

## 80 AÑOS DE L'ÊTRE ET LE NEANT. ROSTRO Y AFECTIVIDAD EN EL HORIZONTE INTERSUBJETIVO

80 YEARS OF *L'ÊTRE ET LE NEANT*. FACE AND AFFECTIVITY IN THE  
INTERSUBJECTIVE HORIZON

Sergio GONZÁLEZ ARANEDA  
Profesor de Filosofía y Magíster (c) en Filosofía en la  
Universidad de Chile.  
E-mail: [sergio.gonzalez.ar@ug.uchile.cl](mailto:sergio.gonzalez.ar@ug.uchile.cl)

### RESUMEN:

Se propone una exposición de los fundamentos fenomenológicos que permiten una reflexión acerca del horizonte intersubjetivo en *L'Être et le Néant*. En este contexto, no es un objetivo la exposición detallada del argumento central que en la obra de 1943 se presenta como conflicto entre ser-para-sí y ser-para-otro. Antes que esto, se busca delinear los argumentos que llevan a Sartre a plantear una *afectividad originaria* (prerreflexiva) en esta obra, desde los trabajos previos acerca de la emoción y la vivencia del rostro del otro. Con esto, se propone una lectura de la intersubjetividad a partir del deseo como trascendencia fundamental.

*PALABRAS CLAVES: Afectividad, existencia, intersubjetividad, prerreflexión, rostro.*

### ABSTRACT:

This paper proposes an exposition of the phenomenological foundations that allow a reflection on the intersubjective horizon in *L'Être et le Néant*. In this context, the detailed exposition of the central argument that in the 1943 work is presented as a conflict between being-for-itself and being-for-other is not an objective. Rather, the aim is to delineate the arguments that lead Sartre to propose an *original affectivity* (pre-reflexive) in this work, from previous works on emotion and the experience of the face of the other. With this, we propose a reading of intersubjectivity based on desire as a fundamental transcendence.

*KEYWORDS: Affectivity, existence, intersubjectivity, pre-reflection, face.*

## I. Introducción

*L'Être et le Néant* (1943) representa no solo una de las obras filosóficas más fundamentales e influyentes para el desarrollo de la fenomenología francesa, sino que también configura un momento de madurez y definiciones para el pensamiento sartreano. Hasta su publicación, Sartre centró su interés en los aspectos afectivos que constituyen el *ego*, acogiendo como método la descripción de una psicología fenomenológica. A este periodo corresponden las obras filosóficas: *L'imagination* (1936), *La transcendance de l'Ego* (1936), *Esquisse d'une théorie des émotions* (1938), "Visages" (1939), *L'imaginaire* (1940).

Con *L'Être et le Néant* el interés filosófico de Sartre experimenta un desplazamiento respecto de su método, moviéndose desde una descripción de psicología fenomenológica hacia una ontología fenomenológica. Como consecuencia de este movimiento, se pondrá de relieve el problema de la constitución del *ego*, desde ahora, problematizado por la relación con el prójimo, el mundo y, en términos generales, se abre a partir del problema de la intersubjetividad<sup>1</sup>.

En este contexto, el artículo propone revisar el lugar y la función que cumple *temáticamente* esta primera etapa sartreana (especialmente las tesis de *Esquisse d'une théorie des émotions* y "Visages"), es decir, revisar el modo en que el campo afectivo constituye al *ego* y su apertura al mundo, tal como será tematizado en *L'Être et le Néant*. Para esto i) se analiza la relación entre afectividad y corporalidad en el contexto de una primera teoría de la intersubjetividad; ii) esto, permite reconducir la descripción ontológica del para-sí y el en-sí hacia una apertura de tipo afectivo intencional, cuyo horizonte es precisamente el de la intersubjetividad; iii) se pone de relieve, finalmente, la dimensión deseante que caracteriza al *cogito prerreflexivo* en su trascendencia a un mundo social.

## II. Esbozo de una primera concepción de la intersubjetividad

¿Por qué hablar de "rostro" en el pensamiento sartreano (considerando la relevancia que posee este concepto en filosofías aparentemente tan distantes del pensamiento de Sartre, como lo es Lévinas)? El rendimiento fenomenológico que posee la experiencia del rostro ajeno aparece en el pensamiento sartreano hacia fines de la década del treinta y estará tangencialmente abordado en *L'Être et le Néant*. La

---

<sup>1</sup> El paso de una psicología fenomenológica a una ontología fenomenológica se da en el contexto filosófico en que Sartre abandona sus investigaciones sobre Husserl y comienza su estudio de Heidegger. Es sabido que Sartre estudió a Husserl con el interés que un discípulo estudia a su maestro. De hecho, el primero de febrero de 1940 escribe a Simone de Beauvoir: "Husserl se había apoderado de mí, veía todo a través de las perspectivas de su filosofía, que además me resultaba más accesible, por su apariencia de cartesianismo. Yo era 'husserliano' y lo seguiría siendo durante mucho tiempo" (Sartre, 2018, 353). El período husserliano se extiende aproximadamente por cuatro años, así lo testimonia Sartre cuando sostiene: "necesité cuatro años para agotar a Husserl" (2018, 354). En este periodo Sartre escribe *L'Imaginaire* y *La transcendance de l'ego* y comienza, en 1937, la redacción de un gran libro inconcluso, *La Psychè*. De todos modos, algunas partes fueron publicadas bajo el título de *Esquisse d'une théorie des émotions*.

cuestión del rostro, desde un comienzo, es presentada como vivencia afectiva que manifiesta la dimensión intersubjetiva constituyente de la realidad humana. De allí la importancia no solo de volver sobre el campo afectivo en la fenomenología sartreana, sino también de tomar como punto focal el rostro, por cuanto devela una relación de afección prerreflexiva, permitiendo un desarrollo filosófico de las tesis articuladoras en la obra de 1943<sup>2</sup>.

