

Jorge Acevedo

“CONCIENCIA EN SARTRE, IDEA EN PLATÓN”

I “La relación entre pensar y ser mueve toda la reflexión occidental.” “Parménides nombra esa relación en su dicho: *tò gàr autò noeîn estín te kai eínai*. ‘Pues lo mismo es pensar y ser’ ”¹. La mismidad de ser y pensar (que jamás se cubre con la igualdad, como tampoco con la vacía uniformidad de lo simplemente idéntico²) ha sido interpretada de diversas maneras a lo largo de la historia de la filosofía, Anaximandro la concibe como **Khreón**, Parménides como **Moíra**, Heráclito como **Lógos**, Platón como **Idéa**, Aristóteles como **Enérgeia**³; San Agustín como **Deus**, Santo Tomás como **Actus Purus**⁴, la filosofía moderna como primacía del pensar sobre el ser. Para Descartes, “el *ego cogito sum*, el ‘yo pienso, yo soy’ es el suelo firme en el cual la filosofía puede asentarse verdadera y completamente”⁵. Por su parte, Berkeley, “que tomó la posición metafísica fundamental de Descartes, ... dice : *esse = percipi* : ser es igual que ser percibido”⁶. Y el pensador que entiende su pensar como la consumación de la filosofía, Hegel, adhiere a Descartes afirmando: “Con él (a saber, con Descartes) entramos propiamente en una filosofía autónoma ... Aquí podemos decir que estamos en casa y, como el navegantes después de larga travesía por el mar turbulento, podemos gritar ; tierra ! ... ”⁷

La filosofía actual es la que ha intentado ir más allá de la modernidad, es decir, la que ha intentado superar la afirmación del sujeto pensante como lo único seguro y cierto. Marx interpreta la mismidad de ser y pensar como trabajo. En efecto, “es ... preciso liberarse de las ingenuas representaciones sobre el materialismo y de las baratas refutaciones que han de afectarlo. La esencia del materialismo no consiste en la afirmación de que todo sea materia, sino más bien en una determinación metafísica de acuerdo con la cual el ente aparece como material de trabajo (*alles Seiende als das material der Arbeit erscheint*)”⁸. Husserl pre-

cisa el **ego cogito** cartesiano en la fórmula: **ego cogito cogitatum**: yo pienso lo pensado. Heidegger, en su analítica existencial del **Dasein**, se enfrenta a Descartes diciendo: *“Si como punto de partida de la analítica existencial del “ser ahí” hubiera de servir el “cogito sum”, sería menester no sólo invertir su contenido, sino verificar éste en una nueva fórmula fenoménico-ontológica. La primera proposición sería entonces: “sum”, y en este sentido: “yo soy en un mundo”. En cuanto ente tal, “soy” en la posibilidad de ser relativamente a diversas actividades (cogitaciones) como modos del ser cabe los entes intramundanos. Descartes en cambio, dice: las cogitaciones son “ante los ojos” y en ellas es un ego también “ante los ojos” como res cogitans sin mundo”*⁹. Sartre, por su parte, va a partir en especial de Marx, Husserl y Heidegger en su proyecto de *“terminar con la filosofía alfeñicada de la inmanencia”*¹⁰.

II a. La modernidad culmina en Francia en el idealismo subjetivista de Brunschwig, Lalande y Meyerson y el realismo de Bergson. Contra ambas posiciones reacciona Sartre después de escuchar los cursos de Husserl y estudiar la filosofía de Heidegger en Friburgo¹¹. La primera de esas posiciones, uno de los modos más toscos de idealismo (si nos atenemos a la descripción que de ella hace Sartre) reducía toda a *‘contenidos de conciencia’*. *“¿Qué es una mesa, una roca, una casa? Cierta conjunto de ‘contenidos de conciencia’, un orden de esos contenidos ... Sin embargo, nada parecía más evidente: ¿la mesa no es el contenido actual de mi percepción y mi percepción no es el estado presente de mi conciencia?”*¹². El realismo bergsoniano, por su lado, consideraba a *‘lo otro que la conciencia’* como un absoluto, algo que después entraría en comunicación con el hombre. Frente a idealismo y realismo Sartre afirma que *“la conciencia y el mundo se dan el mismo tiempo”*¹³. Tal afirmación habla de la intencionalidad de la conciencia o, de lo que es lo mismo, y en frase de Husserl, de que *“toda conciencia es conciencia de algo”*.

