

Acercamiento Psycho-Ontofenomenológico Existencial de la Emoción en Jean Paul Sartre:
aportaciones críticas a la psicología

Trabajo de grado para optar por el título de psicólogo

Javier de Jesús cueto Pérez

javier.cueto@unireformada.edu.co

Director: Leonardo Rafal Mass Torres

Barranquilla-Atlántico

2025

19 DE MAYO DE 2025
CORPORACIÓN UNIVERSITARIA REFORMADA
Facultad de Psicología

Índice

Resumen	3
Abstract:.....	3
Introducción.....	4
Planteamiento del problema.....	7
Justificación.....	9
Propósitos.....	12
Marco teórico.....	13
Las emociones	20
Conciencia	29
Ego	36
Metodología.....	44
Enfoque metodológico:	44
Procedimiento	45
Muestra	45
Fuente:.....	46
Fase del procedimiento:	46
Fase teórica y analítica	48
Categoría Emociones:	48
Tabla de frecuencia.....	49
Tabla de frecuencia por párrafos.	51
Bosquejo de una teoría de las emociones	51
Conciencia de sí y conocimiento de sí	58
La trascendencia del ego	72
Relación del yo con la conciencia	72
Categorías analíticas	77
Análisis de la información	78
Tipología de los datos	79
Barrido de la información	79
Codificación abierta	79
Codificación selectiva	79
Discusión	81
Conclusiones.....	90
Referencias	93

Tablas e Ilustraciones

Tabla 1 Categoría de análisis.....	48
Tabla 2 Tabla de frecuencia categoría/concepto.....	49
Tabla 3 Tabla de frecuencia por párrafo (Bosquejo de una teoría de las emociones).....	51
Tabla 4 Tabla de frecuencia por párrafos (conciencia de sí y conocimiento de sí)	58
Tabla 5 Tabla de frecuencia por párrafos (La trascendencia del ego)	72
Tabla 6 Categorías analíticas.....	77
Tabla 7, Cueto, J. 2025, estructura de hechos en J-P Sartre	80
Tabla 8 Cueto, J. 2025, estructura de la conciencia emocionada en J-P Sartre	81

Resumen

El presente estudio tiene como objetivo comprender el concepto de emoción desde una perspectiva psycho-ontofenomenológica en la obra: Bosquejo de una teoría de las emociones (1939) de Jean-Paul Sartre, con el propósito de realizar una aproximación crítica a su relación con la psicología clásica. Para ello, se emplea el análisis de contenido cualitativo, metodología que permite examinar y categorizar los elementos más relevantes en el discurso sartreano sobre la emoción. La muestra está conformada por segmentos específicos del texto de Sartre, seleccionados mediante criterios estratégicos y teóricos, siguiendo las orientaciones metodológicas de Abela. Este enfoque permite identificar las categorías centrales que estructuran la visión sartreana de la emoción y su contraste con enfoques psicológicos tradicionales. El estudio busca contribuir al diálogo entre la fenomenología existencial y la psicología, ofreciendo una perspectiva crítica que cuestione los supuestos de la psicología clásica sobre la emoción a la luz del pensamiento sartreano.

Palabras clave: Emoción, Fenomenología, Psicología clásica, Sartre, Análisis de contenido

Abstract:

This study aims to understand the concept of emotion from a psycho-ontophenomenological perspective in Jean-Paul Sartre's Sketch for a Theory of the Emotions (1939), with the purpose of critically analyzing its relationship with classical psychology. To achieve this, a qualitative content analysis approach is employed, allowing for the examination and categorization of key themes present in Sartre's discourse on emotion. The sample consists of specific segments from Sartre's text, selected through strategic and theoretical criteria, following Abela's methodological guidelines. This approach enables the identification of central categories that shape Sartre's vision of emotion and its contrast with traditional psychological perspectives. The study seeks to contribute to the dialogue between existential phenomenology and psychology, offering a critical perspective that challenges the assumptions of classical psychology regarding emotions in light of Sartre's thought.

Keywords: Emotion, Phenomenology, Classical Psychology, Sartre, Content Analysis

Introducción

El presente trabajo expondrá cómo desde la visión Sartreana se puede realizar un acercamiento al fenómeno de la emoción, haciendo contrastes desde la explicación de la neurología clásica, así como de las teorías apodícticas de la emoción, evidenciando cómo desde su ontofenomenología se podrá dejar de lado una visión reduccionista y construiremos una percepción más holística sin caer en el anacronismo, y acotando la investigación en las psicologías presentes en el tiempo del autor, para lograr así una nueva visión de la emoción como una aproximación al enriquecimiento de la psicología de la emoción desde una visión distinta, lo anterior desde las aportaciones de Jean Paul Sartre Esbozo de una teoría de las emociones (1939).

Sartre, desde sus inicios, como se puede observar en Sartre, J.-P. (1939). Esbozo de una teoría de las emociones, Sartre, J.-P. (1936). La trascendencia del Ego: Esbozo de una descripción fenomenológica o Sartre, J.-P. (1939). Conciencia de sí y conocimiento de sí. Va a realizar diversas críticas a la psicología clásica (Sartre, 2014) y a la fenomenología emergente de su momento (Sartre J. P, 1943), centrando las bases de su metodología, la cual va a combinar elementos de la fenomenología (toda conciencia es conciencia de algo) aludiendo a la conciencia como un absoluto, y discriminando la conciencia en grados, los cuales serán motivados por el Yo (Moi) y el Yo (Je), que conformarán, en Sartre un único elemento, el ego. Los grados de la conciencia serán entonces: conciencia irreflexiva, no posicional de sí, porque debe ser consciente de lo trascendente, la conciencia reflexionante, que es no-posicional de sí misma pero puede realizar una reflexión, aunque no de ella misma y el grado tético de la conciencia, cuando pasamos de los actos de irreflexión a la reflexión (Sartre J.-P., N,A), permitiendo, en palabras de Saures Tome (2020) la acción de desvelamiento se despliega mediante una doble operación que se realiza al mismo tiempo, por un lado tendríamos la dirección intencional hacia un objeto, y por otro, una autoconciencia previa a la reflexión, por lo que podremos decir que la conciencia se orienta hacia algo distinto de sí misma, se proyecta más allá de sí al constituir un objeto y en este movimiento niega ser aquello hacia lo que se dirige, esto indicaría que su modo específico de ser: no puede ser otra cosa más que aquello que se afirma al excluir lo que no es. Al

mismo tiempo, la conciencia se sabe a sí misma en esta intención trascendente y negadora, aunque lo hace de manera no reflexiva, inmediata.

Utilizando así las características ontológicas que el denominará el *para sí* y el *en sí*, que serán la fundamentación de su ontología, describen los dos modos de existencia del ser, el ser *en sí* serán los objetos inanimados, aquellos que carecen de para sí, por otro lado, el para sí son los seres cargados de conciencia, los que poseen libertad y están arrojados al mundo (Sartre J. P., *El ser y la nada*, 1943).

Es, por lo anterior, que el presente trabajo se centra en estas dos categorías (Lo psycho-fenomenológico y lo ontológico), las cuales, están enmarcadas en su texto: *Esbozo de una teoría de las emociones* (1939), el cual apunta a una crítica de la psicología clásica, y propiamente de su método reduccionista, así como de las explicaciones que se dan de las emociones, del concepto de hombre, y de cómo la fenomenología de su momento va a carecer de las herramientas necesarias para poder dar explicación de los fenómenos.

Es por tanto que, a través de la visión de D. Suarez, (2019) en su escrito *el método ontofenomenológico existencial del estudio de la subjetividad en J-P Sartre*, Suarez, nos acerca a una crítica y la propuesta de un método ontofenomenológico existencial, que busca, mostrar cómo el análisis realizado por Sartre hacia las recientes explicaciones de la emoción de su época y aún en la actualidad sí estaban fundamentadas.

Así mismo encontramos estudios como los de (H. F; 1970), que buscan demostrar cómo desde la fenomenología de Sartre puede construirse una psicología que permita desplegar la ontología de la conciencia evidenciando que las bases de la subjetividad y la prueba ontológica de la conciencia, que serán la base de la ontofenomenología de Sartre, pueden iniciar una nueva propuesta de metodología en la psicología del siglo XIX y por qué no el XX.

