



LAS DETERMINACIONES TRASCENDENTALES DE LA FILOSOFÍA DE SARTRE EN *EL SER Y LA NADA*

The transcendental features of Sartre's philosophy in *Being and nothingness*

José Pizarro Chacón¹

Universidad de Chile- Academia Kairós

jose.pizarro.c@ug.uchile.cl

Resumen

En el presente artículo nos proponemos abordar la pregunta por la posibilidad de pensar la filosofía de Sartre en *El ser y la nada* como una filosofía trascendental, llevando a cabo una consideración crítica de las relaciones de continuidad existentes entre ambas. De este modo, problematizaremos la clasificación según la cual se establece una distinción tajante entre la filosofía trascendental y el existencialismo sartreano. Para ello, buscaremos determinar aquello en lo que consiste una filosofía trascendental, sobre la base de una revisión esquemática de los planteamientos de dos autores particularmente representativos de esta tradición: Kant y Husserl. Posteriormente, revisaremos de forma panorámica la filosofía de Sartre en *El ser y la nada*, para luego intentar establecer el grado y el sentido en que la filosofía sartreana comporta las notas distintivas de una filosofía trascendental. Así, propondremos la hipótesis de que la filosofía de Sartre tiene un carácter trascendental bajo ciertos respectos, en la medida en que delimita las condiciones de posibilidad subjetivas –universales y necesarias– de la experiencia, a través de argumentos regresivos y, más aún, desde una perspectiva no naturalista ni psicologicista.

Palabras clave: Filosofía trascendental, Sartre, existencialismo, Kant, Husserl.

Abstract

In this article we address the question of the possibility of thinking of Sartre's philosophy in *Being and nothingness* as a transcendental philosophy, carrying out a critical consideration of the continuity relations existing between the two. In this way, we will problematize the classification according to which a sharp distinction is established between transcendental philosophy and Sartrean existentialism. To do this, we will seek to determine what a transcendental philosophy consists of, based on a schematic review of the approaches of two particularly representative authors of this tradition: Kant and Husserl. Later, we will review Sartre's philosophy in *Being and nothingness* in a panoramic way, and then try to establish the degree and the sense in which Sartrean philosophy contains the distinctive notes of a transcendental

¹ Psicólogo con especialización en Psicología Clínica y Diplomado de Postítulo en Psicoterapia Sistémica y Familiar por la Universidad de Chile.



philosophy. Thus, we will propose the hypothesis that Sartre's philosophy has a transcendental character under certain respects, insofar as it delimits the subjective –universal and necessary– conditions of possibility of experience, through regressive arguments and, even more, from a non-naturalistic or psychologic perspective.

Keywords: Transcendental philosophy, Sartre, existentialism, Kant, Husserl.

Fecha de Recepción 30/03/2021 — Fecha de Aceptación 17/05/2021

1.- Introducción. Consideraciones programáticas

En la revisión de la literatura relativa a la filosofía trascendental husserliana y su historia, es posible encontrar una interpretación según la cual el proyecto trascendental de Husserl dio lugar a dos desarrollos filosóficos distintos. Véase, por ejemplo, Edie (1964) o Varela (1992). Por una parte, hubo quienes quisieron continuar la fenomenología trascendental con mayor fidelidad a los postulados de Husserl y, por otra parte, se desarrolló lo que se dio en llamar una filosofía existencialista. Dentro de esta última suelen clasificarse los trabajos filosóficos de Sartre (1993), Heidegger (2015) y Merleau-Ponty (1994). No obstante, es posible problematizar esa clasificación y los criterios en virtud de los cuales se realiza. Hay quienes se preguntan, por ejemplo, por el carácter trascendental de la filosofía de Heidegger. Revísese, para ello, Gorner (2002) o Crowell y Malpas (2007).

Así como ha ocurrido respecto de Heidegger, es posible plantear, a su vez, la misma pregunta respecto de otros autores adscritos a la tradición existencialista. Aquí queremos abordar el caso de Sartre, uno de los autores que suele considerarse particularmente representativo de la tradición existencialista. Por ello, es un autor cuya posible adscripción a la filosofía trascendental no suele abordarse con frecuencia. De este modo, el siguiente escrito se propone abordar y problematizar las relaciones de continuidad existentes entre la filosofía de Jean-Paul Sartre y la filosofía trascendental. Más en particular, busca determinar si parte de la filosofía de Sartre es pensable como filosofía trascendental. Así, el artículo se sitúa en una exploración de los alcances y



consecuencias de la filosofía trascendental. Es decir, por una parte, se explora qué trabajos filosóficos pueden considerarse como trascendentales en algún sentido, más allá de lo que típica y literalmente se piensa como filosofía trascendental. Y, por otra parte, se explora qué fue aquello a lo que dio fruto esa tradición trascendental típicamente considerada como tal, en términos de planteamientos filosóficos y tradiciones históricas.

Ahora bien, llevar adelante este tipo de trabajo no es tarea fácil. Primero, porque supone responder a la difícil pregunta de qué es la filosofía trascendental. O bien, en qué consiste una filosofía trascendental y cuáles son sus notas distintivas. En segundo lugar, no es una tarea fácil en la medida en que implica hacer de una ontología una filosofía trascendental dentro de nuestra consideración. Recordemos, en términos muy generales, que la filosofía que Sartre desarrolla en *El ser y la nada* es eminentemente una ontología de carácter fenomenológico, tal y como lo anuncia el título de presentación de la obra y como se puede entrever a través de la *Introducción*.