¿Qué significa esto, que toda conciencia es conciencia de algo? Sartre responde: *“imaginaos que somos rechazados y abandonados ... por nuestra naturaleza misma en un mundo indiferente, hostil y reacio; habréis comprendido el sentido profundo del descubrimiento que Husserl expresa en esta frase famosa: “Toda conciencia es conciencia de algo”*¹⁴. El mundo, *“ese círculo continuamente cambiando de decisión y de empresa, de acción y de responsabilidad, pero también arbitrario y tumultuoso, de decadencia y de descarrío”*¹⁵, el mundo, digo, ha sido recuperado. *“Husserl ha reinstalado el horror y el encanto en las cosas. Nos ha restituido el mundo de los artistas y los profetas: espantoso, hostil, peligroso, con puertos de gracia y de amor”*¹⁶. La filosofía actual, que es una filosofía de la trascendencia *“nos arroja al camino real, entre las amenazas, bajo una luz cegadora”*¹⁷.

Lo dicho nos da lugar para pensar que la conciencia de que hablamos no es solo, ni siquiera principalmente, conciencia cognoscente. En efecto, Sartre sostiene que *“el conocimiento... no es sino una de las formas posible de mi conciencia “de” este árbol, puedo también amarlo, temerlo y odiarlo”*¹⁸. Husserl, por su lado, expresaba ya que junto con la conciencia teorizante en sus diversas formas y grados hay los multiformes actos y estados del sentimiento y del querer: *agradarse y desagradarse, alegrarse y entristecerse, apetecer y huir, esperar y temer, resolverse y obrar. “Habría que nombrar también los actos sociales”*, agrega el maestro de Heidegger en una observación al margen de su segundo ejemplar de las *“Ideas”*¹⁹. Y como no podía ser menos de ser así, este concepto, (la conciencia como no siendo solo, ni principalmente, conciencia cognoscente) está ya de algún modo en nuestro padre Descartes. En la Segunda de sus *“Meditaciones Metafísicas”* leemos: *“Pero, ¿qué soy, pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que también imagina y siente”*. En la Tercera Meditación Descartes completa la enumeración de los lados de la *res cogitans* agregando el amar y el odiar²⁰. (Nótese que al comenzar la modernidad la dimensión afectiva del hombre se escapaba, por de pronto, al pensador, así como ocurrió con los hechos sociales al culminar el idealismo).

La idea de la intencionalidad, sin embargo, estaba ya en Franz Brentano (maestro de Husserl) y en la escolástica²¹; y no sólo en la escolástica cristiana sino que también y antes en la musulmana; es Avicena quien introdujo la noción de intencionalidad²². ¿Qué quiere decir esto? ¿Qué Sartre, a través de Husserl, repite a Avicena, a la escolástica cristiana y a Brentano? En modo alguno. La explicación de ello dice así: las ideas de los pensadores no deben ser entendidas aisladas, sino por lo pronto, en el contexto de la obra completa. Esta observación nos hace ver que antes de Sartre la idea de la intencionalidad de la conciencia no tuvo (al menos en el mismo grado y de hecho) el carácter archifundamental que en él tiene, ni tampoco alcanzó a ser tan fecunda como en su filosofía lo es. Ni siquiera en Husserl ocurrió esto. Y Sartre mismo nos lo dice fuertemente en *“El Ser y la Nada”*: *“Husserl, a lo largo de toda su carrera filosófica, estuvo obsesionado por la idea de la trascendencia. Pero los instrumentos filosóficos de que disponía, en particular su concepción idealista de la existencia, le privaban de los medios de dar razón a esa trascendencia; su intencionalidad no es sino una caricatura de ella”*²³. Para abundar en el tema, podemos decir que también Leibniz vio que tan indudable era lo pensado como el pensar. Pero no dio un paso más allá de Descartes, porque no utilizó para nada su previsor descubrimiento²³.