Lo anterior, en consecuencia, a que las últimas décadas del siglo XX fueron testigo de una aguda crítica a la concepción racionalista del sujeto y la realidad, de acuerdo con lo

expresado por Noemi V. (2020) “Los avances técnicos y sus consecuencias sociales impulsaron la idea de la necesidad de un mayor compromiso con las cuestiones éticas, la dimensión afectiva y la moral” (p.3). Por lo que uno de los aspectos centrales de esta perspectiva es la reelaboración de la concepción de agente moral. Todo esto impulsado por la creciente crítica de la reelaboración de una perspectiva de la realidad motivada por la fenomenología y la hermenéutica a comienzos de ese siglo, en consecuencia, el campo de lo afectivo siguió y sigue siendo un exuberante conglomerado de nociones muy difícil de conceptualizar aún en la actualidad.

Por lo cual, se busca que la comprensión del sujeto tenga una perspectiva apoyada en la visión de J-P Sartre y la fenomenología, ya que fueron impulsores de las críticas y en consecuencia, con la necesidad de una aproximación al sujeto y su experiencia en el mundo con la emoción, en sintonía con lo expresado por A. de Castro Et-Al (2021), se manifiesta que el método fenomenológico, se sustenta desde la epistemología y la metodología en la visión que este tiene del ser humano, por lo tanto, antes de preocuparse tanto por cualquier interés de tipo determinante, o un por qué, cómo cualquier conducta o un cómo, debe atenderse a las experiencias específicas individuales y directas de cada ser humano en si o en este caso el qué.

Y esto apunta a lo expresado en la presente investigación, que en toda psicología fundamentada en una fenomenología debe centrarse en desarrollar una comprensión del sujeto, y de su dimensión subjetiva, antes de apuntar a realizar un anunciado objetivo. Es decir, comprender las propias actitudes naturales y las preconcepciones ante el mundo.

Luego de establecer aportaciones de estudios consagrados a la temática, puede plantearse que, si bien, precisan de proximidades al problema de articulación entre Sartre y la emoción, es menester abrir otras vías de recorrido que procuren comprender una nueva consideración a la emoción como un fenómeno de conciencia, llevándolo a la idea de un significativo que será mediado por lo simbólico y el correlato noemático (Aquello que es objeto de la conciencia) a su vez intenta categorizarlo en una connotación (dependiendo de la situación), ya que, no se puede prescindir que las emociones poseen un componente

cultural, que canalizan patrones, y estos se vuelven esquemas de conducta, y a su vez estos pueden variar entre culturas y civilizaciones (Guedes, 2010), además, se abarcará aquí elementos del aparato psíquico en Sartre, como lo son El Ego, el Yo, El Moi, y La conciencia.

Planteamiento del problema

Históricamente en el marco de la psicología clásica, las emociones han sido comprendidas como fenómenos esencialmente pasivos y reacciones automáticas del organismo ante estímulos externos o internos (Dan-Glauser y Gross, 2013), es lo que ha permitido una comprensión mecanicista y biologista sin tener en cuenta una exploración más profunda dentro de la dimensión existencial y constitutiva del sujeto (Cannon, 1987), cabe resaltar que ésta ha sido la visión dominante dentro de los estudios de la psicología.

Ahora bien, en el contexto latinoamericano, ha emergido un interés por la implementación de metodologías y herramientas que permitan una investigación y comprensión de la emoción más direccionada a la individualidad de los sujetos, motivado por el enfoque humanista existencial y la fenomenología, tal como lo expresa la ALPE (Asociación Latinoamericana de Psicoterapia Existencial) (Castro y Signorelli, 2020).

Sin embargo, en el contexto Colombiano se evidencia una posible mejora en la integración de enfoques críticos, como el humanista existencial, el fenomenológico y el ontológico tanto en los programas de formación universitaria como en el ámbito investigativo, ya que la psicología en su vertiente académica y aplicada sigue privilegiando modelos diagnósticos y explicativos que conciben las emociones como meras respuestas observables o síntomas, sin atender adecuadamente a su dimensión intencional, contextual y experiencial (Gongote, 2020).

Asimismo, el campo de estudio biologista a lo largo de la historia se ha centrado en buscar relaciones causales y aspectos determinantes en cómo se producen las emociones, versando entre el origen de la misma en el cerebro y sus lóbulos, así como en procesos

adaptativos y heredados, sin embargo, dado la complejidad del concepto, por no haber una forma unívoca de definirla, se evidencia la posibilidad y la necesidad de explicar el fenómeno desde otras perspectivas que permitan ser un puente y nutrir la definición por parte de la psicología sin darle preponderancia al proceso biológico, neurológico o evolutivo (Ciencia Latina Internacional, 2024). Aunque se han destinado grandes recursos a la investigación, las emociones continúan representando un fenómeno enigmático para la ciencia, lo que hace necesario seguir profundizando en su estudio y comprensión.

Por tal razón, resulta preponderante expandir las formas de abordaje de las emociones especialmente frente a los modelos clásicos biologistas y mecanistas que han prevalecido en la psicología clásica, ya que el objetivo de la misma no debe ser encontrar correlatos neurofisiológicos o respuestas que parten de lo cognitivo, evidenciando que se hace necesario atender la experiencia emocional en su dimensión subjetiva, es decir al modo en el que el sujeto vive, interactúa con el mundo y le da significado.

En consecuencia, desde mediados del siglo XIX, distintas propuestas, de corte ontológico y fenomenológico han cuestionado estas posturas, entre ellas la destacada perspectiva de Jean Paul Sartre, quien en su escrito “Esbozo de una teoría de las emociones” (1939) plantea una comprensión radicalmente distinta sobre las emociones, catalogándolas no como reacciones meramente fisiológicas, sino formas intencionales de estructurar la experiencia y dar sentido al mundo, basándose en una crítica frente a las versiones clásicas y sus metodologías.

Por tal motivo, se hace necesario cuestionar la perspectiva de la emoción nutriendola desde la visión de Jean Paul Sartre, ya que se busca recuperar un enfoque que reconozca la complejidad del mundo afectivo en su articulación con la experiencia vivida, el sentido y la intencionalidad del sujeto, siendo la aproximación filosófica que desarrolla el filósofo francés una alternativa valiosa para replantear y nutrir la comprensión de las emociones desde un enfoque psico-ontofenomenológico considerándolas elementos fundamentales en la configuración del ser y su manera de habitar el mundo, lo que permite general la discusión sobre ¿Cómo se configura el concepto de emoción desde una

proximidad psycho-ontofenomenológica en El esbozo de una teoría de las emociones de Jean-Paul Sartre y de qué manera este enfoque permite desarrollar una crítica a los fundamentos de la psicología clásica?.

Justificación

El presente trabajo parte de la necesidad de crear un acercamiento de la emoción desde la perspectiva de Jean Paul Sartre porque su enfoque fenomenológico ofrece una comprensión profunda y única del fenómeno de la emoción, aportando así a la necesidad de comprensión de la misma, ya que, Rodríguez y Sergio (2021) es menester y cada vez más claro que dentro del panorama de la conducta humana, las emociones juegan cada vez un papel preponderante, podría manifestarse que son un puente entre la realidad percibida y la actividad subjetiva.

Sartre no ve las emociones simplemente como reacciones automáticas o estados psicológicos, sino como actos conscientes que configuran nuestra relación con el mundo (relación de lo objetivo con lo subjetivo). Al explorar cómo las emociones pueden ser entendidas como una forma de interpretación y de acción en la realidad, se abren nuevas vías para investigar cómo las personas dan sentido a sus experiencias emocionales en contextos específicos, Sartre, (1939). Este enfoque no solo desafía las concepciones tradicionales de la emoción, sino que también permite un análisis más rico y matizado de la subjetividad humana.

Además, en el contexto de la investigación en habla hispana, un nuevo acercamiento a las emociones desde Sartre es particularmente relevante debido a la escasez de estudios que aborden esta temática desde su perspectiva filosófica o psicológica. Ampliar el estudio de las emociones bajo esta óptica no solo contribuiría al desarrollo teórico y metodológico en este campo, sino que también brindaría a la sociedad herramientas para comprender mejor las dinámicas emocionales que influyen en la vida cotidiana. Esta comprensión puede tener un impacto significativo en áreas como la educación y la psicología ofreciendo

una base sólida para intervenciones que consideren la complejidad y riqueza de la experiencia emocional humana.