La descripción acerca de la vivencia del rostro ajeno y cómo esta experiencia permite una reflexión fenomenológica de la intersubjetividad aparece en el breve ensayo titulado “Visages” (1939). Allí, en términos amplios, “Sartre se mofa de los psicólogos que explican por una inferencia analógica el modo en que captamos los sentimientos ajenos” (Savignano, 2022, 109). El propósito de “Visages”, en este sentido, consiste en brindar una descripción fenomenológica de la percepción del rostro humano. Tal descripción remite a la afirmación de que el rostro es el elemento que destaca en la figura humana, en la medida en que constituye la localización primordial de la expresión de la subjetividad<sup>3</sup>. Lo que no implica que su sentido pueda captarse desentendiéndolo del resto del cuerpo: “[e]l rostro, límite extremo del cuerpo humano, debe comprenderse a partir del cuerpo” (Sartre, 1970, 562).

Por esto, la descripción de la vivencia del rostro que realiza Sartre se posiciona en la frontera entre el cuerpo vivo (*Leib*) y el cuerpo orgánico/físico (*Körper*), en la medida en que un rostro es una cosa que puedo tomar “entre mis dedos, soportar el gran peso cálido de un rostro que amo, puedo arrugar mejillas como si fueran una tela, desgarrar labios como si fueran pétalos, romper un cráneo como un jarrón” (Sartre, 1970, 571). A la vez, el rostro no es pura ni *primeramente* una cosa. El rostro es desbordamiento de la materialidad corporal, trascendencia expresiva de una afectividad radicalmente ajena. En el contexto

<sup>2</sup> Esta es, precisamente, una de las hipótesis de trabajo que aborda Alan Savignano en su reciente investigación titulada *El problema de los otros en Jean-Paul Sartre. Magia, conflicto y generosidad*. Savignano, en este importante trabajo, afirma: “En este libro pretendo demostrar que Sartre desarrolla una extraordinaria filosofía de la intersubjetividad en el tiempo que va de los años treinta a los cuarenta. La lección final de este desarrollo se puede hallar sintetizado en una de las más profundas frases de *San Genet*: ‘el medio en el cual el hombre puede y debe devenir lo que es, es la conciencia de los otros’ [Sartre, 2011, 607]” (2022, 16).

<sup>3</sup> La visión crítica de la inferencia analógica del otro abre una de las tesis centrales que el fenomenólogo francés planteará a Husserl, especialmente en *La transcendence de l'Ego*. El principal desacuerdo con Husserl se centra en el recurso del *yo trascendental* que, tras las reducciones eidética y fenomenológica, se presentaría como *conditio sine qua non* para la conciencia. Es pues, la reducción fenomenológica –que Sartre ironiza llamándola “operación erudita”– el mecanismo para distinguir al *yo trascendental* del *yo psicológico* y otorgarle un principio trascendental de unificación, constitución y significación. Sartre criticará este punto señalando categóricamente que no existe un yo *en* o *detrás* de la conciencia, sino más bien un yo *para* la conciencia: “Todos los resultados de la fenomenología amenazan ruina si el Yo no es, del mismo modo que el mundo, un existente relativo, o sea un objeto para la conciencia” (2003, 99). De ahí la dificultad de sostener la relación con el otro desde la actividad analogizante: “[E]l Yo superfluo es nocivo. Si existiera, arrancaría a la conciencia de sí misma, la dividiría; se deslizaría en cada conciencia como una lámina opaca. El Yo trascendental es la muerte de la conciencia. [...] [S]i el Yo es una estructura necesaria de la conciencia, este Yo opaco queda elevado de inmediato al rango de absoluto. Nos vemos ahora en presencia de una mónada. Tal es, por desgracia, la orientación del pensamiento nuevo de Husserl [refiriendo a *Cartesianische Meditationen*]” (2003, 98-99).

de “Visages” la trascendencia es un movimiento “mágico” que anima estos objetos inertes, anima “hueso, cráneo, estatuilla, pata de conejo, anquilosados por completo en su rutina silenciosa y que no obstante tienen las virtudes de un espíritu. Así son los rostros: fetiches naturales” (Sartre, 1970, 561).

El rostro, de acuerdo con la presentación sartreana, es el lugar de trascendencia de la subjetividad encarnada en el cuerpo del otro. Es preciso señalar que aquí Sartre define la trascendencia como “esa propiedad del espíritu de superar [*dépasser*] y superar toda cosa; de escaparse de sí para perderse allí, fuera de sí, sin importar donde, pero fuera” (Sartre, 1970, 564). Así pues, el rostro es la manifestación original de la conciencia en el mundo, “del espontáneo absoluto no sustancial”, pero en su dimensión corporal. Por lo mismo, la intuición del rostro ajeno no es la formación de una *imagen* en una estructura fisiológica, sino la reconfiguración total de mi mundo circundante (*Umwelt*) (Savignano, 2022, 117)<sup>4</sup>.

Efectivamente, la presencia del rostro ajeno, de una *mágica animación de un cuerpo*, no solo devela que ese cuerpo que está frente a mí expresa en su rostro una interioridad imperceptible (su campo afectivo), sino que, en cuanto es un cuerpo vivo, mundaniza mi experiencia corporal y mi estar en el mundo. En otras palabras, el rostro que se aparece en mi experiencia no lo hace como contenido intencional donado a mi conciencia o captación tematizante de un “algo” en medio del mundo. El rostro del otro aparece en el horizonte como irrupción que abre el sentido de un mundo en común.

Estoy solo en una habitación cerrada, sumergido en el presente. Mi futuro es invisible, lo imagino vagamente allá del lado de los muebles, la mesa, las paredes, todas estas siniestras indolencias que me lo encubren. Alguien entra, trayéndome su rostro: todo cambia. En medio de estas estalactitas que cuelgan en el presente, el rostro, vivo y fisgón, está siempre por delante de mí mirada, se anticipa a mil fines particulares, hacia el deslizamiento disimulado de un guiño, hacia el fin de una sonrisa. [...]. Un poco de futuro entró en la pieza, una bruma de futuro rodea el rostro: *su* futuro. Una muy pequeña bruma, justo con que llenar el hueco de mis manos. Pero no puedo ver las figuras de los hombres sino a través de su futuro. Y esto, el futuro *visible*, es ya la magia (Sartre, 1970, 562).