A pesar de las dificultades anteriores, este escrito se propone afirmar la posibilidad de pensar la filosofía de Sartre en *El ser y la nada* como una filosofía trascendental, por lo menos en parte y bajo ciertos aspectos. Para ello, el texto tendrá la siguiente estructura. En primer lugar, se hará una determinación mínimamente satisfactoria de la noción de filosofía trascendental, sobre la base de una revisión sumaria de algunos rasgos distintivos de la obra de dos autores típicamente considerados como trascendentales, a saber, Kant y Husserl. En segundo lugar, se revisarán algunos aspectos de la filosofía sartreana desarrollada en *El ser y la nada* desde un punto de vista general, en términos del proyecto formulado, su metodología, sus objetos de análisis y sus resultados. Finalmente, se buscará determinar el grado y el sentido en que la filosofía de Sartre comporta las notas distintivas de una filosofía trascendental en el contexto formulado, estableciendo continuidades y rupturas respecto de la tradición trascendental.

2.- ¿Qué es la filosofía trascendental? Sobre Kant y Husserl

2.1.- Kant



Kant, presentando su filosofía y el conocimiento que le es correlativo, plantea lo siguiente: “Llamo *trascendental* a todo conocimiento que se ocupa, en general, no tanto de objetos como de nuestra manera de conocer [A12] los objetos, en la medida en que ella ha de ser posible *a priori*. Un sistema de tales conceptos se llamaría *filosofía trascendental*” (*KrV* A12/B25).

Con ello, se sugiere, entre otras cuestiones, el hecho de que en la *Crítica de la razón pura* (*KrV*) es posible encontrar la noción de que un proyecto trascendental dice relación con el conocimiento humano y su posibilidad. Más aún, en esta obra, un proyecto tal es aquel que desarrolla una interrogación por las condiciones de posibilidad necesarias de la experiencia y el conocimiento. De modo tal que, para Kant (*Ibid.*), una filosofía trascendental implica un método regresivo de interrogación, a través del cual nuestra consideración se dirige, de manera retrospectiva, desde los datos fácticos hasta las condiciones necesarias y universales que deben cumplirse para que un hecho sea posible (Luft 2016). Asimismo, nótese que este proyecto filosófico se desarrolla sobre la base de lo que se dio en llamar el giro trascendental, lo que implica una concepción específica de las condiciones de posibilidad en cuestión: estas son condiciones del sujeto que tiene la experiencia del mundo. O bien, estas caracterizan la estructura de la razón humana. Más aún, en virtud de estas condiciones del sujeto se constituye el modo particular en que se nos aparece el mundo, como objeto de nuestro conocimiento y experiencia, ya no tal y como es en sí mismo, independiente de nuestras capacidades de aprehensión.

Cabe destacar, además, siguiendo las distinciones e interpretaciones de Allison (11), que las condiciones de posibilidad en cuestión se distinguen de condiciones psicológicas y ontológicas, para ser propiamente condiciones epistémicas o, en nuestra terminología, trascendentales. Para ser condiciones para la representación de objetos de nuestra experiencia en este sentido, deben distinguirse de las condiciones psicológicas, entendidas como una propensión o mecanismo de la mente que gobierna nuestras creencias y la adquisición de las mismas (*Ibid.*). Ello mientras las condiciones ontológicas se entienden como condiciones de posibilidad de la existencia de cosas, con independencia de la relación que estas cosas mantienen con la mente humana. De esta manera, las condiciones de posibilidad trascendentales pretenden ser subjetivas, en el sentido de que reflejan la estructura y el funcionamiento de nuestra subjetividad humana.



Y también pretenden ser objetivas u objetivantes, en el sentido de que posibilitan la objetividad de nuestras representaciones de forma universal, es decir, de un modo válido para todos los seres humanos (*Ibid.*).

Es en este contexto donde Kant desarrolla y establece lo que algunos denominan la arquitectura de la razón, en la *Crítica de la razón pura* (*KrV*). Así, postula, entre otros elementos, las formas de la sensibilidad (el espacio y el tiempo como las dos grandes formas de la intuición) y las categorías del entendimiento (los conceptos puros del mismo).

2.2.- Husserl

Por su parte, dentro de los primeros desarrollos de su obra total, Husserl llevó a cabo lo que llamó una fenomenología trascendental. Considérese, por ejemplo, los textos *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, y las *Meditaciones cartesianas*. Siguiendo a Descartes y a Kant, Husserl toma la subjetividad como tema y punto de partida de su propia filosofía, entendiendo que la subjetividad y la conciencia trascendental es aquello en referencia a lo cual siempre se nos da el mundo, tal y como es para nosotros. Considera la conciencia trascendental como anterior, en términos lógicos y en su valor de realidad, al mundo. Lo que podemos concebir como un mundo para nosotros se da siempre en y para una conciencia trascendental, obteniendo de ella su sentido. En sus meditaciones, Husserl nos dice:

Así es como a la realidad natural del mundo –del mundo de que yo puedo hablar– precede de hecho, como una realidad anterior en sí, la del *ego* puro y sus *cogitationes*. La base natural de la realidad es secundaria en su valor de realidad: presupone constantemente la trascendental. El fundamental método fenomenológico de la *ἐποχή* trascendental, en la medida en que retrotrae a esta última realidad, puede llamarse la reducción fenomenológico-trascendental (*Hua I*, 61).

Destáquese, además, que Husserl hace esto en el marco de un interés sistemático y científico. En los textos mencionados, le interesa poder desarrollar una disciplina filosófica que funcione como el primer y sólido fundamento de la totalidad de las ciencias



empíricas, consideradas como una unidad, intentando establecer evidencias apodícticas dentro de todo ese trabajo filosófico y de fundamentación.