El presente trabajo estará motivado, por la necesidad de aportar explicaciones a la psicología sobre la separación de la experiencia y la vivencia de los sujetos frente a la emoción, ya que de acuerdo con Sokolowski (2000, citado en A. Decastro Et-Al, 2021) “los investigadores siempre deberían tener presente que no podemos separar una experiencia de su vivencia, porque de esta forma perderíamos el significado que la persona está tratando de afirmar en una vida cotidiana. (p. 21)” y es por tanto lo sucedido con las perspectivas de la emoción que no se sustentan en una visión fenomenológica, en otras palabras, la necesidad de expandir las explicaciones que permiten comprender las emociones.

En consecuencia, a que en relación con su percepción podemos encontrar posturas que manifiestan un uso indiscriminado frente a los conceptos de emoción, afecto, sentimientos, ya que (M, Urresta, N,A) dirá “se utilizará indistintamente los términos afecto, emoción y estado de ánimo, pues se considera que su diferenciación no hace sino complicar las explicaciones y multiplicar las entidades más de lo necesario” (p. 60). Esto como consecuencia a que las diferencias sutiles que puede ser resultado de los elementos que componen la subjetividad no se encuentran sustentados en una fenomenología, en otras palabras, es solo la generalización de aspectos observables.

Así mismo, podemos encontrar posturas cómo las neurológicas, ya que la diferencia neurológica entre los estados de las emociones es mínima. Pues la diferencia de neurotransmisores de un estado como el miedo y la alegría, no permiten hacer una discriminación eficiente si no se acompaña de la dimensión de la subjetividad y lo mismo ocurre con estados como la ansiedad, o los trastornos mentales ya que de acuerdo con A de Castro; Et al. (2021)

El DSM-V por sí solo divorciado de la experiencia concreta y contexto psicológico en que se presentan los distintos síntomas, llevará al psicólogo a tener una mirada unidireccional desde su propia perspectiva... esto sólo llevará al psicólogo a juzgar

teóricamente la experiencia del otro, antes que comprenderla, ya que sólo pretenderá validar o rechazar las conductas del otro de acuerdo con su concepción previa acerca de la enfermedad. (p.150)

Por lo tanto, se busca reafirmar la necesidad de rescatar la subjetividad en la percepción de la emoción, y alimentar la perspectiva teórica a través de lo expuesto en las críticas de la emoción realizadas por Sartre hacía la psicología.

Lo anterior permitirá brindar una nueva aproximación a la explicación y una nueva visión concerniente a la emoción que se presentan en la psicología clásica, y así alimentar la comprensión de los sujetos desde la emoción utilizando aspectos más ontológicos que den relevancia a la importancia de la filosofía en el campo de la psicología, y, en consecuencia, sobre algunos aspectos clínicos.

Propósitos

General

Comprender el concepto de emoción con proximidad psycho-ontofenomenológica en el texto: *esbozo de una teoría de las emociones* de Jean-Paul Sartre hacia un enfoque crítico de su psicología clásica.

Específico:

Analizar el significado que porta el concepto de emoción como categoría diferencial ontofenomenológica respecto de aportes de la psicología clásica.

Interpretar el concepto de emoción como aportación crítica a la psicología clásica enfocada por la teoría de las emociones de Jean-Paul Sartre.

Marco teórico

A lo largo de la historia, y en escritos como los de (Tome, 2020), (Beauvoir, 2009), (Sartre J.-P, 1939), Sartre nunca se llamó a sí mismo “fenomenólogo” sin embargo pensó dentro y desde la fenomenología para la elaboración de su ontología, la cual se presenta a lo largo de sus escritos y que son: Bosquejo de una teoría de las emociones (1939), La imaginación (1940), Lo imaginario (1946), o su obra cumbre El Ser y la nada (1943), y en su obra cuyo nombre sería La Psyque (1937), de la cual sólo tenemos el ensayo titulado “Bosquejo/Esposo de una teoría de las emociones”

Sartre, tuvo su primer acercamiento a la fenomenología, de manera formal gracias a su escrito, realizado entre 1933 y 1934 titulado “*Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L’intentionnalité*”, en el cual va a criticar la fenomenología de Husserl a ludiendo que la intencionalidad de la conciencia, es decir “Toda conciencia es conciencia de algo” (Bello, N,A) no puede plantearse tal como lo expresa Husserl, porque no solucionarían el problema de la trascendencia ni de la intencionalidad de la conciencia, ya que en Husserl, la conciencia no se concibe como un contenedor vacío en que se depositan los objetos de conocimiento o sus representaciones, sino que responde a una compleja síntesis temporal de constitución de esos mismos objetos dentro de ella, objetos que al igual que en Platón poseerán una esencia (Husserl, 2011), y para Sartre esto no puede concebirse porque no permite cerrar la brecha de la dualidad del fenómeno y el *nohumano*.

Por consiguiente, Sartre argumenta su crítica en su escrito, una idea fundamental de la fenomenología de husserl: la intencionalidad (1939); en el cual defiende la exterioridad manifestando que esta no puede ser empleada en términos Husserleanos, ya que (Sartre, 1960)

La conciencia y el mundo se dan al mismo tiempo ya que es exterior por esencia a la conciencia, el mundo es por esencia relativo a ella. Es que Husserl ve en la conciencia un hecho irreductible que ninguna imagen física puede representar, Salvo, quizá, la imagen rápida y oscura del estallido. Conocer es “estallar hacia”, arrancarse de la húmeda intimidad gástrica para largarse, allá abajo, más allá de uno mismo, hacia lo que no es uno mismo, allá abajo, cerca del árbol y no obstante fuera de él, pues se me escapa y me rechaza y no puedo perderme en él más que lo que el puede diluirse en mí: fuera de él, fuera de mí. ¿Acaso no reconocéis en esta descripción vuestras exigencias y vuestros presentimientos? Sabíais muy bien que el árbol no era vosotros, que vosotros no podíais hacerlo entrar en vuestros estómagos oscuros y que el conocimiento no podía, sin improbidad, compararse con la posesión. (pp. 1-2)

Lo que nos indica que, en Sartre, la inmanencia y la esencia de la conciencia, de la máxima “Toda conciencia es conciencia de algo” va a direccionar a demostrar que, si utilizamos la intencionalidad de Husserl, intencionalidad que apunta a que (Savignano, 2022)

En Ideas I la intencionalidad se presenta como una actividad sintética de constitución del objeto por parte de la conciencia. La constitución es principalmente una dación de sentido (*Sinngebung*), que se monta sobre un esquema de materia y forma (contenido aprehendido y aprehensión). En una vivencia intencional (*intentionale Erlebnis*) la conciencia capta un objeto (p.6).

Utilizará la conciencia como un lugar en el que se encuentran los objetos, perdiendo esencia vacua de la misma, ya que, en Sartre, la conciencia es vacua y no contienen en ella nada, todos los objetos están en el mundo.

Por consiguiente, lleva a contrastar que, si bien en el modelo fenomenológico de Sartre hay una conciencia, su propuesta metodológica desarrolla una nueva percepción de

ésta, así mismo, va a buscar una nueva esencia del ser, que no responda una concepción metafísica, desprovista de experiencia en el mundo, para no nutrir al problema del dualismo que ya se encuentra en la fenomenología del momento, en palabras de Tome (2020)

El problema general que Sartre plantea en la “Introducción” es la búsqueda del ser de la apariencia una vez diluido el dualismo moderno entre fenómeno y noúmeno por la fenomenología husserliana. El problema particular será el de la correlación entre la conciencia y el mundo (p.70).

Lo que nos sitúa en el siguiente problema, cómo realizar el vínculo de conciencia con el mundo.

Para el filósofo francés la conciencia apunta hacia un ser que no es ella misma para poder existir, éste ser es (Sartre, 1947)

Él no es diferente en cada una de las apariciones. La aparición no lo oculta, pero tampoco lo revela. Si me place cortar este libro en pedacitos, habrá tanto ser en cada uno de los pedazos como en el libro. Cuando le doy otra forma quemándolo o compilándolo, habrá todavía tanto ser en cada una de sus manifestaciones. El ser es algo que no puedo aprehender en su ser, salvo como fenómeno a partir del objeto que se presenta. El ser es aquel que hace que el objeto aparezca. Cada objeto es sobre el fundamento de ser. Cada aparecer tiene un ser. Aunque el ser, en ningún caso, puede reducirse a un aparecer. (p.356).

Por lo tanto, cerraría la brecha frente al mundo y la conciencia, porque, para Sartre hablar de fenomenología, no es hablar de hechos, si no de ir a las cosas mismas, en otras palabras, como una descripción rigurosa de la experiencia tal como se presenta a la conciencia. No de buscar una esencia nohumánica inalcanzable que dé respuesta a una realidad empírica, porque la conciencia tiene un carácter de no ser “ni vacua ni plena; ella no tiene ni que ser llenada, ni que ser vaciada; es pura y simplemente conciencia de objeto. Esto es lo suficientemente conocido para que vuelva sobre ello” (Sartre, 1947, p. 358).