Ahora bien, la cuestión del rostro y su dimensión mágica en la encarnación del cuerpo del otro permite a Sartre establecer una relación co-constitutiva entre el campo afectivo intencional y la apertura intersubjetiva de un mundo en común<sup>5</sup>. Esto, aunque tributario de su psicología fenomenológica,

<sup>4</sup> A propósito de la modificación del mundo circundante entreverada en la experiencia de la intersubjetividad, Savignano comenta un importante matiz entre esta primera teoría de la intersubjetividad y lo que serán las tesis sartreanas a partir de 1943: “En ‘Visages’, al contrario de *El ser y la nada*, la trascendencia ajena está fuertemente arraigada al cuerpo, al rostro, a los órganos sensoriales, a los movimientos, incluso a los objetos del entorno [...] En 1939 Sartre describe la trascendencia ajena como una superación de toda cosa y una reconfiguración de mi *Umwelt*. No dice nada acerca de que el otro es negación de mi ipseidad” (Savignano, 2022, 118).

<sup>5</sup> Alievtina Hervy, en su artículo donde problematiza la emoción en Sartre desde las ideas de alienación y creencia, propone la conciencia de las emociones como descubridora de la facticidad de la existencia: “la emoción sartreana constituye tal vez la ocasión más privilegiada para la conciencia de descubrir el sentido de su facticidad: la libertad tiene sus límites y su terreno es siempre el del mundo” (2014, 19).

repercutirá en elementos fundamentales presentados en la obra de 1943 (especialmente en lo que respecta al deseo como trascendencia).

Es en *Esquisse d'une théorie des émotions* (1938) donde se presenta la categoría de lo “mágico”<sup>6</sup>, retomada en “Visages” como trascendencia, a la luz de una comprensión prerreflexiva de la afectividad. En particular, en este texto Sartre fundamenta la operatividad intencional del ser-en-el-mundo a partir de la dimensión afectiva no posicional. La afectividad, consecuentemente, no es un accidente de la realidad humana, sino el ingrediente por el cual es comprensible toda realidad (Sartre, 1948, 51-52).

La afectividad es ante todo irreflexiva, y en ese plano, solo puede ser conciencia de sí misma en el modo no-posicional: “La conciencia emocional es ante todo conciencia *del* mundo” (Sartre, 1948, 29). Diremos, por ejemplo, que la ansiedad que me causa el rostro de la persona que entra en mi habitación no es conciencia *de* ansiedad, ese rostro antes de aparecer como mentar intencional muestra el modo fundamental de estar en el mundo (tanto propio como ajeno) y, en estricto rigor, *una forma* determinada en que estamos en el mundo. Por esto Sartre afirma que “una conducta irreflexiva no es una conducta inconsciente, es consciente de sí misma no-téticamente, y su modo de ser téticamente consciente de sí misma consiste en trascenderse a sí misma y de aprehender sobre el mundo una especie de cualidad de cosas” (Sartre, 1948, 32)<sup>7</sup>.

Entonces, ante la pregunta “¿por qué hablar de “rostro” en el pensamiento sartreano?” Es preciso señalar dos cosas. Por un lado, el vivenciar el rostro humano demarca la definición sartreana de la subjetividad encarnada constituida como afección prerreflexiva. Por otro lado, el vivenciar afectivo del rostro ajeno indica la necesidad de plantear un horizonte intersubjetivo fundante del mundo circundante. En este contexto, la cuestión del rostro ajeno sirve a Sartre a modo primordial por el cual afectivamente nos situamos en el mundo y, por lo tanto, como dimensión primaria de una subjetividad encarnada que, de acuerdo con su situación existencial, modifica la comprensión que tiene de su mundo circundante (Sartre, 1948, 46). Así pues, “la conciencia no se limita a proyectar significaciones afectivas sobre el mundo que le rodea: *vive* en el nuevo mundo que acaba de crear” (1948, 41-42).

<sup>6</sup> La conceptualización categorial de “lo mágico” en el pensamiento de Sartre es una de las líneas de trabajo centrales de Gautier Dassonneville, véase especialmente “La categoría sartriana de lo mágico entre psicología filosófica y fenomenología existencial” (2019). Asimismo, el libro de Savignano aquí citado, especialmente los capítulos II (“Los conceptos fundamentales de la psicología fenomenológica”) y III (“Los abordajes tempranos de la intersubjetividad”).

<sup>7</sup> A propósito de los modos en que la conciencia se sitúa en medio del mundo, McCulloch ha señalado la posibilidad de un desplazamiento hacia una dimensión irracional desde donde emergerían los estados afectivos. En el segundo capítulo de *Using Sartre. An Analytical Introduction to Early Sartrean Themes* (1994) Gregory McCulloch se anima a caracterizar al campo de las emociones, en el contexto de los trabajos previos a *L'Être et le Néant*, como irracionales (*irrational*) o no-rationales (*non-rational*) (1994, 15-17)

Pero ¿la vivencia del rostro ajeno influye en la proyección y transformación afectiva del mundo circundante? Efectivamente, la expresión emotiva determina mi situación existencial (adoptando un comportamiento, cierta posición corporal, expresiones, etc.), esto es, una operatividad intencional prerreflexiva que perfila mi ser-en-el-mundo. Sin embargo, en la vivencia del rostro ajeno ocurre una especie de suspensión de esta “operación intencional prerreflexiva”, en la medida en que es el rostro del otro el que abre un horizonte primariamente intersubjetivo. Lo que Sartre intenta mostrar es que la vivencia del rostro del otro devela que la afectividad está siempre en *relación intersubjetiva* y nunca bajo la forma del *solus ipse*.

Desde esta tesis Sartre planteará, ya en su trabajo de ontología fenomenológica, que “la objetividad del prójimo es destructora de mi objetividad para él” (Sartre, 1943, 403). Ahora bien, cuando esta objetividad del prójimo destructora es planteada desde los trabajos inmediatamente previos a *L'Être et le Néant*, se vuelve necesario dar cuenta del advenir del otro como una *desoberanización* de la conciencia (Savignano, 2022, 25-26). En otras palabras, la vivencia de una subjetividad extraña, expresada en el rostro del cuerpo ajeno, da como resultado el descubrimiento de que la conciencia personal no es única soberana del sentido del ser.