Conviene ahora dejar claro lo siguiente: en *“El existencialismo es un humanismo”* Sartre se refiere a los filósofos existencialistas diciendo: *“Nuestro pun-*

to de partida... es la subjetividad del individuo, y esto por razones estrictamente filosóficas. No porque somos burgueses, sino porque queremos una doctrina basada sobre la verdad, y no un conjunto de bellas teorías, llenas de esperanza y sin fundamentos reales. En el punto de partida no puede haber otra verdad que ésta: **pienso, luego soy**; ésta es la verdad absoluta de la conciencia captándose a sí misma. Toda teoría que toma al hombre fuera de ese momento en que se capta a sí mismo es ante toda una teoría que suprime la verdad, pues, fuera de este **cogito cartesiano**, todos los objetos son solamente probables, y una doctrina de probabilidades que no está suspendida de una verdad se hunde en la nada”²⁴. Sabemos que, para Sartre, la conferencia que citamos no es sino “una desdichada simplificación de sus concepciones filosóficas”²⁵. Por tanto, la tomamos con cautela, solo para subrayar que Sartre se opone a la modernidad reteniéndola, no permitiendo que se le vaya de la memoria²⁶ y que (con las reservas del caso) la conciencia intencional sartreana no es sino la subjetividad del individuo, el **cogito cartesiano en situación**. Y el hecho de que Heidegger haya abordado directamente la analítica existencial sin haber pasado por el **cogito** lleva a decir a Sartre —y no entramos ahora a discutir su afirmación— que “el **Dasein**, por haber sido privado desde el origen de la dimensión de la conciencia, no podrá reconquistar jamás esa dimensión”²⁷. Heidegger habría descrito en “*Ser y Tiempo*” un hombre ciego. Sartre supera la modernidad, pero del único modo posible: conservándola. Es el momento de precisar el punto de partida sartreano refiriéndonos al **cogito** prerreflexivo.

Hemos dicho que “*toda conciencia, como lo ha mostrado Husserl, es conciencia de algo. Esto significa que no hay conciencia que no sea posición de un objeto trascendente, o, si se prefiere, que la conciencia no tiene “contenido” ... Una mesa no está en la conciencia, ni aún a título de representación. Una mesa está en el espacio, junto a la ventana, etc. ... El primer paso de una filosofía ha de ser, pues, expulsar las cosas de la conciencia y restablecer la verdadera relación entre ésta y el mundo, a saber, la conciencia como conciencia posicional del mundo*”²⁸. La descripción fenomenológica (y perdóneseme la tautología) que hace Sartre en “*El Ser y la Nada*” nos pone delante, pues, una primera dimensión del **cogito** prerreflexivo: su dimensión tética o posicional de objetos.

“*Empero, la condición necesaria y suficiente para que una conciencia cognoscente sea conocimiento de su objeto es que sea conciencia de sí misma como siendo ese conocimiento. Es una condición necesaria: si mi conciencia no fuera conciencia de ser conciencia de mesa, sería conciencia de esa mesa sin tener conciencia de serlo, o, si se prefiere, una conciencia ignorante de sí misma, una conciencia inconsciente; lo que es absurdo. Es una condición suficiente: basta tener yo conciencia de tener conciencia de esta mesa para que tenga efectivamente*

conciencia de ella. Esto no basta, por cierto, para permitirme afirmar que esta mesa existe en sí; pero sí que existe para mí. ¿Qué será esta conciencia de conciencia”²⁹. Por lo pronto, digamos lo que no es. Esta conciencia (de) conciencia (y usemos desde ya el paréntesis para “de”) no es una conciencia reflexiva dirigida hacia una conciencia refleja que sería puesta por ella. Esta conciencia no es una conciencia de una conciencia anterior que se constituiría en objeto para ella. Tal interpretación nos llevaría al infinito o al inconsciente. En efecto, si esta conciencia (de) conciencia fuera conciencia posicional de una conciencia anterior necesitaría ser consciente de estar siendo conciencia de una conciencia anterior puesta como objeto para ella, y así sucesivamente hasta el infinito. Y si en la serie del “así sucesivamente” nos detenemos en un momento cualquiera para evitar la regresión al infinito, caeríamos en lo inconsciente. “Esta conciencia (de) sí no debe ser considerada como una nueva conciencia, sino como el único modo de existencia posible para una existencia de algo”³⁰. En efecto “toda conciencia posicional de objeto es a la vez conciencia no posicional (de) sí misma”³¹. Una segunda dimensión del cogito prerreflexivo es, pues, su dimensión no tética o no posicional (de) sí mismo. Una conciencia posicional de una mesa es, a la par y necesariamente, conciencia no posicional (de) sí misma como conciencia de mesa. Objeto, conciencia posicional de objeto y conciencia no posicional (de) sí misma como conciencia de objeto se dan al mismo tiempo en indisoluble unidad. (Sartre coloca entre paréntesis el “de” para indicar que corresponde sólo a una constrictión gramatical³²; por tanto, para señalar que el “de” no se refiere a un conocimiento concebido como implicando una dualidad “sujeto, objeto” o, lo que es lo mismo en este caso, “cognoscente, conocido”³³).