En consecuencia, esta postura frente la conciencia, es lo que va a permitir la crítica a la percepción de la emoción, ya que (Sartre, 1939)

Para él, el estado psíquico es siempre un hecho y, como tal, siempre accidental. Este carácter accidental es incluso lo que al psicólogo más le importa. Si preguntamos a un científico: ¿por qué se atraen los cuerpos según la ley de Newton?, éste contestará: no lo sé; porque es así. Y si le preguntamos: ¿y qué significa esa atracción?, contestará que no significa nada, que es. Asimismo, el psicólogo, consultado acerca de la emoción, responderá muy ufano: «Es ¿Por qué? No lo sé. Es una simple constatación. Ignoro si posee alguna significación.» Por el contrario, para el fenomenólogo, todo hecho humano es por esencia significativo. (p.6)

Como si se tratara de un accidente y que los hechos mismos que constituyen la realidad o conforman el mundo, fueran accidentados. Sin embargo, esto lo podemos observar a lo largo de la historia, a través de los estudios realizados por posturas, como el psicalismo del siglo XIX, apuntan a que la persona perturbada emocionalmente es víctima de fuerzas ocultas sobre las cuales no posee ningún control, así mismo, está la neuropsiquiatría tradicional, que busca las causas biológicas como anormalidades químicas o neurológicas, motivado por el creciente interés de los alienistas de la época, por encontrar las causas biológicas o “Lesiones nerviosas” de los trastornos psiquiátricos... Estas corriente somaticistas de los trastornos mentales, triunfaron inicialmente, en Alemania a través de los neuro-histólogos, neurólogos, y neuro-patólogos (Muñoz; Et al, 2007) así mismo, por ejemplo, es lo expresado por Philippe Pinel, en sus investigaciones sobre la alienación mental, y sus estudios acerca de las neurosis, en las cuales se detallan cuatro tipo de afecciones “Las vasanias o enajenamiento del alma no febriles” “Los espasmos” “Las anomalías locales de las funciones nerviosas y “Las afecciones comatosas”, (J. Álvarez; Et Al., 2004) y como solución a estas patologías identificadas por la neuropsiquiatría se implementa diferentes tipos de fármacos¹.

¹ Fluoxetina (Prozac), Sertraline (Zoloft), Litio. A.A.P (American Academy of Pediatrics, 2021)

Por otro lado, no recurriendo a métodos somáticos, el psicoanálisis, cuyas bases filosóficas son también del siglo XIX, atribuye, las neurosis², las cuales algunas tendrán orígenes en los trastornos emocionales que padecen los individuos, son a causa de factores psicológicos inconscientes, y solo se accede a ellos a través de la interpretación psicoanalítica, lo que dice, que hace parte del factor cognoscitivo, pero, su significado es otorgado por el inconsciente (Álvarez; Et Al., 2004), porque por sí sola, no se permitiría conocer su origen, o su causa. Otro ejemplo de respuestas emocionales, aparentemente no mediada por el aparato consiente, será lo dado por los conductistas, ya que, atribuyen los desórdenes emocionales a reflejos involuntarios basados en condicionamientos accidentales que ha ocurrido durante la vida del paciente, los cuales al no ser planeados surgen como un error, o una falencia por parte de los refuerzos (Beck, 1997). En resumen, todas estas posturas entienden a la emoción como un hecho irracional, vacío de una significación, anómalo o no mediados por el entendimiento de la realidad humana.

En consecuencia, el abordaje de la emoción desde una perspectiva clásica, de la psicología, hasta este punto, es carente de significado denotado y en su defecto utilizado como un accidente, un hecho más de todos los hechos, sólo en relación con el contexto, y de forma causal, podrá tener un contenido, ya que, de acuerdo con el postulado de Sartre, (1937)

En primer lugar, nuestro conocimiento de la emoción se sumará desde fuera a los demás conocimientos acerca del ser psíquico, La emoción se presentará como una novedad irreductible con respecto a los fenómenos de atención, memoria, percepción, etcétera. Por mucho que, en efecto, examinemos estos fenómenos y la noción empírica que nos formamos de ellos según los psicólogos, por más que les demos vuelta una y otra vez a nuestro antojo, no descubriremos en ellos el menor lazo esencial con la emoción (P.4)

Asimismo, encontramos que las características de la emoción, desde los abordajes de la contemporaneidad, distan de enriquecerse desde ésta perspectiva, ya que podemos versar entre William James y Karl Lange, porque estos presentan una teoría haciendo énfasis en que

² Conglomerado de padecimientos, que se caracterizan por trastornos nerviosos, alteraciones emocionales y físicas, sin que haya ninguna lesión del sistema nervioso.

“No lloramos porque estamos tristes sino, que estamos tristes porque lloramos” (García, 2012, p.289), en otras palabras “La base de la emoción radica en la percepción de las sensaciones fisiológicas; si ves un incendio en tu casa, se siente miedo porque el córtex ha recibido señales de que tu corazón late de prisa, tus rodillas tiemblan y las palmas de tus manos transpiran” (García, 2012, p.289), lo que nos daría como resultado, dos grupos de fenómenos, autónomos, uno psicológico, y uno fisiológico, y esto dividiría la emoción en cuanto a contenido ontofenomenológico, porque podría suponer analizar al hombre desde un aspecto dividido y no holístico.

Y por otro lado Canon-P Bard, centrándose en las estructuras subcorticales (Sistema límbico) como importantes, en la experiencia emocional. “Las emociones consisten en una activación fisiológica que prepara al organismo para la acción y cuyos mecanismos son exclusivamente fisiológicos (...) la activación fisiológica y la expresión emocional son simultáneas y no se producen una detrás de la otra” (García, 2012, p.290), lo que arroja una preponderancia frente a los procesos tanto fisiológicos como psicológicos de igual magnitud, sin embargo, la explicación no se aleja de un origen fisiológico.

Por lo tanto, analizando la epistemología de la filosofía de Sartre y lo expresando en su escrito *Esbozo de una teoría de las emociones* (1937), se busca reconocer que cada individuo experimenta una emoción de forma particular, dependiendo de sus experiencias anteriores, aprendizaje, carácter y de la situación concreta. En consecuencia, no podemos analizar las emociones sin mínimamente tener en cuenta sus dimensiones, por lo cual se sustenta en el enfoque fenomenológico, ya que, en palabras de De castro, Et-al (2021)

El método fenomenológico sustenta su metodología y forma de aproximarse al ser humano y su experiencia en la visión que éste tiene del ser humano, en este sentido, resulta que antes que preocuparse tanto por cualquier interés causal o *por qué*, como por cualquier forma de actuar o *cómo*, debe atenderse a la experiencia específica y directa de cada ser humano en sí o *qué*. (P.15)

Asimismo, el método fenomenológico que utiliza Sartre, en su escrito *esbozo de una teoría de las emociones* (1937) se va a sustentar desde la fenomenología, Sartre apunta a la

necesidad de salir de la actitud natural por lo que no se puede perder la visión constitutiva y constituyente del individuo, en palabras de la fenomenología de Husserl implementada por Sartre podemos decir que (2011) “presenta al sujeto como un objeto naturalizado y constituido, pero no proporciona un acceso a la dimensión constituyente y trascendental de la subjetividad. Solo la reducción permite develar la esfera de la conciencia pura” (p.67) y para tener acceso a esta subjetividad trascendental, debemos hacer uso de los métodos fenomenológicos: denominados por Husserl como reducción fenomenológica (Suspensión del juicio) la *Epoje* (Poner entre paréntesis los supuestos del mundo) y la reducción trascendental (que nos muestra entre varios elementos, la subjetividad trascendental).

Siendo así, el camino que más competente, sería el de lo cognitivo y lo subjetivo, por lo cual, el camino es empleando la fenomenología como herramienta descriptiva, ya que, según Husserl (1970) “más allá de lo subjetivo no se puede retroceder. La subjetividad reposa en sí misma y es el fundamento de todo lo demás.” (p.22), para así respetar la individualidad y unicidad de los sujetos, lo que viene a significar una afirmación y demostración de la emoción desde la subjetividad y la conciencia.