En ese contexto, Husserl concibe la fenomenología trascendental como una egología, es decir, como el estudio filosófico del ego trascendental, entendido como el campo trascendental de la experiencia. Este último ha de entenderse, a su vez, como la totalidad unitaria de los actos de conciencia que constituyen nuestra vida, junto con el ego que habita en ellas y que funciona como agente organizador y unificador de las mismas. Todo lo anterior considerado como puro, es decir, desconectado de la tesis fundamental de la actitud natural, lo cual significa que el yo y sus *cogitationes* no son consideradas como partes integrantes del mundo psicofísico que se nos aparece como una realidad independiente, estando frente a nosotros. En ese sentido, Husserl, presentando su fenomenología, plantea: “*Una ciencia inauditamente original* entra en nuestro círculo visual: una ciencia de la subjetividad trascendental concreta, como subjetividad dada en una experiencia trascendental real y posible; ciencia que constituye *el extremo opuesto a las ciencias en el sentido vigente hasta aquí*, a las ciencias «objetivas»” (*Hua I*, 68). Dicho aquello, luego denomina a su fenomenología, de forma explícita, como una egología: “Ciertamente, esta ciencia empieza como una pura egología, y como una ciencia condenada, al parecer, al solipsismo, bien que a un solipsismo trascendental” (*Hua I*, 69).

Entonces, en la fenomenología trascendental o egología, de lo que se trata es de investigar este campo trascendental, determinando las estructuras esenciales que lo constituyen y que posibilitan, a su vez, la constitución de objetos de nuestra experiencia. Ahora bien, ¿cómo se desarrolla esta investigación egológica? Para Husserl, el acceso a este campo trascendental de la experiencia es procurado por el método fundamental de la *epoché fenomenológico-trascendental*, que no consiste en otra cosa que no sea la puesta entre paréntesis de la tesis de la actitud natural y todas las posiciones objetivas que se derivan de ella. En este respecto, Husserl postula que en esta *epoché*:

PONEMOS FUERA DE ACCIÓN LA TESIS GENERAL INHERENTE A LA ESENCIA DE LA ACTITUD NATURAL; ponemos entre paréntesis todo lo que ella abarca ónticamente: ASÍ PUES, ESTE MUNDO NATURAL ENTERO, que está constantemente ‘para nosotros ahí’, ‘ahí delante’, y que seguirá estándolo incesantemente como “realidad” de que tenemos conciencia, aunque nos dé por ponerlo entre paréntesis (*Hua III/1*, 65).



Asimismo, al servicio del proyecto investigativo de la filosofía husserliana también se encuentra la *reducción eidética*, entendida como un proceso de variación imaginaria o ideal de un acto de la conciencia, a través del cual se obtiene sus estructuras formales invariantes. Es posible encontrar una descripción y explicitación de esta reducción en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica (Hua III/1)*.

En definitiva, la fenomenología, inaugurada por Husserl, también se interesa por determinar las condiciones universales y necesarias de posibilidad subjetivas de la experiencia humana, en virtud de las cuales se constituye un mundo significativo para nosotros y objetos de nuestra experiencia en general. Busca establecer, por la vía de la *epoché* fenomenológico-trascendental y la reducción eidética, tanto las estructuras como las determinaciones universales y esenciales de nuestra conciencia trascendental, entendida como la subjetividad que constituye nuestra experiencia. Es posible encontrar pasajes en los que Husserl sugiere esta concepción de la fenomenología de forma sintética. Véase, por ejemplo:

Por lo que toca a la fenomenología, ella quiere ser una doctrina DESCRIPTIVA de esencias de las vivencias trascendentalmente puras en la actitud fenomenológica, y como toda disciplina descriptiva, no subestructiva y no idealizante, tiene en sí su propio derecho. Todo lo que en las vivencias reducidas quepa apresar eidéticamente en intuición pura, ya como componente ingrediente, ya como correlato intencional, es propio de ella y es para ella una gran fuente de conocimientos absolutos (*Hua III/1*, 156).

Ahora bien, destaquemos en este punto que, además, es posible observar un tipo de estrategia argumentativa general en Husserl que mantiene elementos en común con los desarrollos argumentativos kantianos, sin dejar de reconocer la riqueza de los argumentos y aspectos metodológicos de la filosofía husserliana. Aquí también es posible encontrar una interrogación regresiva. Las estructuras esenciales de la conciencia trascendental se obtienen a partir de la reflexión en y la descripción de un acto particular de la conciencia, junto con su objeto correlativo. Ello a través de la aplicación de la reducción fenomenológico-trascendental y la reducción eidética al acto intencional particular y su objeto. Por lo tanto, a partir de la consideración de un dato fáctico en sentido amplio, a



saber, un acto de conciencia particular, se establecen las estructuras esenciales de la conciencia en general, en un movimiento regresivo. Dicho de otra manera, a partir de una vivencia particular, se obtienen las condiciones de posibilidad trascendentales y universales de la experiencia humana en general, por mediación de las reducciones.

2.3.- Formulación sobre la naturaleza de la filosofía trascendental

Ahora bien, sobre la base de las revisiones anteriores y a través de un proceso sintético, identifiquemos ciertas notas fundamentales de la filosofía trascendental y, con ello, determinemos en qué consiste.

Primero, un elemento esencial es el giro trascendental. Una filosofía trascendental lleva a cabo un giro trascendental y se desarrolla en base a él. Este último puede entenderse como un desplazamiento hacia una posición teórica según la cual todo lo que para nosotros constituye lo real y, consecuentemente, el mundo en su totalidad, se da en y para una conciencia. Todo elemento objetivo refiere a y se da para una subjetividad que se considera como el campo de verificación de toda proposición y evidencia. De manera tal que la existencia del mundo supone la existencia de una subjetividad en virtud de la que toma su sentido y para la cual es de un modo determinado.