Ahora bien: “Decir que la conciencia es conciencia de algo, es decir que debe producirse como revelación-revelada (esto es, como implicando su dimensión tética y su dimensión no tética) de un ser que no es ella misma y que se da como ya existente cuando ella lo revela”³⁴. ¿De qué ser se trata? “El ser implicado por la conciencia es el de esta mesa, el de este paquete de tabaco, el de la lámpara; más en general el ser del mundo”³⁵. A este ser Sartre le llama ‘ser en sí’ y lo contraponen al de la conciencia o ‘ser para sí’. ¿En qué consiste esta contraposición?

El ‘ser en sí’ (o simplemente ser) es, es en sí, es lo que es. ¿Qué significa esto? Que el ser sea en sí significa que no es ni pasividad ni actividad, que está más allá de la negación como de la afirmación, que no es relación a sí, etc.³⁶ Que el ser sea lo que es quiere decir que está lleno de sí mismo, que es macizo, que es plena positividad. “En cierto sentido, se lo puede designar como una síntesis. Pero la más indisoluble de todas: la síntesis de sí consigo mismo”³⁷. A partir de esta característica se mostrará como escapando a la temporalidad. Por último que

el ser es significa que “no puede ser derivado de lo posible ni reducido a lo necesario”³⁸. Refirámonos a algunas de estas afirmaciones, las que nos permitan confrontar con mayor nitidez el **en sí** y el **para sí**.

El **en sí**, hemos dicho, es lo que es. Pues bien, frente a él “*el ser del para sí se define... como el que es lo que no es (su pasado) y el que no es lo que es (su futuro)*”³⁹.

“Además, es preciso oponer la fórmula: *el ser en sí es lo que es, a la que designa al ser de la conciencia: ésta, en efecto, ... ha de ser lo que es*”⁴⁰.

Decíamos, también, que al **en sí** se lo puede designar, en cierto sentido, como una síntesis, pero la más indisoluble de todas: la síntesis de sí consigo mismo. En otras palabras, “no hay en el **en sí** una parcela de ser que no sea sin distancia con respecto a sí misma. No hay en el ser así concebido el menor esbozo de dualidad; es lo que expresaremos diciendo que la densidad de ser del **en sí** es infinita. Es lo pleno... El **en sí** está pleno de sí mismo, y no cabe imaginar plenitud más total, adecuación más perfecta del contenido al continente: no hay el menor vacío en el ser”⁴¹. Frente a él nos encontramos con que “*el ser de la conciencia no coincide consigo mismo en una adecuación plena. ... La característica de la conciencia... está en que es una descomprensión de ser. Es imposible, en efecto, definirla como coincidencia consigo misma*”⁴². La conciencia existe a distancia de ella misma.

Por otra parte, “*el ser en sí no es jamás ni posible ni imposible: simplemente es*”. En efecto, “*lo posible es una estructura del para sí, es decir, que pertenece a otra región del ser*”⁴³. ¿En qué consiste esta estructura del **para sí**, lo posible? Sartre responde: “*El Posible es aquello de que está falto el Para sí para ser sí mismo; o, si se prefiere, es la aparición a distancia de aquello que soy*”⁴⁴.

La confrontación del **en sí** y el **para sí** nos lleva a precisar el concepto de **para sí** concibiéndolo como **falta de**. La elucidación de la **falta de** arrojará luz sobre este ser que es lo que **no es** (su pasado) y que **no es lo que es** (su futuro), que **ha de ser** lo que es, que no coincide consigo mismo en una adecuación plena, que es a distancia de sí mismo.

III Intentamos ganar evidencia respecto del **para sí**, es decir, la presencia inmediata y ‘*en persona*’ del **para sí** a nuestra reflexividad⁴⁵. Nuestra reflexión pretende ser y haber sido una reflexión metafísica. Pero, ¿a qué llamamos metafísica? “*En la metafísica se realiza una reflexión sobre la esencia del ente y una decisión sobre la esencia de la verdad*”⁴⁶. Y así como “*se da el ser sólo en cada caso en ésta o aquella acuñación destinadora: Phýsis, Lógos, Hén, Idéa, Enérgeia, Sustancialidad, Objetividad, Subjetividad, Voluntad, Voluntad de Poderío, Voluntad de la Voluntad*”⁴⁷, así también el reflexionar metafísico es diempre el de algún

pensador: Anaximandro, Heráclito, Parménides, Platón, Aristóteles, Santo Tomás, Descartes, Schelling, Nietzsche, Heidegger. ¿A qué pensador encaminarnos para encontrar en su pensar la reflexión sobre la esencia del ente y una decisión sobre la esencia de la verdad? Nuestro camino nos impone dirigir la vista hacia el comienzo del término del tiempo del alba de Occidente para ver a través de él tal reflexión y decisión. El comienzo del término de la aurora de Occidente es Platón.