En ese mismo sentido, la postura del filósofo francés. Sartre, la cual se abordará en esta investigación, busca darle el grado de conducta a la emoción a través de su descripción del aparato conciente, lo que permitirá dar un giro de interpretación a las teorías clásicas de la emoción; ahora bien, abordaremos las características que deben tener las emociones para darle un carácter de significante, así como conocer las condiciones de discriminación de las mismas, y si vale la pena catalogarla como existente desde el aparato conciente.

Luego de establecer aportaciones de estudio consagrados a la temática, puede plantearse que, si bien, precisan de proximidades al problema de articulación entre Sartre y la emoción, es menester abrir otras vías de recorrido que procuren comprender una nueva consideración a la emoción como un fenómeno de conciencia, llevándolo a la idea de un significante que será mediado por lo simbólico y el correlato noemático³ a su vez intenta categorizarlo en una connotación (dependiendo de la situación), ya que, no se puede

³ El contenido objetivo del pensamiento (lo que recibirá el nombre de nóema). (Husserl, 2011)

prescindir que las emociones poseen un componente cultural, que canalizan patrones, y estos se vuelven esquemas de conducta, y a su vez estos pueden variar entre culturas y civilizaciones (Guedes, 2010), además, se abarcará aquí elementos del aparato psíquico en Sartre, como lo son *El Ego, el Yo, El Moi,* y *La conciencia*.

Las emociones

Según el abordaje que se puede hacer de algunas obras de Sartre como lo son: Bosquejo de una teoría de las emociones (1939), La imaginación (1940), Lo imaginario (1946), o su obra cumbre *El Ser y la nada* (1943), asimismo, en su obra cuyo nombre sería *La Psyqué* (1937) de la cual sólo tenemos el ensayo titulado “Bosquejo/Esposo de una teoría de las emociones” se infiere que hubo en él una fuerte inclinación hacia los estudios psicológicos de su época.

De la obra *La Psyqué* (1939), Sartre conservó solamente el ensayo: Bosquejo de una teoría de las emociones ya que, Según Sartre (Citado en Beauvoir, 2021, p.236. Citado en Suarez, 2020, pp.41-42):

El resto de *La psyché* repetía ideas de Husserl que yo había asimilado, que expresaba en otro estilo, pero que era el más puro Husserl; no eran originales. Mientras que las emociones las conservé por su originalidad. Era un buen estudio de ciertas *Erlebnisse* que se pueden llamar emociones; Mostraba que no eran datos aislados, sino que tenían una relación con la conciencia.

Por otra parte, estuvo relacionado en diversas traducciones, e investigaciones del área de la psicología tales cómo, según Suares (2020):

En 1928, estuvo a cargo de la revisión de la traducción al francés de la obra *Allgemeine Psychopathologie* de Karl Jaspers y, además, dedicó su *diplôme d'études supérieures* a la temática de la imagen en la vida psíquica con una tesis intitulada *L'image dans la vie psychique: rôle et nature* bajo la dirección del célebre psicólogo

francés Henri Delacroix —material con el cual después escribiría
L’Imagination y L’Imaginaire. (p.41)

Lo que evidencia su fuerte inclinación a los estudios en la reciente disciplina, por tanto, uno de los resultados de su interés, se puede encontrar en su escrito titulado: Bosquejo de una teoría de las emociones, el cual tendrá por intención, partir desde una crítica de las bases antropológicas de la psicología, para llegar a una crítica metódica, y finalmente una crítica hacia las forma de percepción de la emoción en su época.

Para Sartre, la experiencia en cuanto a cómo se obtiene una veracidad frente a lo que se estudia desde la psicología tendrá un problema que parte de la concepción metodológica, por el afán de aplicar métodos de las ciencias exactas e ignorar las dimensiones que constituyen a los individuos, ya que (Sartre, 2014):

Al hablar de la psicología contemporánea es preciso delimitar este concepto de experiencia, pues, en definitiva, puede haber una infinidad de experiencias distintas; por ejemplo, puede ser necesario tener que decir si existe o no una experiencia de las esencias o de los valores, o una experiencia religiosa. El psicólogo se propone utilizar tan solo dos clases de experiencias perfectamente definidas: la que proporciona la percepción espacio temporal de los cuerpos organizados y la que suministra ese conocimiento intuitivo de nosotros mismos llamados experiencia reflexiva (p.1)

Pero, esta implementación en la psicología del modo de uso de la experiencia limita a poder utilizar sólo hechos que son experimentados, ya que, en cuanto a las experiencias vividas, podremos resumirlas en hechos (Experiencias) y vivencias (De castro, Et al. 2017), Un ejemplo de esto sería lo descrito por Aaron Beck (1977) “El terapeuta cognoscitivo induce al paciente a aplicar las mismas técnicas de resolución de problemas que ha usado en el transcurso de su vida para corregir el pensamiento equivocado” (p.13) lo que, cómo todo hecho, para Sartre, (2017), tendrá:

Si nos preguntamos qué es un hecho, nos vemos que su definición reside en que, por una parte, debe hallarse en el transcurso de una investigación y que, por otra parte, se presenta siempre como un enriquecimiento inesperado y una novedad en relación con los hechos anteriores. No debe pues, contarse con que los hechos se organicen por sí mismos en una totalidad sintética, que revele por sí misma su significado. (p.1)

Pero, en relación con estos hechos, que poseen ese enriquecimiento inesperado, para Sartre (1939), si se parte de este estudio, casi que “Accidental” No se podrán llegar a las características principales que originan los hechos, o fenómenos, incluso a la categoría que sostiene y sustenta todos los estudios, la categoría de hombre, por ejemplo, por lo que las categorías o definiciones deterministas frente a toda concepción cortan la riqueza individual y hacen necesaria una homogenización de todos los hombres, ignorando que:

No hay nada que demuestre que el hombre primitivo australiano pueda incluirse en la misma clase psicológica que el obrero norteamericano del año 1939: Puede ser demasiado estrecha: No hay nada que demuestre que haya un abismo entre los monos superiores y un hombre. (Sartre, 2017, p.3)

Por lo tanto, el problema que aquí se origina es en relación con el método, ya que en un afán de demostrar validez científica se opta por acercarse al método positivista, por lo que de acuerdo con A. Beck, (1977)

En su esfuerzo de emular la precisión y elegancia de las ciencias físicas, los primeros conductistas rechazaron toda información derivada de las reflexiones del hombre sobre sus experiencias conscientes. Sólo el comportamiento que pudiese ser observado por un extraño independiente era utilizado en la formación de explicaciones. (p.5)

Colocando así al hombre en la misma categoría de los objetos del mundo, aislándolo para ser objeto del mundo como si fuera una cosificación del mismo, de igual forma,

esperar que esto nos permita un día descubrir el sentido de la totalidad sintética llamada mundo, aislando al hombre del mundo, es ignorar la noción del hombre como ser constituyente, en otras palabras, las nociones del mundo y <la realidad humana> son inseparables, (Roehle y Dutra, 2014).

En consecuencia, este será el motivo por el que la psicología, no podrá alcanzar la realidad humana, ya que, de acuerdo con Irvin Yalom (1984, citado en Correa, Et al, 2021)

Si se aplica el mismo esquema para comprender a todos los individuos, se le escapa a uno la experiencia irrepetible de la individualidad de la persona, la cual, permite rescatar y salvar el papel de la individualidad, y de la unicidad de la subjetividad y del individuo, y el papel de su experiencia, como constituyente de la realidad, y de sí mismo (p.29)

si es que ésta puede comprenderse en su totalidad, algún día.

Ahora bien, de la misma forma en que se considera los estudios del hombre, así se estudiarán las emociones, desde afuera, como un hecho del mundo, cómo un hecho resultado de los demás hechos, de forma accidental.

Nuestro conocimiento de la emoción se sumará desde afuera a los demás conocimientos acerca del ser psíquico, La emoción se presentará como una novedad irreductible con respecto a los fenómenos de atención, memoria, percepción, etc. Por mucho que en efecto examinemos estos fenómenos y la noción empírica que nos formamos de ellos, según los psicólogos de su época, no descubriremos en ellos el menor lazo esencial con la emoción. (Sartre, 1939, p.3)

Sin embargo, considerando que: “We may note that only the affective impulse is taken to be unmistakable, spontaneous. necessarily genuine” (Barnes, 2014, p.1), por lo que, el psicólogo, sólo es capaz de admitir la emoción, únicamente porque la experiencia se los enseña, pero, ante la emoción de los demás el psicólogo prefiere atenerse a la creencia

de que los hechos que “la originan” fueron accidentales, y se han agrupado ante su mirada (Sartre, 2017)

En consecuencia a la percepción mecanicista y determinista de los hechos y la categorización causal del hombre, da como producto que: “La psicología sea una disciplina que pretende ser positiva, o sea, extraer sus recursos exclusivamente de la experiencia” (Sartre, 1939, p.1), en consecuencia tendremos las teorías clásicas de la emoción.