Entonces, las primeras reflexiones sartreanas acerca de la intersubjetividad parten de la idea que, en la conciencia prerreflexiva, el yo experimenta pasivamente la irrupción del prójimo y, por lo tanto, la afectividad estaría motivada inicialmente por un estado de pasividad<sup>8</sup>. A partir de la investigación fenomenológica tanto de la afección constitutiva de la realidad humana como de la vivencia del rostro del otro, Sartre elabora en la obra de 1943 una teoría de la conciencia afectiva que fluctuará entre una afección mágica y una afección referencial -a modo de deseo que trasciende hacia su objeto deseado- (Butler, 2012, 120).

### III. Dimensión prerreflexiva y afectividad

En estas primeras indagaciones Sartre reconoce la necesidad de poner como fundamento de su reflexión fenomenológica la dimensión prerreflexiva de la conciencia y, con esto, direccionar la intencionalidad hacia una de tipo primariamente afectiva. La operación de la dimensión prerreflexiva consiste en experimentar el advenimiento del otro sin mediar una reflexión acerca de su posición en el mundo, a la vez que informa de mi apertura intrínseca a una exterioridad intersubjetiva. De ahí que una

<sup>8</sup> A este respecto, el filósofo Manfred Frank, lector atento de la obra de Husserl y Sartre, se ha inspirado en la tesis del cogito prerreflexivo sartreano para repensar la intersubjetividad fenomenológicamente dada como intersubjetividad trascendental. Revítese de *Präreflexives Selbstbewusstsein* (2015) especialmente la tercera y cuarta conferencia tituladas “Hilfreiche Differenzierungen durch Jean-Paul Sartre” y “¿Lässt sich Intersubjektivität präreflexiv verständlich machen?” respectivamente.

dimensión de conciencia que “informa de un cambio radical que mi ser ha sufrido a manos del otro, debe ser una conciencia pasiva, irreflexiva e inmediata” (De la Puente, 2006, 260).

Sartre, consecuentemente, enfatiza en el carácter abierto y desbordante de la actividad intencional constitutiva de la subjetividad encarnada, que pone a prueba la dimensión prerreflexiva tanto en la experiencia de la imaginación como en la afectividad. Este aspecto resulta fundamental para la redacción de la obra de 1943. Butler lo expresa de la siguiente manera:

Para el Sartre de la década de 1930, ‘intencionalidad’ no significa meramente las diferentes maneras en que nos situamos en las relaciones gnoseológicas con las cosas, sino también una estructura esencial del ser de la vida humana. La direccionalidad de la conciencia, su tendencia hacia las cosas exteriores a ella, viene a expresar la situación ontológica de los seres humanos como una ‘espontaneidad’ y un ‘desbordamiento’. En cuanto seres intencionales, no solo nuestro conocimiento es *del* mundo, sino también nuestra pasión esencial; nuestro deseo es quedar cautivados con el mundo, ser ‘del’ mundo (2012, 102).

La pasividad entreverada en la vivencia del otro es, efectivamente, una de las situaciones ontológicas fundamentales en la cual se inscribe el presente vivo del sí mismo. En este sentido, lo que muestra Butler es que en tanto *situación* el sí mismo nunca es una totalidad cerrada para-sí (*pour-soi*), sino un desbordamiento que tiene como dimensión primaria el horizonte de un mundo intersubjetivo. Posiblemente Butler hace referencia a la tercera entrada de la introducción de *L'Être et le Néant*, que lleva por título “Le cogito *préréflexif* et l'être du *percipere*”. Allí Sartre se refiere a la intencionalidad no solo como un trascender al objeto del mundo, sino también como *modos* de conciencia:

Toda conciencia es posicional en cuanto que se trasciende para alcanzar un objeto, y se agota en esa posición misma: todo cuanto hay de *intención* en mi conciencia actual está dirigido hacia el exterior, hacia la mesa; todas mis actividades judicativas o prácticas, toda mi afectividad del momento, se trascienden, apuntan a la mesa y en ella se absorben. No toda conciencia es conocimiento (hay conciencias afectivas, por ejemplo) (Sartre, 1943, 18).

La conciencia se trasciende posicionalmente en su totalidad, dándose reflexivamente como situación existencial. Y aquí, una vez más, la dimensión afectiva anuncia una prioridad en la medida en que la situación existencial se despliega desde afecciones que abren el mundo en el cual realizo actividades judicativas o prácticas. En “Visages” se muestra como modificación de la experiencia del sí mismo *ante* un rostro que comporta “un poco de futuro”.

En las investigaciones previas a *L'Être et le Néant* Sartre presenta la afectividad como modificación global de la conciencia (conciencia emotiva, conciencia imaginativa) que provoca un cambio en el mundo. Desde 1943, y particularmente con la prioridad de la conciencia prerreflexiva, el fenomenólogo francés hará de la afectividad originaria una conciencia corporal no-tética<sup>9</sup>. El matiz introducido a partir de su

<sup>9</sup> Sobre el planteamiento sartreano de la afectividad corporeizada como no posicional Biemel comenta: “A este modo de presentar el cuerpo quisiera añadir solamente que la conciencia del cuerpo no puede ser una conciencia de tipo posicional, es

ensayo de ontología fenomenológica consiste en que la conciencia se capta a sí misma como originariamente afectada y fáctica. En esta afectividad originaria, “el sujeto se experimenta a sí mismo a través de un sentimiento común (cenestesia)” (Schnell, 2021, 15). Y, diremos, desde este sentimiento común hay un desbordamiento intencional deseante ante la constatación que el cuerpo del otro se anima como “sentimiento común” ajeno<sup>10</sup>.

La animación mágica que porta el rostro del otro, develando una subjetividad encarnada, es ahora un sentir-*de-sí* primario que se desplaza hacia un mundo a partir del sentir-*de-sí-del-otro* -aquí es donde se inserta la cuestión de la mirada (*le regard*)-. Por esto, al hablar de afectividad originaria debe entenderse como dimensión todavía prerreflexiva que, en tanto es medio de auto-afección, moviliza al cuerpo propio hacia una exteriorización; exteriorización que funda una afección posicional en el mundo<sup>11</sup>. En otras palabras, desde la afectividad originaria se despliega un trascender posicional -reflexivo- en el mundo, haciendo de esta (afectividad originaria) una afectividad intencional o una conciencia afectiva. Sartre lo señala de la siguiente manera:

La conciencia del cuerpo se confunde con la afectividad original. Pero ha de captarse correctamente el sentido de esta afectividad; y, para ello, es necesaria una distinción. La afectividad, en efecto, tal cual la introspección nos la revela, es ya afectividad *constituida*: es conciencia *del* mundo. Todo odio es odio *a* alguien; toda cólera es aprehensión de alguno como odioso o injusto o culpable; tener simpatía por alguien es ‘encontrarlo simpático’, etc. En estos diversos ejemplos, una ‘intención’ trascendente se dirige hacia el mundo y lo aprehende como tal. Hay ya, pues, un trascender, una negación interna; estamos en el plano de la trascendencia y la elección (1943, 370).