En segundo lugar, puede observarse que la filosofía trascendental tiende a determinar la estructura del sujeto humano, como el agente del conocimiento y el polo para el que hay experiencia de objetos en general. Dicho de otra manera, la filosofía trascendental establece cuáles son las estructuras y determinaciones universales que constituyen la subjetividad trascendental humana. De este modo y, en tercer lugar, la filosofía trascendental pretende establecer cuáles son las condiciones de posibilidad subjetivas (universales y necesarias) de la experiencia humana, con todos sus objetos y caracteres distintivos.

En cuarto lugar, para la determinación de la estructura de la subjetividad humana con todos sus componentes, la filosofía trascendental tiende a desplegar argumentos trascendentales entendidos en un amplio sentido como argumentos regresivos, aun cuando las características particulares y las premisas auxiliares que adopten los argumentos de filósofos específicos puedan variar. Con Kant observamos una serie de



procedimientos deductivos a partir de cuestiones *de facto*, y con Husserl encontramos un proceso argumentativo regresivo que está mediado por la reducción trascendental y la eidética.

En quinto lugar, finalmente, la filosofía trascendental establece una importante distancia y desacuerdo con una perspectiva naturalista y una perspectiva psicologicista. Esto quiere decir que la filosofía trascendental no concibe al sujeto de su tematización como un sujeto empírico, entendido como un ente natural que es parte del mundo psicofísico, tal y como lo tematizan las ciencias empíricas (como la sociología, la antropología, la psicología o la biología). Tampoco tiene como objetivo desarrollar una psicología empírica, determinando las estructuras y mecanismos que pueden distinguirse en la mente de individuos de la especie humana. En la psicología empírica, estos individuos son entendidos como entes naturales que son parte de la naturaleza considerada, a su vez, al modo en que lo hace la actitud natural, es decir, como una realidad cuya existencia y ser es completamente independiente de nosotros, tal y como lo hacen las ciencias empíricas. La filosofía trascendental no trata de hechos sobre entidades naturales dentro de un mundo natural, sino de formas ideales en virtud de las cuales nuestra experiencia es concebible y que son relativas a una subjetividad con la cual podemos presentar cierta identificación, pero no en tanto que individuos empíricos.

3.- La filosofía de Jean-Paul Sartre en *El ser y la nada*

3.1.- El proyecto de una ontología fenomenológica, sus problemas y sus objetos de análisis

Hecho lo anterior, hagamos una revisión panorámica y esquemática del trabajo filosófico que Sartre (1993) lleva a cabo en su texto *El ser y la nada*. Lo primero a destacar es el hecho de que Sartre quiere desarrollar una ontología, es decir, un estudio filosófico respecto del ser. Con ella, Sartre pretende resolver una serie de problemas y dualismos filosóficos de los que la tradición filosófica se ha ocupado en variados períodos de tiempo. Más aún, Sartre (*Ibid.*) pretende que sus tesis ontológicas tengan relación con la teoría de la libertad y cuestiones de orden ético. En ese contexto, en la *Introducción* de *El ser y la*



nada, el autor en cuestión establece que dentro de la totalidad del ser pueden distinguirse dos regiones de ser fundamentales, a saber, la del ser-en-sí y la del ser-para-sí. De esta manera, también establece las determinaciones esenciales de ambas regiones de ser, desde un punto de vista general y abstracto. Posteriormente, Sartre se abocará a la tarea de esclarecer en mayor medida estas regiones de ser y las relaciones que guardan entre sí.

3.2.- Consideraciones sobre la metodología y el desarrollo argumentativo sartreano

Aquí resulta indispensable hacer algunas observaciones sobre la metodología y la argumentación que Sartre lleva a cabo para sostener sus tesis, en virtud de lo que nos interesa esclarecer en esta investigación. Ahora bien, identificar estrategias argumentativas fundamentales que sintetizen con justicia la totalidad de los métodos y razonamientos sartreanos resulta muy difícil, dada la riqueza de estrategias, argumentos, métodos y puntos de vista que Sartre utiliza para el desarrollo de su ontología fenomenológica y la defensa de sus planteamientos. Sin embargo, en este respecto nos interesa plantear una hipótesis de trabajo, según la cual en Sartre es posible observar argumentos regresivos en el amplio sentido establecido anteriormente, aun cuando estos argumentos adquieran determinaciones particulares que es difícil encontrar en autores como los que revisamos, a saber, Husserl y Kant.

Entonces, para apoyar esta hipótesis, describamos y analicemos en mayor detalle la argumentación que cabe identificar en *El ser y la nada*. Una estrategia que es posible encontrar con frecuencia en el texto de Sartre (1993) es aquella en la que, tras el planteamiento de una pregunta generalmente referida a una cuestión ontológica, Sartre delinea y pone a prueba las distintas soluciones que la tradición filosófica ha esbozado en relación con ella, usualmente asociadas al realismo o al idealismo. Respecto de estas soluciones, Sartre identifica cuáles son sus problemas y contradicciones, estableciendo su fracaso en la solución del problema que pretenden resolver. Esto puede verse, por ejemplo, respecto de los problemas filosóficos delineados en la *Introducción* en torno de los dualismos, respecto de las concepciones filosóficas de la nada y en relación con los intentos de solución del solipsismo en la sección del ser-para-otro, entre otros temas y problemáticas filosóficas (*Ibid.*).