En la filosofía platónica se opera un giro respecto de la esencia de la verdad (**alétheia**). En Platón *“verdad es desencubrimiento y rectitud”*⁴⁸. Más el desencubrimiento (**alétheia**) se subordina a la rectitud (**orthótes**). Esta concepción de la verdad determinará las subsecuentes: la de Aristóteles, *“quien concibe la alétheia como rectitud, como lo contrapuesto a pseûdos, esto es, a lo falso, tomado en el sentido de incorrecto”*. La de Santo Tomás de Aquino, para quien *“verdad no es alétheia sino homoíosis (adaequatio)”*. La de Descartes, en *“el comienzo de la época moderna”*. La de Nietzsche, *“en la época que inicia la consumación de la edad moderna”*; en efecto, *“al definir Nietzsche la verdad como incorrección del pensamiento, asiente a la tradicional esencia de la verdad: la rectitud del enunciado (logos). En el concepto de verdad según Nietzsche se reflejan las extremas y últimas consecuencias del viraje de la verdad de desencubrimiento del ser a rectitud del mirar”*⁴⁹.

Pero el viraje de la esencia de la verdad que se opera en Platón tiene una consecuencia en Platón mismo; esta consecuencia nos interesa de manera especial porque en ella se trata de la reflexión sobre la esencia del ente que se realiza en Platón. La decisión sobre la esencia de la verdad que ocurre en el pensar platónico tiene como efecto *“la determinación del ser de un ente, (esto es: dicho a lo griego, de la presencialización de lo presente), como idéa”*⁵⁰. O, dicho de otra manera, *“el cambio de phýsis (el modo originario de destinarse el ser a los griegos)... en idea... tiene su fundamento interno en un cambio de la esencia de la verdad: desde la verdad como estado de desocultamiento a la verdad como conformidad”*⁵¹.

A su vez, la determinación del ser como idéa tiene sus consecuencias: *“cuando el ser se determina como idea, el deber ser se opone al ser”*⁵², y de tal modo, que el ser *“es dominado por el deber ser”*⁵³. ¿Qué significa que el deber ser domine al ser? *“Esto quiere decir: el ser no es lo que da la medida. ¿Acaso será la idea, el modelo lo que da la medida? Sí, sólo que las ideas, precisamente a causa de su carácter de modelo, no son ya lo que da, en última instancia, la medida”*⁵⁴. En efecto, la idea da a las cosas el aspecto; de esta manera, ella misma es en cierto modo ente (**ón**); pues bien, en tanto ella es este ente (a saber, el que da a las cosas el aspecto) exige una determinación de su ser, *“es decir, un aspec-*

to". ¿Cuál será la fuente del aspecto de lo que da a las cosas aspecto, es decir, de la idea? Respondemos: la idea de las ideas, la idea suprema. "*Esta idea de todas las ideas recibe en Platón el nombre de 'he toû agathoû idéa'; lo que 'literalmente' y por eso mismo mal comprendidamente, se traduce por 'la Idea del Bien'*"⁵⁵. Por otra parte, "*tò Agathón suele traducirse por la, al parecer, sin más comprensible expresión de 'el Bien'. Y casi siempre se lo toma por lo 'moralmente bueno', que se llama así por estar conforme a la ley moral*"⁵⁶. Pero "*tal interpretación se sale del pensamiento griego*"⁵⁷. "*Tò agathón significa, pensado a lo griego, lo que sirve para algo, y lo que hace que algo sirva para algo*"⁵⁸. ¿Para qué sirve tò agathón? Tò agathón, contestamos, es "*lo único que confiere al ser la facultad de esencializar como idéa*"⁵⁹. De esta manera aclaramos la primera determinación de tò agathón. Pero hay una segunda determinación: tò agathón es lo que hace que algo sirva para algo. El primer algo nos remite a la idea. El segundo, a aquello para lo cual la idea sirve. ¿Para qué sirven las ideas? "*Las 'ideas', concebidas a lo griego, sirven para que algo pueda comparecer en lo que es, haciendo así acto de presencia lo que de constitutivo tuviere*"⁶⁰. A la par, las ideas sirven de modelo. Por tanto, la idéa toû agathoû, la idea del bien, es aquello que consiste "*en hacer posible la comparecencia de todo lo presente en plenitud de visibilidad*"⁶¹ y de acuerdo a un modelo.