---

decir, tético, sino que es un temple originario. Originario en el sentido de que precede a todo estado de ánimo con el que experimentamos un suceso cualquiera o un ente cualquiera. Porque tales estados de ánimo, por ejemplo, el odio, el horror, la confianza, están siempre orientados hacia algo determinado, mientras que este temple en el que se nos hace presente nuestro cuerpo no está orientado hacia nada. Como famoso ejemplo de un temple tal habría que mencionar aquí la náusea” (1966, 71). Justamente es en *La Nausée* (1938) donde Sartre evidenciará la prioridad del “temple originario” corporal. En la novela leemos de Sartre que es el sujeto mismo quien se encuentra *en* la náusea, habitándola al momento de percibir su mundo circundante: “La Náusea no está en mí; la siento allí, en la pared, en los tirantes, en todas partes a mi alrededor. Es una sola cosa con el café, soy yo quien está en ella” (1972, 38).

<sup>10</sup> Es claro que en las tesis de la ontología fenomenológica Sartre ya ha leído a Heidegger y, como señalamos anteriormente, el francés había tomado distancia de la fenomenología husserliana (1983, 187-190). La lectura de Heidegger, y especialmente de *Sein und Zeit* (1927), influyen (aunque no deterministamente) en la idea sartreana de animar la dimensión prerreflexiva de la conciencia con una afectividad originaria (de acuerdo con Biemel se trata de un “temple originario”). La influencia de la filosofía de Heidegger en el pensamiento de Jean-Paul Sartre, y la relación de ambos, puede documentarse en la carta que Martin Heidegger envía a Jean-Paul Sartre publicada por Towarnicki (1994, 83-85). Sobre el alcance de la influencia del alemán se recomienda el notable trabajo biográfico y filosófico de Cordua (1994, 109-126) y el artículo de Guy Haarscher (1985)

<sup>11</sup> En la presentación de la edición inglesa de *L'Être et le neant* su traductora, la filósofa Hazel Barnes, otorga una importante apreciación sobre este punto: “El cogito pre-reflexivo es autoconciencia no posicional. Sartre usa las palabras *conscience non-positionnelle (de) soi*, y pone el ‘de’ entre paréntesis para mostrar que no hay separación, que no pone al Ego/Yo como un objeto de conciencia” (Barnes, 1992, 10).

Así pues, al momento en que se “toma conciencia” del estado afectivo que anima el cuerpo propio en una situación particular, la vivencia del estado afectivo se “congela”, donándose como dato intencional de una trascendencia en el mundo. Por ello, la emoción que causa el otro es la “toma de conciencia” de un estado afectivo particular en la medida en que excede toda afección originaria, desplazándola hacia la afectividad que constituirá la particular situación en el mundo.

Entonces, cuando se toma una posición reflexiva de la emoción se exterioriza su experiencia prerreflexiva (afectividad originaria), intencionándola posicionalmente como estado de conciencia (odio *a...*, temor *de...*, etc.). De acuerdo con Sartre, el estado afectivo representa una constante apertura y transformación del mundo, no porque posea ingredientes únicos que le otorguen tal poder transformador, sino gracias a que la característica por la cual es posible resignificar nuestra experiencia *en y del mundo* es, precisamente, la de *constituirse en el plano de la prerreflexión* (González, 2021, 264).

Según lo señalado hasta aquí: ¿cómo se relaciona la reflexión acerca de la vivencia del rostro del otro con el descubrimiento de la afectividad originaria de *L'Être et le Néant*? La relación aparece como desarrollo y complejización de una temática en común, a saber, la forma en que el horizonte intersubjetivo está predado en la situación existencial del cuerpo propio. En una primera teoría de la intersubjetividad, el rostro del otro es índice de una subjetividad encarnada animada mágicamente y que se expresa en su rostro. Se abre, con esto, el mundo en común de acuerdo con el estado afectivo que involucra no solo pasividad ante el advenimiento del otro, sino también un estado afectivo que modifica el ser-en-el-mundo.

Como consecuencia de esto, ya en las investigaciones de ontología fenomenológica, el advenimiento del otro se da como *desoberanización* de la conciencia. Esto, en la medida en que la subjetividad encarnada del otro obliga a la trascendencia de la dimensión prerreflexiva hacia una reflexiva o hacia un posicionamiento intencional de una situación afectiva. En otras palabras, la vivencia del rostro ofrece a Sartre dos aspectos fundamentales que desarrollará detenidamente en *L'Être et le Néant*:

- (i) El cuerpo propio está constituido por un “sentimiento común” que informa al sí-mismo de su situación afectiva. Lo que posteriormente se traducirá como dimensión prerreflexiva de la afectividad originaria.
- (ii) Este “sentimiento común” adquiere un sentido en el mundo a condición de la experiencia del otro, en el *contacto mágico* de los cuerpos que ponen a prueba un mundo en común. Como hemos señalado, corresponde al exceder intencional implicado en cada “toma de conciencia” que realiza el cuerpo propio inscrito en una situación intersubjetiva.

De acuerdo con esto, en su ensayo de ontología fenomenológica Sartre va a sostener que el horizonte intersubjetivo originario no es de orden epistémico (a modo de captación tematizante), sino afectivo y existencial. Lo que implica que “mi modo de ser-para-otro, no es un conocimiento particular

que poseo, sino un acontecimiento ontológico que me atraviesa y configura en lo más profundo de mi ser” (Savignano, 2022, 110).