Una vez hecho lo anterior, nuestro autor, siguiendo la estrategia argumentativa que buscamos describir, tiende a plantear su propia solución filosófica, que frecuentemente tiene la pretensión de superar al realismo y al idealismo (o bien, pretende no poder ser adscrita en su totalidad a ninguna de las dos perspectivas). Y aquí es donde el carácter regresivo de su argumentación puede ser formulado con mayor claridad y plausibilidad. Generalmente, Sartre ofrece una descripción fenomenológica en un sentido amplio, es decir, ofrece una descripción de un fenómeno de nuestra experiencia humana común y corriente, tal y como se nos aparece de forma inmediata, en un lenguaje relativamente cotidiano, que en ocasiones se sirve de recursos literarios y terminología filosófica. Luego, respecto del fenómeno, ofrece una serie de conceptos y estructuras ontológicas que el fenómeno mismo supone y que, en definitiva, lo explican, respondiendo, al mismo tiempo, las problemáticas que Sartre buscó resolver en principio. Para dar cuenta de ello, traigamos a colación algunas instancias en las que Sartre lleva a cabo esta estrategia, en las que pone en relación descripciones fenomenológicas y estructuras ontológicas que posibilitan los fenómenos tematizados: por un lado, el análisis de experiencias como la angustia y afectos en los que hay una referencia al otro, como la vergüenza. Véase, por ejemplo, el siguiente pasaje, en el que Sartre relaciona de manera explícita la vivencia de la angustia con el ser de la conciencia como libertad: “el hombre toma conciencia de su libertad en la angustia, o, si se prefiere, la angustia es el modo de ser de la libertad como conciencia de ser, y en la angustia la libertad está en su ser cuestionándose a sí misma” (Sartre 1993 64).

Relaciones similares pueden identificarse entre ciertos afectos y la relación que el ser-para-sí guarda, en su ser, con el prójimo. La determinación de las estructuras del ser-para-otro está dada por la consideración fenomenológica de estos afectos, en un movimiento regresivo. Esto puede ilustrarse a través del siguiente pasaje:

No hemos hecho sino explicitar el sentido de esas relaciones subjetivas a la mirada del prójimo que son el miedo (sentimiento de estar en peligro ante la libertad ajena), el orgullo o la vergüenza (sentimiento de ser al fin lo que soy, pero en otra parte, allá, para otro), el reconocimiento de mi esclavitud (sentimiento de la alienación de todas mis posibilidades). [...] Así, la aparición de la mirada es captada por mí como el surgimiento de una relación ek-stática de ser, uno de cuyos términos soy yo, en tanto que para-sí que es lo que no es y no es lo que es, y cuyo otro término



soy también yo, pero fuera de mi alcance, fuera de mi acción, fuera de mi conocimiento (Sartre 1993 295).

Por otro lado, considérese el abordaje fenomenológico de las conductas interrogativas y los comportamientos de mala fe. A partir de aquello se esclarecen las estructuras del ser-para-sí o la conciencia. Ello puede entreverse en elementos del texto como:

Sólo que el examen de la interrogación y de la negación ha dado todo lo que podía. Nos vimos remitidos de allí a la libertad empírica como nihilización del hombre en el seno de la temporalidad y como condición necesaria de la aprehensión trascendente de las negatidades (*négatifés*) (Sartre 1993 80).

O bien:

Así, para que la mala fe sea posible, es menester que la sinceridad misma sea de mala fe. La condición de posibilidad de la mala fe es que la realidad humana, en su ser más inmediato, en la infraestructura del *cogito* prerreflexivo, sea lo que no es y no sea lo que es. [...] por el momento, no hemos indicado sino las condiciones que hacen concebible la mala fe, las estructuras de ser que permiten formar conceptos de mala fe (Sartre 1993 101).

Es en base a estos fenómenos, entonces, que se obtienen estructuras esenciales del ser-para-sí y el ser-para-otro (Sartre 1993). Por lo tanto, formularemos y afirmaremos la hipótesis de que en Sartre es posible encontrar argumentos regresivos, a saber, la estrategia argumentativa a través de la cual Sartre establece explicaciones, tesis y estructuras ontológicas, partiendo desde una descripción fenomenológica sobre un fenómeno particular, que es posibilitada por las primeras.

No obstante, estos argumentos regresivos no presentan exactamente la misma naturaleza que en Kant ni en Husserl. En primer lugar, Sartre no esclarece cuestiones de derecho sobre la base de cuestiones de hecho a través de inferencias deductivas directas, al estilo de Kant. Y, en segundo lugar, Sartre tampoco establece estructuras esenciales de la conciencia a partir de un acto de conciencia particular, por medio de la reducción trascendental y eidética. Más bien, Sartre establece estructuras ontológicas a partir de descripciones fenomenológicas en general, pero esta derivación está mediada por otros



mecanismos argumentativos. Dentro de éstos últimos pueden encontrarse, por ejemplo, los siguientes tipos de argumentos. Por una parte, cabe identificar argumentos tipo *reductio ad absurdum*, respecto de las soluciones que intentan otros filósofos sobre los problemas, generalmente ontológicos, que a Sartre le interesa resolver. Por otra parte, pueden encontrarse, también, inferencias a partir de las tesis metafísicas fundamentales que nuestro autor establece en la *Introducción* de *El ser y la nada*, o en secciones anteriores del texto respecto de aquellas que está tematizando. Asimismo, puede haber razonamientos a través de los cuales se muestra la manera en que una determinada estructura ontológica requiere de otra, cuya naturaleza está sugerida en la primera. En definitiva, son diversos los procesos argumentativos que pueden estar mediando la obtención de tesis y estructuras ontológicas a partir de descripciones fenomenológicas particulares, donde tales procesos argumentativos no coinciden completamente con las inferencias kantianas ni con las reducciones husserlianas.

3.3.- Planteamientos y resultados generales de la ontología sartreana

Por último, consideremos los planteamientos que Sartre defiende en *El ser y la nada*. Dicho de otro modo, observemos los resultados que nuestro autor obtiene de su investigación filosófica.