*"Pero en tanto que las ideas constituyen el ser, ousía, la idéa toû agathoû, la idea suprema se encuentra epékeina tés ousías, más allá del ser"*⁶², constituyendo el prototipo de las ideas, lo ejemplar, lo que debe ser.

Agreguemos lo siguiente: el deber ser no proviene de un lugar cualquiera para ser enseguida traído y llevado al ser. Es el ser mismo quien comporta (no considerado en general, por cierto, sino en tanto idea) la referencia a lo que es ejemplar y a lo que es debido.

IV Retrotraigámonos en este momento a la filosofía actual y conectémosla con la platónica. ¿Qué relación puede haber entre uno de los pensadores del término de la aurora de Occidente y uno de nosotros, de los últimos llegados a la tierra, de los "*frutos tardíos*"⁶³ que posiblemente somos?

Para Sartre, la conciencia, el para sí es la condición de posibilidad (como diría Kant) o el requisito (como diría Leibniz) de todo develamiento. La conciencia juega, pues, el papel de la idéa: permite comparecer.

Pero en Platón hay la idéa toû agathoû (la idea del bien), que está más allá de las ideas. Y en tanto que las ideas constituyen el ser, ousía, está epékeina tés ousías, más allá del ser. ¿Hay lo mismo en Sartre? Ciertamente, hay lo mismo, pero no lo igual⁶⁴. En efecto, el para sí no es lo macizo, lo lleno, lo pleno; no es el en sí. Del para sí hay que decir que "*su ser es falta de ser*"⁶⁵. (Y en este punto

retomo el camino inicial). Esta falta “supone una trinidad: aquello que falta, o lo faltante; aquel que está falto de aquello que falta, o el existente; y una totalidad que ha sido desagregada por la falta y que sería restaurada por la síntesis de lo faltante y el existente: es lo faltado”⁶⁶. Pues bien: lo faltado, la síntesis de lo faltante y el existente, es lo que está más allá. ¿Más allá de qué? Claro está, del para sí, de la conciencia, del existente. Y así como el ser mismo en tanto **idéa** es quien comporta la relación con lo ejemplar y con lo que debe ser (esto es, con la idea del bien), así también lo faltado (lo que en Sartre jugaría el papel de la idea del bien) surge al mismo tiempo que la conciencia. Lo faltado está, pues, más allá del para sí, como la idea del bien respecto de las ideas; a la par, lo faltado surge junto con el para sí, de modo semejante a como el ser en tanto **idéa** implica una referencia a la **idéa tou agathou**.

Sin embargo, la idea del bien, la idea de las ideas hace que las ideas sean tales. ¿Será lo faltado lo que hace que el para sí sea tal? Sartre responde: “no es la conciencia (esto es, el para sí) quien confiere su ser a ese ser (a saber, a lo faltado; repárese en que tampoco las ideas confieren su ser a la idea de las ideas), como lo confiere a este tintero o a ese lápiz; pero, sin ese ser (lo faltado) que ella es en la forma de no serlo, la conciencia no sería conciencia, es decir, falta: al contrario, la conciencia toma de él (de lo faltado) para ella misma su significación de conciencia”⁶⁷.

Lo faltado, sin embargo, no es como la idea del bien “algo que el ser todavía y constantemente no es pero que debe ser”, es decir, algo absolutamente trascendente (aunque en cierto sentido, que de inmediato se pondrá ante la vista, lo es). Lo faltado, en efecto, está siempre más allá de la conciencia, trasciende al para sí; pero al mismo tiempo, está en el para sí, es inmanente a la conciencia. Sartre dice: “Con relación a ese ser (lo faltado) la conciencia se mantiene en el modo de ser ese ser, pues él es ella misma, pero como un ser que ella no puede ser. El es ella, en el corazón de ella misma y fuera de su alcance, como una ausencia y un irrealizable, y su naturaleza consiste en encerrar en sí su propia contradicción; su relación (la de lo faltado) con el para sí es una inmanencia total que culmina en total trascendencia”⁶⁸.