Al respecto, en *Conscience de soi et connaissance de soi*, conferencia presentada en la Sociedad Francesa de Filosofía en junio de 1947, Sartre profundiza en la modalidad en que la dimensión prerreflexiva constituye la *situación existencial*, afirmando que “el examen de la conciencia no tética revela un cierto tipo de ser que denominaremos existencia” (2003, 136). Con esto, descubre que en la situación existencial ya está presupuesto el horizonte intersubjetivo, en la medida en que el otro *afecta* los modos en que el sí mismo está en el mundo. Así, pues, lo que se descubre “en el fondo de nosotros mismos, es al otro, no como conocimiento particular, ni como factor constitutivo del conocimiento en general, sino en tanto que ‘concierna’ a nuestro ser concreta y ónticamente las circunstancias empíricas de nuestra facticidad” (Sartre, 2003, 137).

#### IV. El deseo como trascendencia fundamental

En virtud de la concepción de existencia que surge desde la investigación onto-fenomenológica, Sartre se detiene en estos dos *momentos* de la conciencia: (a) Un momento originario que se identifica con el cogito prerreflexivo. (b) Un cogito derivado, correspondiente al momento en el cual la conciencia se pone a sí misma como objeto intencional, es decir, se reflexiona téticamente. Hay una necesidad de sostener este primer *cogito originario*, dado que desde él se lleva a cabo la referencia a lo trascendente. Es decir, corresponde al momento de la intencionalidad irrefleja que, actuando desprendida de cualquier interés práctico, revela una dimensión pre-cognoscitiva que manifiesta la radicalidad del ser-otro de la conciencia: el en-sí (*en-soi*) o, en estricto rigor, todo cuanto me trasciende.

En *La Transcendance de l'Ego* (publicado en 1936, pero redactado desde 1934), específicamente hacia el final de “Le Cogito comme conscience réflexive”, Sartre define esta doble operación de la conciencia que se convierte en la estructura conceptual de su ensayo de ontología fenomenológica:

La estructura compleja de la conciencia es esta: hay un acto irreflejo de reflexión, sin Yo [*Je*], que se dirige a una conciencia reflejada. Esta se vuelve objeto de la conciencia reflexionante sin cesar, empero, de afirmar su objeto propio (una silla, una verdad matemática, etc.). Al mismo tiempo, aparece un objeto nuevo, que da ocasión para una afirmación de la conciencia reflexiva, y que, por tanto, no está ni en el mismo plano que la conciencia irrefleja (porque esta es un absoluto que no necesita de la conciencia reflexiva para existir), ni en el mismo plano que el objeto de la conciencia irrefleja (silla, etc.). Este objeto trascendente del acto reflexivo es el Yo [*Je*] (2003, 104).

Al observar con detención la dimensión prerreflexiva del cogito, se comprende que, en su referencia al ser-otro, existen dos polos ontológicos constitutivos, a saber: el en-sí (*en-soi*) y el para-sí (*pour-soi*). Sin embargo, como toda conciencia es conciencia de algo, la existencia de un ser transfenomenal

debe ser entendida como intencionalidad originaria que va *desde* el cogito prerreflexivo hacia la existencia del en-sí (o de *lo* trascendente). Luego, en la constitución del cogito reflexivo, la referencia de la conciencia es su propio anclaje en el mundo como conciencia reflejada, como contenido fáctico del mundo.

Es por lo que, desde sus primeras elaboraciones, Sartre sostiene que la conciencia está desde siempre abierta al prójimo que aparece en mi entorno trascendiéndome. Porque su trascendencia incumbe en la propia dimensión prerreflexiva y, con esto, se extiende hasta la situación existencial fáctica del para-sí. Ahora, con la reflexión acerca de la dimensión prerreflexiva Sartre da cuenta de otro elemento fundacional para la elaboración de su filosofía ontológica y política del compromiso: la “elección originaria”.

*L'Être et le Néant* pone de relieve la idea de “elección originaria” a modo de movimiento trascendente de la existencia que téticamente se dispone en las diversas situaciones existenciales que definen su ser-en-el-mundo. En este sentido, la elección originaria da cuenta del *deseo* que desborda constantemente al sí-mismo, es, como lo señala en la *La Transcendence de l'Ego*, la manifestación de que el ego no está ni material ni formalmente en la conciencia, sino en medio del mundo, al igual que el ego del otro (2003, 93).

La cuestión de la elección originaria, entonces, desplaza todo tipo de inmanentismo del *yo* y, en este sentido, lo comprenderá como movimiento de trascendencia a partir de un deseo fundacional por llegar a *ser*. La idea de trascendencia, en este contexto, descubre una intención deseante arcaica “que desafía la soberanía de la agencia reflexiva” (Butler, 2012, 128). La intención deseante, animadora del impulso afectivo por el cual los para-sí se abren téticamente a un mundo común, obedece a los modos en que el sujeto se escoge en cada situación existencial. Diremos, en cada encuentro no solo con cosas (en-sí), sino, y primariamente, con otros para-sí que, al igual que el sí-mismo, se están escogiendo.

El trascender(se) deseante es comprendido por Sartre como “la subsistencia del sujeto mismo” (Butler, 2012, 123). El deseo no denota un yo preexistente interno a la conciencia, sino que desvela un yo que tiene que formarse en su excederse al mundo. De hecho, el deseo es el modo afectivo primario por medio del cual el yo *llega a ser*, esto es, el modo de *realización* del yo. Al respecto, Sartre distingue tres niveles en que se moviliza el deseo y que conformaría la condición existencial en tanto expresión del deseo-de-ser.

En un primer nivel el deseo apunta a una *elección originaria* o un deseo generalizado de ser que aún no se especifica en ningún deseo particular; se trata de un deseo prerreflexivo. En un segundo nivel, el

deseo implica una *elección fundamental*, que corresponde a la dimensión tética (reflexiva) de la elección. Es decir, las elecciones que van definiendo un modo de vida o un sentido existencial individual. En un tercer nivel, finalmente, el *deseo originario*, entreverado con la elección fundamental, es constituido en un mundo intersubjetivo como *expresión simbólica*. Es una compleja estructura del “llegar al ser” desde la afección originaria del deseo, donde

no se trata de que el deseo de ser sea *primero* para hacerse expresar *después* por los deseos *a posteriori*, sino que nada hay fuera de la expresión simbólica que ese deseo encuentra en los deseos concretos. No hay primero *un* deseo de ser y después mil sentimientos particulares, sino que el deseo de ser solo existe y se manifiesta en y por los celos, la avaricia, el amor del arte, la cobardía, el coraje, las mil expresiones contingentes y empíricas que hacen que la realidad humana no se nos aparezca nunca sino *manifestada por este hombre* (Sartre, 1943, 611).