Sartre (1993) establece, a través de su ontología fenomenológica, las determinaciones ontológicas esenciales de las dos regiones de ser que distinguió en el comienzo de su texto. Respecto del ser-en-sí, por ejemplo, Sartre establece tres tesis fundamentales: “El ser es. El ser es en sí. El ser es lo que es” (*Id.* 36). El esclarecimiento del sentido de estas tesis tiende a desarrollarse a través de *El ser y la nada*, allende su *Introducción* (lugar en el que se formulan por primera vez tales tesis). En relación con el ser-para-sí, Sartre (*Ibid.*) distingue las siguientes estructuras metafísicas, u ontológicas, del sujeto humano: la presencia a sí (correlacionada con la facticidad, el valor y la posibilidad), la temporalidad y la trascendencia (asociada, a su vez, al conocimiento). Asimismo, Sartre (*Ibid.*) concibe, en términos generales, a la conciencia como el elemento constitutivo del ser-para-sí, ofreciendo una caracterización específica de la misma. Así, por ejemplo, Sartre postula que la conciencia comporta el modo de ser de la nada y que



no establece relaciones de causalidad con los objetos que tematiza en su intencionalidad. Ello entre muchas otras caracterizaciones ofrecidas por nuestro autor en torno de la conciencia, cuya descripción en extenso excede los objetivos y límites de este artículo. Más aún, destaquemos el hecho de que la obtención de las estructuras de ser del ser-para-sí se realiza, en parte importante, a través del procedimiento argumentativo regresivo y fenomenológico que describimos anteriormente. Esto puede reconocerse en pasajes sintéticos del texto, como el siguiente, situado al inicio de la tarea de la determinación de la región del ser-para-sí:

A decir verdad, es menester partir del cogito, pero de éste cabe decir, parodiando una fórmula célebre, que conduce a todo con tal que se salga de él. Nuestras investigaciones precedentes, que recaían sobre las condiciones de posibilidad de ciertas conductas, no tenían otro objeto que ponernos en condiciones de interrogar al cogito sobre su ser y proveernos del instrumental dialéctico que nos permitiera encontrar en el propio cogito el medio de evadirnos de la instantaneidad hacia la totalidad de ser que la realidad humana constituye. Volvamos, pues, a la descripción de la conciencia no-tética (de) sí, examinemos sus resultados y preguntémosnos qué significa, para la conciencia, la necesidad de ser lo que no es y de no ser lo que es (Sartre 1993 108).

En otro orden de ideas, en cuanto a las relaciones que se establecen entre las regiones distinguidas, destaca el hecho de que Sartre (1993) no pretende establecer entre el sujeto humano y el ser-en-sí (que involucra el mundo de objetos trascendentes que le es relativo) una relación de constitución trascendental, como podría pensarse que Kant y Husserl lo hacen. Y es en este contexto donde a Sartre (*Ibid.*) le interesa afirmar, ya en el terreno axiológico, la libertad radical del sujeto humano, defendiendo su autodeterminación y el hecho de que los lineamientos éticos no puedan ser deducidos a partir de un orden de ser pre-constituido que se encuentre más allá del sujeto mismo, con total independencia de él. Del mismo modo, sobre la base de su ontología, pueden encontrarse propuestas de reformulaciones teóricas en otros ámbitos, como puede hacerse con el llamado psicoanálisis existencial y las concepciones que defiende respecto de la intersubjetividad.



4.- Entonces, ¿qué hay de la posibilidad del carácter trascendental de la filosofía de Sartre en *El ser y la nada*?

En este respecto, lo primero que destacaremos es el hecho de que, en un amplio sentido, Sartre continúa el giro trascendental inaugurado por Descartes, como puede decirse siguiendo una de las interpretaciones históricas hechas por Husserl (*Hua I*). Ello quiere decir que Sartre también toma el *cogito* como punto de partida de su filosofía y como campo de verificación de toda pretensión epistémica, a partir del cual hemos de desarrollar tesis en otros órdenes, como el ámbito ontológico. Esto implica que Sartre también concibe el mundo objetivo bajo el concepto de fenómeno, tal y como lo desarrolló Husserl. De este modo, todo lo que para nosotros puede contar como un mundo está remitido a nuestra subjetividad: es un mundo para nosotros, donde las relaciones que ese mundo y su ser establecen con nuestra conciencia están sujetas a una serie de especificaciones.

No obstante, relevemos el hecho de que Sartre no concibe al sujeto humano como una conciencia trascendental que sólo establece relaciones de constitución con el mundo de sus objetos, como podría pensarse con Husserl. Tampoco quiere defender el mismo tipo de relaciones entre la conciencia y el mundo trascendente que él mismo atribuye al realismo y al idealismo. Todo esto a pesar de que reconozca la prioridad metodológica y epistémica del *cogito*. Para dar cuenta de lo anterior, recordemos, en parte, las observaciones que Sartre hace sobre la naturaleza de la conciencia y la idea de un *ego* trascendental en otros textos como *El hombre y las cosas* (Sartre 1960 26) y *La trascendencia del ego* (Sartre 1968). En esos textos, Sartre concibe la conciencia como un ser que no posee una interioridad en la que se alojan contenidos. Más bien, la entiende como un puro direccionamiento hacia aquello que la trasciende. Al mismo tiempo, Sartre rechaza la noción de un *ego* trascendental, planteando que lo que puede concebirse como nuestro *ego* no es sino un objeto de la conciencia y no un agente unificador y administrativo de la misma, como parece verlo en Husserl. De este modo, ya en obras anteriores y en *El ser y la nada*, el *ser-para-sí* que concibe Sartre no coincide completamente con las nociones de sujeto que cabe encontrar en Husserl, Kant, y en otra perspectiva idealista o realista desde la óptica sartreana.



