre se trata, detrás de las significaciones secundarias, de remontar al proyecto originario de fundamento de sí, en tanto ser. La mala fe, por ejemplo, evidencia el proyecto de huir el no-ser de la libertad para fundamentarse en tanto que ser:

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, p. 118)

¹⁷ “El hombre es fundamentalmente deseo de ser, y la existencia de este deseo no tiene que ser establecida por inducción empírica: resulta de una descripción a priori del ser del para-sí, puesto que el deseo es falta y el para-sí es el ser que es para sí mismo su propia falta de ser. [...] Y el ser que al para-sí le falta es el en-sí. [...] Luego, la realidad humana es deseo de ser en-sí” (Sartre, 2013, pp. 762-763).

De la misma manera, en el amor, uno busca en el otro la fuente de su ser:

[...] si el amado puede amarnos, está presto para ser asimilado por nuestra libertad: pues ese ser amado que anhelamos es ya la prueba ontológica aplicada a nuestro ser-para-otro. Nuestra esencia objetiva implica la existencia del otro y, recíprocamente, la libertad del otro funda nuestra esencia. Si pudiéramos interiorizar todo el sistema, seríamos nuestro propio fundamento. (Sartre, 2013, p. 508)¹⁸

Finalmente, tal como en el amor, pero mediante otro camino, el masoquista busca su ser en su propia objetivación por el otro:

[...] 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. La empresa se traducirá en plano concreto por la actitud *masoquista*: [...] no sería yo más que un ser-en-sí fundado en su ser por una libertad. (Sartre, 2013, p. 516)

Este proyecto originario que proviene de la misma estructura ontológica del para-sí permite explicar, por un lado, que sea compartido por todo para-sí y que puedan existir significaciones objetivas. Pero también explica que las cualidades que fenomenaliza el proyecto ontológico originario revelen algo del ser, puesto que esta revelación surge de la misma estructura del para-sí, de la modalidad del ser en tanto que negación del en-sí.

Para evidenciar estas significaciones objetivas, Sartre expone tres ejemplos: lo sólido, lo líquido y lo viscoso. Manifiestan significaciones objetivas, ya que están directamente vinculadas con asociaciones psíquicas y morales, tal como lo vemos en el caso de los niños, de todos los niños:

¹⁸ Véase también Vinolo (2018).

[...] 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, p. 815)

Cada una de estas cualidades, a su manera, refleja cierta relación del para-sí al en-sí, anterior al surgimiento de un mundo, una verdadera relación ontológica entre el ser que es lo que es y el ser que es lo que no es.

Lo sólido evidencia el carácter apropiable del ser, ya que, en su plenitud sólida, se puede tomar y desplazar; manifiesta el dominio del para-sí sobre el en-sí: “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 funda: [...] es el Para-sí que absorbe al En-sí” (Sartre, 2013, pp. 819-820). Lo sólido revela, así, el ser, haciendo hincapié en el para-sí y en su capacidad de apropiación del en-sí, muestra el deseo originario de apropiación del ser por parte de un ser al cual le hace falta: “En otros términos, la posesión afirma la primacía del Para-sí en el ser sintético ‘En-sí-Para-sí’” (p. 820).

Lo líquido revela una característica contraria. Puesto que no se deja tomar, que fluye y escapa de las manos, el ser se revela ahora en tanto que inapropiable:

[...] 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. (p. 785)

No obstante, lo líquido está sometido a cierta modificación por las actividades del para-sí, ya que, mediante todos los deportes que impliquen un deslizamiento, la materia líquida se hace sólida. Bajo los esquís, la nieve o el agua se hacen sólidas y resistentes, por la velocidad del esquiador, es decir que la materia cambia de

sentido gracias a la actividad de un para-sí, de la misma manera que el existente bruto se hace mundo por la actividad del sujeto.¹⁹

Lo líquido, así como lo sólido, aunque ocupen los dos extremos de las cualidades reveladoras del ser, evidencian en última instancia la potencia del para-sí sobre el existente bruto, su capacidad de apropiarse de este dándole un sentido mundano.

Pero la cualidad más importante en Sartre es la viscosidad. Es la que más evidencia el carácter realista de su ontología, en este sentido que lo viscoso marca la impotencia del para-sí frente a un ser que le es radicalmente exterior. A diferencia de lo sólido, que se puede tomar, y del líquido, cuyo sentido originario (la huida y el flujo) se puede modificar mediante la actividad humana, lo viscoso se impone al para-sí y lo satura, sin que jamás este pueda invertir la relación de apropiación, tal como sucede con lo líquido:

[...] 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, p. 820)

De ahí que lo viscoso siempre esté asociado con lo asqueroso y lo peligroso, con lo inquietante:

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, p. 820)

¹⁹ “El sentido del esquí no es solo permitirme desplazamientos rápidos y la adquisición de una habilidad técnica, ni es solo 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, p. 785).