El deseo como trascendencia fundamental implica el movimiento de la conciencia irrefleja hacia un posicionamiento en el mundo, un compromiso con la situación existencial que perfila el modo de ser. Mejor aún, el exceder(se) intencional desplegado desde el deseo-de-ser comporta la manifestación de un horizonte intersubjetivo latente en la dimensión prerreflexiva. Por cuanto muestra la negación fundamental del sí-mismo que se trasciende hacia el mundo. Por esto, la nada (*néant*), dirá Sartre, es siempre un *en-otra parte*: “Es obligación para el para-sí no existir jamás sino en la forma de un en-otra parte con respecto a sí mismo, existir como un ser que se afecta perpetuamente de una inconsistencia de ser” (Sartre, 1943, 114).

En *Subjects of Desire* (1987) Judith Butler comenta este punto en relación con el lugar que ocupa el yo (*Je*) respecto de la trascendencia fundamental del deseo, poniendo de relieve la cuestión de la intersubjetividad. La filósofa instala la interrogante: “qué es este yo que se percibe en los contornos del objeto del deseo” (2012, 130). Butler señala que ese yo corresponde al proyecto de ser o la “elección original que estructura la espontaneidad del cogito prerreflexivo” (*idem.*). Tal espontaneidad no es otra cosa que el descubrimiento de una estructura unitaria de la conciencia que se reconoce como sí-misma, es decir, “soy yo mismo quien estoy en el origen de mis manifestaciones emocionales y yo mismo quien, distanciado de esa espontaneidad, reflexiono sobre sus significados. La reflexión sobre el deseo es, entonces, la reflexión sobre mí mismo como elección de ser” (*idem.*).

La interrogante que plantea Butler no debe ser tomada como un solipsismo o como soledad ontológica radical del para-sí. En lugar de esto, es preciso notar que el hecho de que la reflexión sobre el deseo sea una reflexión sobre el sí-mismo apunta a que la figura del deseo es aquello que anima la dimensión más propia y arcaica de este sí-mismo, es decir, la dimensión prerreflexiva de la afectividad originaria. Por ello, tanto “estar en el origen” (conciencia prerreflexiva), como su “reflexionar sobre sus significados” (conciencia reflexiva) obedecen al vivenciar la situación fáctica del cuerpo propio.

En este contexto, y para que ocurra el movimiento interno en la estructura de la conciencia, es requisito la trascendencia, aunque, una vez más, no solo hacia un mundo de meras cosas (“estatuas” como escribe Sartre en “Visages”), sino hacia un mundo circundante cuyo sentido aparece por un entramado intersubjetivo (cuerpos animados “mágicamente”). En la tercera parte de *L'Être et le Néant*, “Le Pour-Autui”, Sartre se refiere a la relación entre la trascendencia originaria del deseo y su apuntar hacia una subjetividad encarnada:

Nuevamente encontramos aquí esa intencionalidad afectiva [...]. Pero ¿de qué objeto hay deseo? ¿Se dirá que el deseo es deseo de un *cuerpo*? En cierto sentido, es innegablemente así. Pero hemos de entendernos. En verdad, lo que nos perturba es el cuerpo: un brazo o un seno entrevisto, o acaso un pie. Pero ha de notarse, ante todo, que no deseamos jamás el brazo o el seno descubierto sino sobre el fondo de presencia del cuerpo entero como totalidad orgánica. El cuerpo mismo, como totalidad, puede estar enmascarado: puedo no ver sino un brazo desnudo. Pero el cuerpo está ahí: es aquello a partir de lo cual capto el brazo en cuanto brazo; es tan presente, tan adherente al brazo que veo, como los arabescos del tapiz ocultos por la pata de la mesa son adherentes y presentes a los arabescos que me son visibles. Y mi deseo no se engaña: no se dirige a una suma de elementos fisiológicos sino a una forma total [como ocurre en la vivencia del rostro en el contexto de “Visages”]; mejor aún: a una forma *en situación* [...] el deseo pone el mundo y desea al cuerpo a partir del mundo (1943, 426).

De acuerdo con este pasaje, el deseo como trascendencia fundamental no es otra cosa que modalidad por la cual el sí-mismo abre su horizonte de sentido ante la develación del cuerpo ajeno. Es importante notar que el cuerpo ajeno no se revela como simple cosa material (al modo de los en-sí, por ejemplo). Originaria y primariamente el cuerpo ajeno es corporalidad vivida (*Leiblichkeit*), por lo que irrevocablemente se encuentra inscrito en una *situación existencial*.

La importancia de esto radica en que la trascendencia deseante apunta hacia la radicalidad que representa esta corporalidad viva, hacia *su* situación fáctica o, una vez más, hacia el deseo-de-ser-del-otro. Por tal razón Sartre sostiene que, en la intención deseante, implicada en toda relación intersubjetiva, la conciencia es aún *propiedad del objeto deseado*, es decir, “que no es nada más que el sentido del escurrir de los objetos del mundo, precisamente en tanto que este escurrirse está ceñido, localizado y forma parte de *mi* mundo” (1943, 426). La proyección de la conciencia, entonces, permanece en el horizonte del cuerpo deseado (la corporalidad viva del otro)<sup>12</sup>.