Desde otra perspectiva, Sartre continúa la tradición de sus predecesores en la determinación de las estructuras constitutivas de la subjetividad humana, ahora bajo el alero de una ontología explícita, es decir, bajo el proyecto de determinación del ser de la subjetividad humana en general. En efecto, gran parte de *El ser y la nada* se dedica al esclarecimiento de la constitución, o la arquitectura, del sujeto, en la medida en que determina las estructuras del ser-para-sí, para luego aclarar en mayor grado las relaciones que esta región de ser establece con el ser-en-sí y los otros sujetos. Más aún, en este punto formularemos la siguiente interpretación: en tanto Sartre desarrolla esta tarea de determinación de la arquitectura del sujeto, está delimitando las condiciones de posibilidad subjetivas (necesarias y universales) de la experiencia de objetos. Porque, para Sartre, los fenómenos que son tematizados y la experiencia humana que es objeto de descripción fenomenológica en su investigación filosófica, resultan impensables o inconcebibles sin las estructuras que postula.

Asimismo, notemos que, en la obra de nuestro autor, tales fenómenos y las determinaciones ontológicas que los posibilitan no sólo guardan entre sí relaciones de implicación conceptual, que cabe encontrar entre contenidos proposicionales. Recordemos que el establecimiento de las estructuras ontológicas, a partir de la experiencia inmediata, se hace por la mediación de diversos procesos argumentativos, en una estrategia que, en su conjunto, puede ser considerada como un argumento regresivo. De esta manera, en general, Sartre tiende a postular relaciones de ser internas entre los fenómenos y las estructuras tematizadas, donde un término de la relación resulta inconcebible sin el otro. En ese sentido, cabe pensar las estructuras ontológicas en cuestión como condiciones de posibilidad de los fenómenos de nuestra experiencia, en tanto que, sin las primeras, no podrían ser, ni cabría concebir a los segundos. Nótese, además, que estas condiciones de posibilidad no serían condiciones psicológicas ni ontológicas (en el sentido de ser condiciones de la existencia de cosas particulares del mundo trascendente), según la distinción esbozada en secciones anteriores de este escrito, siguiendo a Allison (2004).

Por último, hagamos referencia al hecho de que Sartre, de forma más o menos explícita, establece un distanciamiento importante respecto de una perspectiva naturalista y una perspectiva psicologicista, al igual que Kant y Husserl. Sartre no adopta estas



perspectivas y está en desacuerdo con ellas a la hora de llevar a cabo su proyecto de una ontología fenomenológica, para resolver las problemáticas filosóficas que le interesan. Más en particular, Sartre no concibe a la conciencia (y, por lo tanto, al ser-para-sí) como una función de un organismo natural que establece relaciones causales y funcionales con el mundo natural y cultural que lo rodea. Este modo de concebir a la conciencia le pertenece, más bien, a la biología. Las concepciones de Sartre respecto de la conciencia y sus tesis metafísicas no tienen una articulación directa con teorías biológicas y/o psicológicas en sentido empírico. En coherencia con ello, Sartre no desarrolla una psicología empírica: no lleva a cabo una teoría en la que la conciencia es un equivalente de la mente humana, entendida como un recipiente en cuyo interior hay contenidos que, a su vez, establecen relaciones causales con los estímulos de un medioambiente preconstituido e independiente de esa mente. Sartre no comprende a la conciencia como una cosa entre cosas, dentro de un mundo natural en el que tales cosas establecen relaciones de causalidad y espaciotemporales entre sí.

5.- Conclusión

Hasta aquí, ya han sido planteadas las principales hipótesis y argumentos de este trabajo. Finalizando, llevaremos a cabo una conclusión sintética, que incorpore los principales resultados de este trabajo, para hacer posteriormente algunos comentarios en torno de la filosofía trascendental y las posibilidades de investigación futura que cabe seguir desarrollando.

Primero, recordemos que realizamos, fundamentalmente, una revisión sintética y esquemática de dos autores particularmente representativos de la tradición trascendental, a saber, Kant y Husserl. Sobre la base de esta revisión, pudimos formular una respuesta a la pregunta por aquello en lo que consiste una filosofía trascendental. En otras palabras, formulamos una definición de tal filosofía, identificando sus notas distintivas. Luego, teniendo estas notas en el horizonte de nuestra consideración, llevamos a cabo una revisión, también esquemática, de la filosofía de Sartre en *El ser y la nada*, para poder identificar el modo en que las notas distintivas en cuestión pueden encontrarse dentro de la filosofía sartreana.



Fue así como pudimos identificar los siguientes elementos de continuidad entre lo que caracterizamos como una filosofía trascendental y la filosofía sartreana expresada en *El ser y la nada*. En primer lugar, planteamos que la filosofía de Sartre supone un giro trascendental, es decir, que toma al *cogito* como el punto de partida de su filosofía y como el campo de verificación de toda proposición en otros órdenes de investigación filosófica. La filosofía sartreana, en segundo lugar, se dedica a determinar las estructuras constitutivas de la subjetividad humana (en su terminología, del ser-para-sí). En ese sentido, también es una filosofía dedicada a esclarecer la arquitectura del sujeto. Tercero, y en coherencia con lo anterior, Sartre postula, en el contexto de su propia ontología fenomenológica, las condiciones de posibilidad subjetivas (universales y necesarias) de la experiencia humana y sus fenómenos. En cuarto lugar, para sostener sus posiciones filosóficas y desarrollar las cuestiones mencionadas, Sartre utiliza lo que denominamos argumentos regresivos. Dicho de otra manera, dentro del conjunto de la argumentación sartreana, cabe identificar la argumentación regresiva como una estrategia y un aspecto fundamental de su metodología. A partir de una experiencia verificada desde el punto de vista de la primera persona, es decir, desde un fenómeno de la experiencia inmediata del sujeto, se establecen las condiciones de posibilidad subjetivas de tal experiencia, donde esas condiciones se distinguen de las condiciones psicológicas y ontológicas en el sentido de la existencia. Por último, y en quinto lugar, relevemos el hecho de que la filosofía de Sartre, al igual que la tradición trascendental, se distancia y manifiesta su desacuerdo en torno de una perspectiva naturalista y una perspectiva psicologista. En la ontología fenomenológica de Sartre, el sujeto de tematización no es el sujeto de estudio de la psicología empírica ni de las ciencias naturales: la reflexión filosófica sartreana se desarrolla en otro ámbito teórico, o bien, en otro nivel de análisis.