Lo faltado —la síntesis del existente y lo faltante, la conciencia misma como totalidad— se reúne, pues, en la mismidad de la diferencia con la **idéa tou agathou** (la idea del bien) constituyendo lo que Sartre llama **valor**, sí del para sí, ‘en sí para sí’ o plenitud conciente (lo que la tradición, según Sartre, ha llamado Dios). Pero esta diferencia, a saber, la que hay entre lo faltado (el valor) y la idea del bien platónicamente entendida, no es algo que no produzca efecto alguno. Por el contrario, el hecho de que el valor trascienda al para sí y al mismo tiempo esté en él es algo destructivo. Lo que destruye no es sino la escisión entre ser y deber ser.

Para la filosofía actual el ser involucra, de alguna manera, el debe ser. La frase que resumirá el fundamento de una ética para el hombre de hoy sería esta, de Ortega: “Solo **debe ser lo que puede ser**, y *sólo puede ser lo que se mueve dentro de las condiciones de lo que es*”.⁶⁹

Profesor del Departamento de Filosofía – Sede Santiago Norte

NOTAS

1. Martín Heidegger. "Moirá". Revista Ma-pocho. Tomo II. Nº 1. 1964. Trad. de Francisco Soler. 206.
2. En "... Poéticamente habita el hombre..." dice Heidegger: "Lo mismo (**selbe**) jamás se cubre con lo igual (**gleichem**), como tampoco con la vacía uniformidad (**Einer-lai**) de lo simplemente idéntico. Continuamente se desplaza lo igual a lo indife-renciado (**Unterschiedlose**) para que allí todo se disuelva. Lo mismo es, por el con-trario, la conjunta pertenencia de lo hete-rogéneo a partir de la reunión mediante la diferencia (**Unterschied**). Lo mismo únicamente puede decirse cuando se pien-sa la diferencia. En el ajuste de lo diferen-te se ilumina la reuniente esencia de lo mismo. Lo mismo destierra todo celo para conciliar (**ausgleichen**) lo heterogéneo únicamente en lo igual. Lo mismo reúne lo diferente (**Unterschiedene**) en una ar-monía originaria. Lo igual, en cambio, lo dispersa en la insípida unidad del uno únicamente uniforme". (Revista de Filo-sofía. Santiago, 1,2. 1960. Trad. de Ruth Fischer de Walker).
3. Cfr. de Heidegger, "El dicho de Anaxi-mandro", "En Sendas Perdidas". Losada. 1960. Trad. de J. R. Armengol. 310
4. Cfr., de Francisco Soler, "Hacia Ortega". I. El mito del origen del hombre. Ed. Uni-versitaria. 1965. 46.
5. Heidegger. "Hegel y los griegos", Revista de Filosofía, 1. 1966. Trad. de Ian Mesa, revisada por Francisco Soler. 117.
6. "Moirá". 208
7. Citado por Heidegger en "Hegel y los griegos".
8. Heidegger. "Carta sobre el humanismo". Taurus. Madrid. 1966. Trad. de R. Gutiérriz Girardot. 39.
9. Heidegger. "Ser y Tiempo". F.C.E. Méxi-co. 1962. Trad. de J. Gaos. 232. Véase, al respecto, entre otros escritos, "De la esencia del fundamento", cap. II. En "Ser Verdad y Fundamento". Monte Avila Editores. Caracás. 1968. Trad. de E. Gar-cía Belsunce.
10. J. P. Sartre. "Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: La intenciona-lidad. En "El Hombre y las Cosas". Losada. 1965, Trad. de L. Echevarri.
11. Cfr., de Fritz Heinemann. "¿Está viva o muerta la filosofía existencial?". Ed. Rev. de Occ. 1954. 121.
12. "Una idea fundamental..."
13. Ibid.
14. Ibid.
15. Heidegger "Hoelderlin y la esencia de la poesía". En "Qu'est-ce que la métaphy-sique?". Gallimard, 1951. Trad. de H. Corbin. 233.
16. "Una idea fundamental..."
17. Ibid.
18. Ibid.
19. E. Husserl. "Ideas relativas a una fenome-nología". F.C.E. México. 1962. Trad. de J. Gaos. 66, 67, 449.
20. Descartes. "Obras Escogidas". Ed. Suda-mericana, 1967. Trad. de E. de Olaso y T. Zwanck. 227, 233.
21. "¿Está viva o muerta la filosofía existen-cial?". 123.
22. J. Marías. "Historia de la Filosofía". Rev. de Occ. Madrid. 1963. 152.
23. Sartre. "El Ser y la Nada". Losada. 1966. Trad. de Juan Valmar. 163. Esta obra fue publicada en 1943. El artículo sobre Husserl en la "Nouvelle Revue Française", tomo 52, enero de 1939.
- 23 En la Lección IX del libro de Ortega "¿Qué es filosofía?" leemos lo siguiente: "En un rincón de la obra de Leibniz, don-de hace rápida crítica de su antecesor Descartes, hace notar que, a su juicio, no hay una sola verdad primera sobre el Uni-verso sino dos igualmente e inseparable-mente originarias: una reza: **sum cogitans**, existe el pensamiento, y la otra dice: **plura a me cogitantur** — muchas cosas son pensadas por mí. Es sorprendente que hasta ahora no se haya aprovechado esta ocurrencia, ni siquiera por el propio Leibniz" (O. C. VII. 403).
24. Sartre. "El existencialismo es un huma-nismo". Sur. 1960. Trad. de V. Prati de Fernández. 31.
25. J. Ferrater Mora. "La filosofía en el mun-do de hoy". Rev. de Occ. Madrid. 1963. 63.