Por lo tanto, se trata de afianzar una crítica a las teorías clásicas de las emociones (Psicología), las cuales serían los estados de conciencia de William James, teoría (cortico-talámico) de Cannon Bard, la de los discípulos de Köhler, y otra implícita que se da a la “psicología popular” De manera siguiente, una crítica a la teoría psicoanalítica de Sigmund Freud, y Pirret Janet, las cuales harán parte de la crítica al psicoanálisis, llegando así a la culminación del escrito en la que desarrolla la propuesta del esbozo de una teoría de las emociones, (Suarez 2020).

Ya en este punto luego de haber analizado la crítica metodológica de Sartre frente a la psicología, se puede dilucidar cuál es el camino de la emoción. Para Sartre (1939):

Nuestro conocimiento de la emoción se sumará desde fuera a los demás conocimientos acerca del ser psíquico, la emoción se presentará como una novedad irreductible con respecto a los fenómenos de atención, memoria, percepción, etcétera. Por mucho que, en efecto, examinemos estos fenómenos y la noción empírica que nos formamos de ellos según los psicólogos, por más que les demos vuelta una y otra vez a nuestro antojo, no descubriremos en ellos el menor lazo esencial con la emoción. (p.2)

Por lo tanto, esto nos va a permitir analizar que los procesos de la emoción, desde una percepción mecanicista o en su defecto, reflexiva, no van a permitir un correcto descubrimiento de la misma, de qué las componen, porque no responde a procesos psicológicos básicos. Ahora, a nivel psicológico se puede reafirmar lo que dice Sartre con

lo que dice W. James (Citado en Melamed, 2016, p.26):

Si imaginamos una fuerte emoción, y luego tratamos de abstraer de nuestra conciencia de ella todas las sensaciones (feelings) de sus síntomas corporales característicos, hallaremos que no nos quedó nada, ninguna <substancia mental> de la cual pueda ser constituida la emoción; todo lo que nos queda es un estado frío y neutro de percepción intelectual

Es por tanto que, la investigación de la emoción desde la reflexión o en su defecto, desde el aparato cognitivo no sería la forma predilecta de análisis de la misma, en otras palabras “Las emociones definidas como la sensación de los cambios corporales, no están constreñidas por ningún tipo de mediador o disparador de corte cognitivo” (Melamed, 2016, p.23) lo que permite realizar un resumen de cómo verán los psicólogos la emoción en principio sería por la reflexión que le permite hacer la experiencia, y la siguiente sería el estudio de ésta misma como hecho, y el carácter de accidentalidad que conlleva. En otras palabras, porque han estado bajo el estado emocional, y porque han realizado aproximaciones a la misma, como se verá a continuación.

Sartre versará entre dos posibles soluciones, la intelectualista y la periférica, que hacen alusión a explicaciones acerca de cómo se produce la emoción, y su estado *Arousal*
Al respecto Sartre (1939)

Si soy partidario de la teoría intelectualista, por ejemplo, estableceré una sucesión constante irreversible entre el estado íntimo considerado como antecedente y los trastornos fisiológicos considerados como consecuentes. Si, por el contrario, pienso, como los partidarios de la teoría periférica, que «una madre está triste porque llora», sólo me limitaré, en el fondo, a invertir el orden de los factores. (p.3)

Como teoría intelectualista Sartre utiliza la teoría difundida por los psicólogos William James y Karl Lange, haciendo énfasis en que “No lloramos porque estamos tristes

sino, que estamos tristes porque lloramos” Gracia (2012, p.289), en otras palabras, García (2012)

La base de la emoción radica en la percepción de las sensaciones fisiológicas; si ves un incendio en tu casa, sientes miedo porque el córtex ha recibido señales de que tu corazón late de prisa, tus rodillas tiemblan y las palmas de tus manos transpiran (p.289).

Se tendría entonces una emoción con estructura de “estímulo (Incendio), percepción (Peligro), (Activación del Sistema Nervioso Autónomo), (Emoción concreta), tomando como eje principal la activación del sistema nervioso autónomo.

Al respecto Sartre dirá que W. James distingue en la emoción dos grupos de fenómenos: un grupo de fenómenos fisiológicos y otro de fenómenos psicológicos, al que, como él, llamaremos estado de conciencia; lo esencial de la tesis de W. James es que el estado de conciencia llamado «alegría, ira, etc.», no es más que la conciencia de las manifestaciones fisiológicas, su proyección en la conciencia, por así decirlo. Ahora bien, “todos los críticos de James, al examinar sucesivamente «el estado» de conciencia «emoción» y las manifestaciones fisiológicas concomitantes no reconocen en aquél la proyección, el esbatimiento de éstas” (Sartre, 1939, p.10).

Por tal motivo, es evidente que, frente a la metodología implementada por la psicología de su momento, se termina volviendo una relación mecanicista y además en un intento de objetivarla, se toman los rasgos observables como una forma de generalización ignorando así la que no puede haber un acceso a la emoción desde la reflexión, y colocándola como una respuesta cognitiva ante la periferia y dejando a un lado la preponderancia de lo psíquico como componente de la emoción.

Por otro lado, y en respuesta a la necesidad de explicación de la psicología, se puede encontrar teorías como la de Canon-P Bard que sería la catalogada por Sartre como

“Periferica”, centrándose en las estructuras subcorticales (Sistema límbico) como importantes en la experiencia emocional.

Las emociones consisten en una activación fisiológica que prepara al organismo para la acción y cuyos mecanismos son exclusivamente fisiológicos... la activación fisiológica y la expresión emocional son simultáneas y no se producen una detrás de la otra (García, 2012, p.290)

Lo que dará como resultado, una estructura de forma: “Estímulo (Incendio), Percepción (Peligro), Emoción concreta (Miedo) al mismo tiempo que (Activación del SNA), dando como resultado respuesta corporal y experiencia emocional al tiempo, sin embargo, se observa que la activación de la emoción, desde lo fisiológico, y lo psicológico sigue siendo de orden cognitivo.

Al respecto Sartre (1939) dice: “No me parece que la sensibilidad córtico-talámica, recientemente inventada por los mismos que dirigen estas críticas a James, permita dar una respuesta satisfactoria a la cuestión” (p.5), lo que permite observar las falencias de lo psíquico, y esencial de la emoción en ambas perspectivas clásicas, mientras una da preponderancia a lo fisiológico, la otra amortigua la carencia de lo psíquico, conservándola en el mismo nivel, pero, no desligándola de una intencionalidad de orden cognitivo.

Además, con Sartre (1939):

Por ejemplo, las modificaciones fisiológicas que corresponden a la ira sólo difieren por su intensidad de las que corresponden a la alegría (ritmo respiratorio un tanto más rápido, ligero aumento del tono muscular, incremento de los intercambios bioquímicos, de la tensión arterial); y, sin embargo, la ira no es una alegría más intensa, sino otra cosa, al menos en tanto que se presenta ante la conciencia. (p.6)

El problema hasta éste punto, es que, no se puede dar preponderancia a la activación de estado fisiológico desde lo cognitivo, ni a la emoción desde la reflexión, porque no permite acceder a ella, ninguna es viable para analizarse como preponderante frente a la otra.

Hay que mencionar además que el problema que radica en éste caso es que, de la forma en la que se tome la emoción, intentando buscar unas leyes o explicación, en los procesos de la misma emoción, y no refiriéndose a estructuras y esencias de la realidad humana, la psicología siempre la verá como un hecho entre los demás hechos, y en particular “Un hecho cerrado sobre sí mismo que no permitirá nunca ni comprender algo que esté fuera de él, ni aprehender, a través, la realidad esencial del hombre” Sartre (1939, p.3). En consecuencia, el aspecto ontológico de la emoción no podría ser descubierto en investigaciones neurológicas o respuestas fisiológicas, de estas dos teorías, aislando así la emoción de los demás componentes que la conforman.