Lo viscoso invierte las relaciones entre el para-sí y el en-sí y marca la radical exterioridad y realidad transfenoménica del segundo. En lo viscoso, el para-sí experimenta, tal como Roquetin en *La náusea*,²⁰ que las cosas lo tocan, lo rodean y lo amenazan, no por su carácter peligroso, sino por su simple modo de ser. El carácter amenazante de lo viscoso no se constituye tal como lo hace un fenómeno peligroso en el mundo. Para que algo pueda fenomenalizarse como peligroso, en el mundo, es necesario que el para-sí proyecte sobre el existente bruto ciertos valores que, de manera retroactiva pueden fenomenalizar un ente en tanto que amenazante. Por ejemplo, para que un oso pueda aparecer en tanto que animal amenazante, es necesario que uno haya primero proyectado sobre el mundo el valor de la vida. Para quien no valora la vida, el oso no aparecería en tanto que peligroso, por lo que no existe fenómeno mundano objetivamente peligroso o amenazante. En cambio, lo viscoso es objetivamente inquietante porque revela una de las cualidades ontológicas del en-sí, que es su capacidad de saturarnos, de apropiarse del para-sí rodeándolo de ser, lo que pone en evidencia la impotencia ontológica de este, en su mismo deseo ontológico. Lo nauseabundo de lo viscoso evidencia entonces que el proyecto originario de apropiación del en-sí por el para-sí, con el objetivo de fundarse en tanto que en-sí-para-sí, o *causa sui*, o Dios, es un proyecto que no puede si no fracasar, ya que las dos modalidades de ser de los dos seres transfenoménicos son irreconciliables:

Cada realidad humana es a la vez proyecto directo de metamorfosear su propio Para-sí en En-si-Para-sí, y proyecto

²⁰ “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, pp. 27-28).

de apropiación del mundo como totalidad del ser-en-sí, bajo las especies de una cualidad fundamental. Toda realidad humana 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, p. 828)

La cualidad de lo viscoso es entonces esencial al neorrealismo absoluto de Sartre. Habíamos notado que el realismo se manifiesta en gran parte por la liberación del correlato de la correlación. En lo viscoso, esta ruptura se manifiesta de manera evidente, ya que no solo el para-sí no tiene poder sobre lo viscoso sino, además, este último atrae a él, hacia su modo de ser, el propio para-sí, manifestando el carácter contingente, real e inevitable de su presencia. Para esto, es necesario pensar símbolos objetivos que surgen de un deseo originario, es decir, de un deseo ontológico. La viscosidad, más allá del sentido que podamos otorgarle, es la evidencia del “hay” del ser en-sí.

IV. CONCLUSIÓN

La doble transfenomenicidad del ser fundamenta el neorrealismo absoluto. Lejos de la lectura idealista de Husserl que opera Sartre, haciendo de este un fenomenista más que un fenomenólogo,²¹ Sartre establece dos tipos de elementos cuyas existencias se demuestran a raíz de la definición de la consciencia en tanto que “consciencia de”: “[...] la consciencia es un ser para el cual en su ser es cuestión de su ser en tanto que este ser implica un ser otro

²¹ “Por eso no sobrepasó nunca la pura descripción de la apariencia en tanto que tal, se encerró en el cogito, y merece ser llamado, pese a sus protestas, fenomenista más bien que fenomenólogo; además, su fenomenismo frisa a cada instante en el idealismo kantiano” (Sartre, 2013, p. 129).

que él mismo” (Sartre, 2013, p. 32). Tanto el para-sí como el en-sí son. El segundo, en su ser; el primero, en tanto que negación del segundo y, por lo tanto, como falta de ser. La distinción de estas regiones ontológicas plantea el problema de su unión, problema clásico en el campo del idealismo, así como del realismo. Pero Sartre pretende aportar una respuesta que no sacrifique ninguna de las dos regiones. Esto es posible mediante dos relaciones entre el para-sí y el en-sí: *aquella de la situación y del sentido, y aquella de la revelación y de la cualidad*.

En la situación, el para-sí ilumina el existente bruto para fenomenalizarlo de manera valorada, a la luz del proyecto subjetivo. Por este motivo, el mundo no permite separar, en el aparecer, lo que proviene del sujeto de lo que proviene del existente bruto. Así, aunque la situación evidencie cierta independencia del existente bruto, puesto que se da como significación de este, no permite alcanzar el fenómeno de ser sino exclusivamente el ser del fenómeno.

En cambio, la experiencia de la cualidad es el paradigma del neorealismo absoluto, ya que esta revela un símbolo objetivo del ser. Al presentar un símbolo del ser, no nos pone en contacto directo con él, lo que impide que Sartre recaiga en el realismo ingenuo. Pero al ponernos en presencia de símbolos *objetivos*, revelan significaciones que no surgen de proyectos subjetivos sino del mismo proyecto originario y ontológico del para-sí en tanto que, por falta de ser, busca constantemente apropiarse el ser del en-sí para convertirse en en-sí-para-sí. Así, el deseo fundamental del ser humano, por razones ontológicas, es identificable al deseo de ser *causa sui*, de convertirse en Dios.²² A raíz de este proyecto originario de todo para-sí surgen cualidades que manifiestan el mismo sentido del ser: lo sólido, lo líquido y lo viscoso.