## V. Reflexiones finales

Finalmente, Sartre inviste a la figura del deseo no solo el movimiento de posicionamiento en el mundo de una conciencia prerreflexiva (o de una afectividad originaria) constitutiva del ser, también da

<sup>12</sup> De acuerdo con la presentación de Savignano “la presencia de los otros inaugura el reino del deseo, que representa una nueva promesa de comunión de las subjetividades a través de la carne [...] El deseo es un modo distintivo de revelación del cuerpo del otro en su dimensión de carne” (2022, 192-193).

cuenta de su operatividad como apertura de sentido en la relación intencional ente los distintos seres. De ahí que sus reflexiones en el contexto de *L'Être et le Néant* reciban el rótulo de “ontología fenomenológica”. Una interpretación onto-fenomenológica del horizonte intersubjetivo, entonces, debe dar cuenta de la experiencia del cuerpo del otro, en tanto alteridad radical, como donación intuitiva prerreflexiva. El otro no es contenido de conciencia, sino afección preobjetiva que informa de mi corporalidad viva desde su corporalidad viva. Al respecto escribe Sartre:

El carácter del prójimo, en efecto, se da inmediatamente a la intuición como conjunto sintético. Esto no significa que podamos en seguida *describirlo*. Requerirá tiempo hacer aparecer estructuras diferenciadas, explicitar ciertos datos que hemos captados inmediatamente de modo afectivo, transformar esa indistinción global que es el cuerpo ajeno en forma organizada. Podremos equivocarnos, y será lícito también recurrir a conocimientos generales y discursivos (leyes empíricas o estadísticamente establecidas acerca de otros sujetos) para *interpretar* lo que vemos. Pero, de todos modos, no se trata sino de explicitar y organizar con vistas a la previsión y a la acción del contenido de nuestra intuición primera. Es, sin duda alguna, lo que quieren decir quienes repiten que ‘la primera impresión no engaña’. Desde el primer encuentro, en efecto, el prójimo se da íntegramente e inmediatamente, sin velo ni misterio. Llegar a conocer es, en este caso, comprender, desarrollar y apreciar (1943, 390).

La corporalidad viviente que da sentido a un horizonte intersubjetivo, en consecuencia, se experimenta como acontecimiento onto-fenomenológico que rearticula la experiencia del cuerpo propio. Con esto, Sartre presenta la relación entre cuerpos vivos desde una experiencia pre-teórica y prerreflexiva, por esto el “prójimo se da íntegramente e inmediatamente sin velo ni misterio”, en la medida en que su *situación existencial* pone de relieve la dimensión intuitiva de la afectividad originaria.

Desde este punto, se despliega uno de los problemas más profundos y ambiciosos en la filosofía de Sartre, a saber: describir los modos en que esta relación prerreflexiva de “afectividades originales”, de “elecciones originales”, se articulan en una esfera social y, con esto, describir cómo resulta posible una *ética de las situaciones*. Es ampliamente sabido que una sistematización de la ética en Sartre se mantuvo como un proyecto, a pesar de que en algunas obras importantes aparece desarrollo -aunque escasamente-, como en la conferencia *L'existentialisme est un humanisme* (1946), su importante libro a dos tomos *Critique de la raison dialectique* (1960) y en la obra póstuma *Cahiers pour une morale* (1983).

Reflexionar en torno al horizonte de la intersubjetividad en el pensamiento de Sartre conduce irrevocablemente al problema de la relación ética. En el contexto del presente trabajo, la apuesta de investigación consistiría en mover la reflexión acerca de las posibilidades y límites de una ética existencialista (de la libertad absoluta y el compromiso), hacia una relación ética que tome como fundamento la afección originaria que inaugura el sentido del mundo común, esto es, una ética del deseo de ser:

El deseo de ser en general, y que debe considerarse como la *realidad humana en la persona*, es lo que constituye su comunidad con el prójimo, lo que permite afirmar que hay una verdad del hombre y no solo individualidades incomparables (Sartre, 1943, 612).

## Bibliografía

- Barnes, H. Translator's Introduction. En: Sartre, J.-P. *Being and Nothingness*. New York: Washington Square Press, 1992.
- Biemel, W. Sartre: Interpretación del cuerpo. *Convivium*, n. 21, pág. 64-76, 1966.
- Butler, J. *Subjects of desire*. Nueva York: Columbia University Press, 2012.
- Cordua, C. *Gerencia del tiempo, ensayos sobre Sartre*. Mérida: Universidad de los Andes, 1994.
- Dessonneville, G. La categoría sartriana de lo mágico entre psicología filosófica y fenomenología existencial. *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, n. 9, pág. 34-57, 2019.
- De la Puente, C. La afectividad en la teoría intersubjetiva del joven Sartre. *Areté*, n. 18, pág. 253-266, 2006.
- Frank, M. *Präreflexives Selbstbewusstsein*. Leipzig: Philipp Reclam, 2015.
- González, S. Sartre lector de Husserl: ¿Es el existencialismo sartreano una *hérésie* husserliana? *Thémata*, n. 63, pág. 246-269, 2021.
- Haarscher, G. Sartre et Heidegger. A propos d'un malentendu. *Revue Internationale de Philosophie*, n. 39, pág. 56-71, 1985.
- Hervy, A. Émotion et aliénation. *Études sartriennes*, n. 17/18, pág. 21-40, 2014.
- McCulloch, G. *Using Sartre. An Analytical Introduction to Early Sartrean Themes*. Londres: Routledge, 1994.
- Sartre, J.-P. *Carnets de la drôle de guerre. Septembre 1939-Mars 1940*. Paris: Gallimard, 2018.
- Sartre, J.-P. *Saint Genet. Comédien et martyr*. Paris: Gallimard, 2011.
- Sartre, J.-P. *La Transcendance de l'ego et autres textes phénoménologiques*. Paris: Vrin, 2003.
- Sartre, J.-P. *La nausée*. Paris: Gallimard, 1972.

Sartre, J.-P. Visages. En: Contat, M. y Rybalka, M. *Les écrits des Sartre*. Paris: Gallimard, 1970.

Sartre, J.-P. *Esquisse d'une Théorie des Émotions*. Paris: Hermann, 1948.

Sartre, J.-P. *L'Être et le Néant*. Paris: Gallimard, 1943.

Savignano, A. *El problema de los otros en Jean-Paul Sartre. Magia, conflicto y generosidad*. Buenos Aires: Editorial SB, 2022.

Schnell, A. En torno a la afectividad en la fenomenología. *Tópicos del Seminario*, n. 48, pág. 12-17, 2021.

Towarnicki, F. *A la rencontre de Heidegger. Souvenirs d'un messenger de la Forêt-Noire*. Paris: Gallimard, 1994.



GONZÁLEZ ARANEDA, Sergio. 80 AÑOS DE L'ÊTRE ET LE NEANT. ROSTRO Y AFECTIVIDAD EN EL HORIZONTE INTERSUBJETIVO. *Kalagatos*, Fortaleza, vol. 20, n. 3, 2023, eK23065, p. 01-16.

Recebido: 09/2023

Aprovado: 10/2023