Por otro lado, la relación que Sartre hará, de la emoción con la psique, para así apuntar a la emoción como una conducta, será desde la obra de Pierre Janet. Para Sartre (1939), la teoría de Janet, conocida como teoría psicológica energética se ejemplifica de la siguiente forma:

Cuando la labor es demasiado difícil y no podemos mantener la conducta superior que se adaptaría a ella, la energía psíquica liberada se escapa por otra vía: se mantiene una conducta inferior, que necesita una menor tensión psicológica. Aquí tenemos, por ejemplo, a una muchacha a quien su padre acaba de anunciar que tiene dolores en el brazo y que siente cierto temor a quedarse paralítico. Cae al suelo presa de una violenta emoción. A los pocos días se repite la misma escena con igual violencia, lo que la obliga finalmente a pedir ayuda a los médicos. Durante el tratamiento, confiesa que la idea de cuidar a su padre y de llevar una vida austera de enfermera le había parecido de pronto insostenible. La emoción representa aquí una conducta de fracaso; constituye la sustitución de la «conducta-de-enfermera-que-no-puede-ser mantenida. (p.7)

Sin embargo, si se observa de esta forma, la teoría sería casi perfecta, empero, utilizando el ejemplo que el mismo Sartre (1939) realiza queda en evidencia lo que más tarde será expresado por él:

la psicasténica que va a verle a Janet quiere confesarse con él. La tarea, sin embargo, es demasiado, difícil. Se halla en un mundo estrecho y amenazador que espera de ella un acto determinado y que a la vez lo rechaza. El mismo Janet da a entender, con su actitud, que está escuchando y esperando. Pero, al mismo tiempo, por su prestigio, por su personalidad, etc., rechaza esa confesión. La paciente tiene que librarse de esa intolerable tensión y sólo puede conseguirlo exagerando su debilidad, su desconcierto, desviando su atención del acto que ha de realizar y trasladándolo a sí misma («¡qué desgraciada soy!»), convirtiendo, por su misma actitud, a Janet de juez en consolador, exteriorizando e interpretando la imposibilidad misma de hablar en que se halla, convirtiendo la necesidad precisa de dar tal o cual información en una presión gravosa e indiferenciada que el mundo ejerce sobre ella. (p.10)

Dado el ejemplo de Jannet, se muestra otra forma en cómo podemos catalogar la ira, siendo esto, incongruente, como es el caso, de la teoría de la Gestalt.

Ahora, cabe destacar que estas teorías tienen de fondo algo en común y es que ambas buscan, lo que Sartre denomina como, debilitar, las barreras entre lo real y lo irreal, con intención de, destruir la estructura diferenciada impuesta al campo por el problema. Siendo así, cuando se trata de una relación entre el yo y el mundo, no podría dar total satisfacción una psicología de la gestalt, ya que, es casi verosímil y necesario acudir a la Conciencia.

Conciencia

A lo largo de la historia, y justo durante el siglo XIX diversos autores han tomado vital interés en intentar demostrar y explicar qué es la conciencia, en palabras de Gallagher y Zahavi (2014)

Si tomásemos una foto instantánea de las discusiones filosóficas y psicológicas sobre la mente a finales del siglo XIX, encontraríamos discusiones complejas sobre la naturaleza de la conciencia (por ejemplo, en los escritos del filósofo/psicólogo americano William James y el filósofo europeo Edmund Husserl), de la estructura intencional de los estados mentales (por ejemplo, en la obra del filósofo y psicólogo austríaco Franz Brentano, de Bertrand Russell y, de nuevo, de Husserl), así como discusiones sobre la metodología requerida para un estudio adecuado de la mente (por ejemplo, Wilhelm Wundt, Gustav Theodor Fechner y, de nuevo, James y Husserl) (P.22).

Lo anterior, motivado desde las nociones básicas de la psicología y la filosofía a finales del siglo XVII. Se puede decir que desde los tiempos de John Locke cuando aparece la noción de tabula rasa, a finales del siglo XVII, y quizás desde los tiempos de los antiguos griegos, cuando buscaban las primeras nociones de alma y mente (Gallagher y Zahavi, 2014).

En consecuencia, se obtiene que a lo largo de la historia de la psicología, en la búsqueda de la constitución y la definición de la conciencia se optará la opción más viable en sus primeras investigaciones, ya que, los primeros psicólogos confiaban en la introspección, sin embargo, la credibilidad se desplazó a la noción de conducta especialmente en Norte América con los estudios de John Watson (1913, citado en Rakos, 2013), que buscaban resultados basados en datos estadísticos de laboratorio, tal como lo expresa Watson (1913): “focus on generalizing laboratory-derived principles to improving daily life and solving social ills initiated the behavioral tradition of ideologically progressive social analysis, philosophy, and intervention” (P.1).

Asimismo, en su reciente momento de la psicología cognitiva, ya que esta en su origen desplazará los estudios de laboratorio para comprender la conciencia volviendo el interés inicial en los procesos interiores de la vida mental, esta vez armados con modelos computacionales desarrollados por la ciencia computacional, y más recientemente con todos los avances científicos de la investigación cerebral. Pero, algo claro estaba aquí y es que, “de acuerdo con la introspección como método para entender la mente, estaba muerta”. (Gallagher y Zahavi., 2014, p.26)

Como resultado a lo anterior y las posturas clásicas de la conciencia en la psicología, encontramos que el camino para comprender la conciencia, debe ser desde la subjetividad, ya que en el recorrido que conduce a la subjetividad, que es el campo de la filosofía y la psicología. Este se descubre, por lo tanto, en un movimiento de regreso del yo a sí mismo. Tal regreso se designa

terminológicamente con la palabra reflexión Vélez (2015), y es a lo que apunta Sartre (1947) en su escrito: Conciencia de sí y conocimiento de sí.

Sartre (2016), comienza explicando que la noción de conciencia debe ser fundamentada en una conciencia que es conciencia de algo, ya que, esta misma, es exterioridad pura, y se fundamenta en la medida de que no es aquello que es:

Sólo el “cogito” prerreflexivo funda los derechos del “cogito” reflexivo y de la reflexión. Es a partir de él que puede formularse el problema ontológico de la aparición de la conciencia reflexiva, y el problema lógico de sus derechos de apodicticidad. Distinguiremos, a la luz de nuestra descripción de la conciencia no tética, una reflexión pura y una reflexión cómplice (p.3).

Pero, ¿qué busca Sartre?, la noción de la conciencia, desde un punto pre reflexivo no es más que, para el autor referido:

Sostenía que la auto conciencia pre-reflexiva constituía una condición necesaria para ser consciente de algo. Percibir conscientemente un roble marchito, un espectáculo de danza o un cojín rojo sin ser consciente de percibirlo, es decir, sin tener la sensación de que lo estoy experimentando o sin estar familiarizado con la experiencia en cuestión (Gallagher y Zahavi, 2014, p. 84).

Lo que busca entonces Sartre, desde la constitución de la conciencia, es relacionarla con la exterioridad pura, apuntando a demostrar que dentro de la conciencia no hay nada, ni el yo, ni el mí mismo, ni el ego, así las cosas:

Sartre (2016)

La segunda constituye noémas cuyo *esse* reconduce al *percipi*, y que no aparecen más que a la conciencia reflexiva. Estos son el Ego, sus estados, sus cualidades y sus actos.

Agruparemos el conjunto de sus apariciones bajo el nombre de Psyché. Lo psíquico, en tanto que tal, es a la vez conocido y constituido sintéticamente por la reflexión cómplice sobre la base de conciencias irreflejas. Se caracteriza por su irrealidad, su naturaleza mágica, se da como puramente probable porque regresa al infinito (p.6)

En relación con la segunda característica se profundizará en el apartado correspondiente al ego, sin embargo cabe mencionar que, no se trata de una conciencia diferente, o en su defecto, un lugar diferente de la conciencia para cada constituyente, es más una distinción lingüista que de cualquier otra índole, porque son momentos que se van a dar en perfecta simultaneidad.

Ahora bien, volviendo a la constitución de la conciencia como exterioridad pura, encontramos que Sartre apuntará a que toda conciencia es conciencia de algo, lo que indica que la conciencia nunca es un “algo” cerrado en sí mismo, nunca es una “cosa” interior, aislada. Más bien, la conciencia siempre está dirigida hacia el mundo, hacia algo que no es ella un objeto, una idea, una imagen, una emoción, un recuerdo, esto implica que la conciencia no tiene contenido propio, no se define por dentro, sino por su salida hacia el mundo. Su modo de ser es el de una trascendencia, es decir, salir de sí misma hacia lo otro, se puede demostrar aquí que Husserl fue infiel a su principio y que la “reducción fenomenológica” lo condujo al idealismo.