26. Heidegger. "¿Qué significa pensar?" Nova. 1964. Trad. de H. Kahnmann. 9.
27. "El Ser y la Nada". 123.
28. Ibid, 18.
29. Ibid, 19.
30. Ibid, 21.
31. Ibid, 20. El subrayado y el paréntesis son míos.
32. Ibid, 21.
33. Ibid, 19.
34. Ibid, 30, 31. Lo que va entre paréntesis es mío.
35. Ibid, 31.
36. Ibid, 33, 34.
37. Ibid, 35.
38. Ibid, 36.
39. Ibid, 35. Lo que va entre paréntesis es mío.
40. Ibid.
41. Ibid, 124.
42. Ibid.
43. Ibid, 36.
44. Ibid, 181. El subrayado es mío.
45. Ibid, 224.
46. Heidegger. "La época de la imagen del mundo". Ediciones de los Anales de la Universidad de Chile. 1958. Trad. de A. Wagner de Reyna. 16.
47. Heidegger. "La constitución onto-teo-lógica de la metafísica". Revista de Filosofía. Nº 1. 1966. Trad. de Luis Hernández V., revisada por Francisco Soler. 109.
48. Heidegger. "Doctrina de la verdad según Platón". Ed. Universitaria. Trad. de J. D. García Bacca. 148.
49. Ibid, 148 a 151.
50. Ibid, 151.
51. Heidegger. "Introducción a la metafísica". Nova. 1959. Trad. de E. Estiú. 227. Lo que va entre paréntesis es mío. (Utilizaré también la traducción francesa de G. Kahn).
52. Ibid, 234, 235.
53. Ibid, 233.
54. Ibid, 233.
55. "Doctrina de la verdad según Platón". 122, 123.
56. Ibid, 140.
57. Ibid.
58. Ibid, 141, 142.
59. "Introducción a la metafísica". 234.
60. "Doctrina de la verdad según Platón".
61. Ibid.
62. "Introducción a la metafísica". 234.
63. La expresión "frutos tardíos", es de Heidegger. El la utiliza en "El dicho de Anaximandro". Sin embargo, **no afirma** allí que nosotros somos frutos tardíos. El pregunta: ¿**Somos** nosotros los frutos tardíos que somos? Que pregunte en vez de afirmar no es raro. El mismo nos ha dicho que "el admirarse pensante habla en preguntas". ("Aletheia". Rev. de Filosofía, 1, 2. 1962. Trad. de F. Soler. 95); y también, que "preguntamos porque sabemos que jamás las verdades le han llegado gratuitamente a pueblo alguno". ("Introducción a la metafísica". 77).
64. Sobre esto remito nuevamente a " ...Poéticamente habita el hombre...".
65. Simone de Beauvoir. "Pour une morale de l'ambigüité". Gallimard. 1947. 19.
66. "El Ser y la Nada". 138.
67. Ibid, 143. Lo que va entre paréntesis es mío.
68. Ibid. Lo que va entre paréntesis y el subrayado último es mío.
69. "España Invertebrada". O. C. III. 101.