Ahora bien, así como cabe reconocer elementos de continuidad con la tradición trascendental, también es posible identificar rupturas con ella, bajo los respectos revisados. Es relevante hacer una mención a estos puntos de quiebre, puesto que nos proveen de una concepción más precisa de la filosofía de Sartre en el contexto del desarrollo de la tradición de la filosofía trascendental.

Aquí, son dos los aspectos que destacaremos. Por una parte, un elemento que parece representar un quiebre saliente con la tradición trascendental se refiere a las



relaciones que el ser-para-sí establece con el ser-en-sí. Las relaciones que Sartre concibe entre el sujeto y su mundo de objetos trascendentes no son el mismo tipo de relaciones que Kant y Husserl tienden a establecer entre el sujeto y el mundo (o bien, lo en sí). Más aún, Sartre no quiere adscribir su propio punto de vista a las posturas del idealismo y el realismo, sino que tiene la pretensión de ir más allá de ellas. Consecuentemente, para nuestro autor, el ser-para-sí no establece con el mundo trascendente sólo relaciones de constitución trascendental, ni tampoco sólo relaciones de causalidad que generan representaciones en el sujeto. No obstante, Sartre sí postula estructuras ontológicas subjetivas, sin las cuales no es posible pensar un conjunto de fenómenos de nuestra experiencia inmediata (siendo, en ese sentido, condiciones de posibilidad de esta) y en virtud de las cuales se nos aparece un mundo significativo. Las relaciones entre el ser-para-sí y el ser-en-sí, por lo tanto, parecen comportar cierta ambigüedad en Sartre. O bien, para determinarlas de mejor manera, necesitamos desarrollar una lectura y un análisis comprensivo, con mayor extensión, de *El ser y la nada*. Tal empresa no es la que pretendemos realizar en este manuscrito. Lo relevante, para nuestros objetivos delimitados, es notar el hecho de que el modo en que Sartre concibe las relaciones entre el sujeto y su mundo no coincide totalmente con las formulaciones típicas de la tradición trascendental, representando un elemento de quiebre significativo, que supone una novedad.

Algo similar a lo anteriormente dicho puede afirmarse respecto de la arquitectura específica del sujeto que Sartre afirma. Las estructuras y determinaciones que nuestro autor atribuye a la subjetividad humana no son las mismas que las defendidas por Kant y Husserl. En consecuencia, la ontología sartreana representa una novedad insoslayable respecto de la constitución y la estructura del sujeto que fue planteada por sus antecesores en la tradición trascendental.

En definitiva, a partir de lo trabajado en este artículo, puede considerarse que la distinción hecha típicamente en la literatura especializada entre filosofía trascendental y existencialismo puede no ser tan clara. Ahí donde suele afirmarse una ruptura radical entre ambas tradiciones, pueden descubrirse aspectos de continuidad. En ese sentido, cabe decir que la filosofía de Sartre en *El ser y la nada* es pensable como una filosofía trascendental bajo ciertos aspectos, que fueron delimitados. Esto puede abrir nuevas



interrogantes susceptibles de ser abordadas en investigaciones filosóficas posteriores. Por ejemplo, a la luz de lo trabajado, ¿cabe reformular las categorizaciones que comúnmente hacemos en torno de la filosofía trascendental y el existencialismo? Preguntas como esta exceden los límites de este trabajo. No obstante ello, queremos destacar, para finalizar, el siguiente hecho que se deja entrever a través de este artículo: la filosofía trascendental es una tradición fecunda y productiva, en la medida en que ha permitido el desarrollo de diversos proyectos y propuestas filosóficas, sea en continuidad o en ruptura con ella.



Bibliografía

- Allison, Henry. *Kant's transcendental idealism*. New Heaven: Yale University Press, 2004.
- Crowell, S. & Malpas, J. *Transcendental Heidegger*. Stanford: Stanford University Press, 2007.
- Eddie, James. "Transcendental Phenomenology and Existentialism", *Philosophy and Phenomenological Research* 1/25 (1964): 52–63.
- Gorner, Paul. "Heidegger's Phenomenology as Transcendental Philosophy", *International Journal of Philosophical Studies* 1/10 (2002): 17–33.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Santiago: Universitaria, 2015.
- Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Husserl, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Colihue, 2007.
- Luft, Sebastian. "Husserl y la filosofía trascendental", *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason* 57 (2016): 15–34.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta, 1994.
- Sartre, Jean-Paul. *El hombre y las cosas*. Buenos Aires: Losada, 1960.
- Sartre, Jean-Paul. *El ser y la nada: ensayo de ontología fenomenológica*. Barcelona: Altaya, 1993.
- Sartre, Jean-Paul. *La trascendencia del ego*. Buenos Aires: Caldén, 1968.
- Varela, Francisco. *De cuerpo presente*. Barcelona: Gedisa, 1992.