²² Tal como señala Jean-Luc Marion (2010, p. 65), al asimilar Dios a la *causa sui*, la divinidad sartreana tal vez sea muy pobre, excesivamente metafísica, razón por la cual Marion habla de un “ateísmo vulgar”.

Tanto lo sólido como lo líquido evidencian, en el deseo de apropiarse de estos, el dominio del para-sí sobre el en-sí, tal como en la situación o el mundo. Pero lo viscoso presenta la punta del neorrealismo absoluto sartreano, ya que invierte la relación entre el para-sí y el en-sí. Al contacto de lo viscoso, el para-sí se descubre absorbido por el en-sí, se hunde en él, no puede despagarse de este. Tal como en la miel (Sartre, 2013, pp. 818-819), el para-sí se siente atrapado por algo que no se manifiesta exclusivamente a la luz de significaciones subjetivas. Lo viscoso no amenaza al para-sí tal como lo haría la significación mundana de un existente bruto, como en la aparición de un hombre armado, sino mediante su misma modalidad de ser que obstaculiza el proyecto ontológico de apropiación del en-sí por el para-sí, rechazándolo dentro de su imposibilidad de fundarse, de su contingencia y, en última instancia, de la náusea: “La Náusea no me ha abandonado y no creo que me abandone tan pronto; pero ya no la soporto, ya no es una enfermedad ni un acceso pasajero: soy yo” (Sartre, 2008, p. 209).

Así, el neorrealismo absoluto mantiene una fenomenología que, gracias a la revelación del ser mediante las cualidades²³ que se fenomenalizan a través de la misma estructura ontológica del para-sí, a través de su deseo originario de ser, amplía el proyecto fenomenológico, más allá de lo que quiso hacer Husserl, para integrar en este un verdadero fenómeno de ser.

REFERENCIAS

Bergson, H. (1999). *Ensayo sobre los datos inmediatos de la consciencia*. J.-M. Palacios (trad.). Salamanca: Sígueme.

²³ Bergson, que tanto influyó sobre Sartre, ya señalaba que muchos problemas filosóficos surgen de la incapacidad a dilucidar el problema de la cualidad: “El problema de la libertad ha nacido, pues, de un malentendido: ha sido para los modernos lo que fueron para los antiguos los sofismas de la escuela de Elea y, como esos mismos sofismas, tiene su origen en la ilusión por la que se confunde sucesión y simultaneidad, duración y extensión, cualidad y cantidad” (Bergson, 1999, p. 160).

- Cabestan, P. (2015). *Qui suis-je ? - Sartre et la question du sujet*. París: Hermann.
- Husserl, E. (1986). *Meditaciones cartesianas*. J. Gaos y M. García-Baró (trads.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Marion, J.-L. (2010). *Dios sin el ser*. D. Barreto, J. Bassas y C. Restrepo (trad.). Vilaboa: Ellago Ediciones.
- Meillassoux, Q. (2015). *Después de la finitud, ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. M. Martínez (trad.). Buenos Aires: Caja Negra.
- Moati, R. (2019). *Le mystère en pleine lumière*. París: Cerf.
- Mouillie, J.-M. (2000). *Sartre, Conscience, ego, psychè*. París: PUF.
- Ramírez, M.T. (Ed.) (2016). *El nuevo realismo, La filosofía del siglo XXI*. México: Siglo veintiuno.
- Ramond, C. (1995). *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*. París: PUF.
- Sartre, J.-P. (1943). *L'être et le néant, essai d'ontologie phénoménologique*. París: Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1960). *Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad*. En J.-P. Sartre (Ed.), *El hombre y las cosas*. L. Echávarri (trad.). (pp. 26-29). Buenos Aires: Losada.
- Sartre, J.-P. (1971/2015). *Bosquejo de una teoría de las emociones*. M. Acheroff (trad.). Madrid: Alianza editorial.
- Sartre, J.-P. (1987). *Cartas al castor y a algunos otros, II, 1940-1963*. I. Agoff (trad.). Buenos Aires: Sudamericana.
- Sartre, J.-P. (2008). *La náusea*. A. Bernárdez (trad.). Buenos Aires: Losada.
- Sartre, J.-P. (2013). *El ser y la Nada, ensayo de ontología y de fenomenológica*. J. Valmar (trad.). Buenos Aires: Losada.
- Seel, G. (1995). *La dialectique de Sartre*. E. Müller, Ph. Muller & M. Reinhardt (trad.). París: L'Age d'Homme.
- Sparrow, T. (2014). *The End of Phenomenology, Metaphysics and the New Realism*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Thomas-Fogiel, I. (2015). *Le lieu de l'universel, Impasses du réalisme dans la philosophie contemporaine*. París: Seuil.

- Vinolo, S. (2018). El sujeto amoroso en Sartre: un puente entre la metafísica y la postmetafísica. *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, 45, 323-341. Recuperado de: <https://summa.upsa.es/viewer.vm?id=92703&view=main&lang=es>
- Vinolo, S. (2019). Subjetivaciones contemporáneas – Alain Badiou y Jean-Luc Marion. *Eidos*, 31, 279-306. Recuperado de: <http://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/eidos/article/view/10900>