Si la conciencia es trascendente, esto significa que ella nace conducida sobre un ser que no es ella. No se trata de mostrar que los fenómenos del sentido interno implican la existencia de fenómenos objetivos y espaciales, sino que la conciencia implica, en su ser, un ser no consciente y transfenómico, del cual ella es conciencia (Sartre, 1947, p.6).

Llegados a este punto cabe aclarar que Sartre, distingue dos tipos de fenómenos, haciendo referencia, no a dos fenómenos diferentes si no, complementarios ya que uno apunta a cómo el ser se nos aparece, cómo se manifiesta a la conciencia y el otro qué tipo de existencia posee lo que aparece.

fenómeno del ser (le phénomène d' l'être), entendido como aparición. Si no se quiere caer en un idealismo, es decir, creer que lo único que existe es lo que aparece para un “sujeto”, debe existir una realidad pre-ontológica que coexista a la del fenómeno del ser. A esta realidad Sartre la llamará el ser del fenómeno (l'être et le phénomène) (Cardozo, 2021, p.8).

Sin embargo, esto nos llevaría a creer que hay una parte Noumenica, del ser que no podría llegar a comprender, en su defecto que es diferente del fenómeno del ser, en ese caso es pertinente aclarar con (Sartre (1947): “si el fenómeno de ser, forma parte del fenómeno, es decir, si, cuando aprehendo el fenómeno de ser, creo alcanzar realmente el ser, caemos en el argumento del tercer hombre. En realidad, el ser del fenómeno es radicalmente distinto del fenómeno de ser”. (p.13). En

este caso, es la razón de la serie de apariciones de un fenómeno, aquello que permite unir sintéticamente el ser-del-fenómeno con el fenómeno-del-ser, para mayor claridad un ejemplo:

El hecho de que cuando abro este libro, veo en él las características, de que cuando lo agarro, me pesa, de que si lo quemo, desprende humo, todo ello debe ser reunido sintéticamente por el enlace sintético de todas las apariciones: esto es lo que yo denominaría la esencia (Sastre, 2026, p. 11-12)

En consecuencia, aquí encontramos una unidad indisoluble de lo que sería el ser y el fenómeno del ser. No obstante, cuando se trata del ser, se constata que el ser acompaña todas las apariciones de un objeto. Él no es diferente en cada una de las apariciones. La aparición no lo oculta, pero tampoco lo revela. Si me place cortar este libro en pedacitos, habrá tanto ser en cada uno de los pedazos como en el libro.

Por lo tanto aquí, de forma latente se encuentra la primera distinción entre el ser y el conocer, porque en el ejercicio de conocer, descubro el ser de las cosas, pero, el ser de la conciencia ¿sería conocer?, en tal concordancia se puede referir a Sartre (2016) en la medida que todos los elementos están en el mundo, entiendo, así, la conciencia como conciencia de algo:

Ahora bien, si volvemos, en un movimiento perfectamente cartesiano, al “cogito” mismo para interrogarlo sobre su contenido, constatamos, por un lado, que toda conciencia es conciencia de algo, lo que significa que el objeto no está a título de contenido en la conciencia, sino que él está afuera a modo de mira intencional. La conciencia no es ni vacua ni plena; ella no tiene ni que ser llenada, ni que ser vaciada; es pura y simplemente conciencia de objeto. Esto es lo suficientemente conocido para que vuelva sobre ello. (p.16)

Pero, ¿Qué sucede con estos dos fenómenos?, para lo correspondiente a la constitución de la conciencia, es pertinente abordarlo desde las dos categorías ontológicas de Sartre, el ser-en-sí, que no es más que Es el modo de ser de las cosas, del mundo, de los objetos, y el ser-para-sí, el cual es el modo de ser de la conciencia humana, es decir, del sujeto que se da cuenta de sí mismo. ya que es menester tener claridad del asunto para exponer en qué consiste el salto ontológico en Sartre, que se interpreta como el paso desde el ser que simplemente "es" al ser que se "experimenta como posibilidad, a modo de esclarecer: Imagina una piedra (en-sí) está ahí, maciza, sin duda de sí misma. ahora imagina a alguien que observa la piedra y piensa en ella (para-sí), ese alguien no es

simplemente como la piedra. Es conciencia de la piedra, conciencia de no ser la piedra, y posibilidad de relacionarse con ella de distintos modos ese salto —de ser piedra a ser conciencia de la piedra— es radical, ontológicamente distinto, Sartre, dirá que, los objetos de la conciencia, aquellos que permiten realizar la trascendencia de la misma, serán en esencia pasividad pura, ya que, tanto las características como las cualidades de los mismos, no son más que el resultado del ejercicio de mi conciencia, se dirá entonces que (Sartre, 1947):

“Yo soy una sustancia”, ¿qué debe comprenderse por ello? Parece que hubiera querido decir que el ser que encontramos en el “ser conocido” existiese. Cuando, por ejemplo, veo este libro, este libro tiene un ser-visto, o un ser-conocido, que supone cierto tipo de pasividad, de regreso al infinito, de reposo en sí mismo; y este ser del ser conocido habría sido transferido al “cogito” realizado porque conoce, suprimiendo, si ustedes quieren, la cara conocida del ser conocido. Por ende, quedará un ser pasivo que, desde un cierto punto de vista, tendría algunos puntos en común con la pasividad de lo objetivo, del objeto. (p.10)

Esta pasividad. No será más que aquella característica propia del ser-en-sí, de acuerdo con Cardozo, (2021):

Esto quiere decir que el ser-en-sí es lo que es y no es otra cosa; por ejemplo, esta piedra que tengo en frente de mí es una piedra y por más que mi pensamiento quiera que sea un vaso con agua jamás podrá cambiar su ser-piedra (P.4).

Y esto, en relación con la existencia ontológica de las cosas de la conciencia, es en primera instancia lo constituyente de la realidad subjetiva, ahora bien, ¿Qué se entiende por ser-para-sí?, para la correcta comprensión del concepto, debemos referirnos a la obra titulada *El existencialismo es un humanismo* (Sartre, 1945), ya que es aquí donde el autor expone que: “El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho. Así, pues, no hay naturaleza humana” (p.3), lo que resumirá la máxima Sartreana *La existencia precede a la esencia*, lo que convierte propiamente al para-sí en posibilidad, ya que no es un en-sí porque no tiene pasividad o al menos siempre está en huida de ella, y su atributo no puede ser elegido por otro ente de mundo más que el, como amplitud de la idea:

Decir que el ser para-sí es libertad, es decir, que el ser humano se encuentra en un constante cambio gracias a sus decisiones. El ser para-sí es el devenir mismo en el ser humano, pues esta región del ser, como se dijo anteriormente, es el permanente cambio en el que se encuentra todo ser humano; este movimiento se produce gracias a las elecciones que toma cada individuo. (Cardozo, 2021,p.10)

Ahora bien, dentro de la posibilidad en Sartre, también encontramos negación, y esta negación del “para-sí” está relacionada con no ser “un en-sí” ya que en la constitución de éste momento del ser, Sartre dirá que es una reacción de huida frente al “en-sí”, que la característica del “ser-para-sí” entonces será negación, pero negación de “un en-sí”.

Por consiguiente, dada las características ontológicas de lo concerniente a la conciencia se dirá que, todos los elementos del mundo contienen un fenómeno del ser y un ser del fenómeno, como ya se ha mencionado, y en cuanto al ser de la conciencia se afirmará entonces que:

Se iniciará respondiendo que el ser de la conciencia es el ser para-sí. Se llega a esta afirmación sobre el ser de la conciencia debido a que si se analiza la definición que da Sartre (1984) para el para-sí: “el que es lo que no es y el que no es lo que es” (p. 34) y la definición que da para la conciencia: “el ser de la conciencia es un ser para el cual en su ser está en cuestión su ser” (p. 108), se descubre que se está elucidando un mismo problema. (Cardozo, 2021, p. 14).

Y es que entonces se dirá que la conciencia en Sartre se define como exterioridad pura, ni vacua, ya que no es una cosa que tenga contenido, sustancia o esencia en sí misma. No es un "contenedor" de ideas. sin contenido porque ésta tomará prestada las impresiones del fenómeno del ser (cómo el ser se nos aparece) y del ser del fenómeno (qué tipo de existencia posee lo que aparece), ya que la conciencia no tiene contenido propio, no es como una “caja” donde hay imágenes, sensaciones, o ideas es acto puro, es dirección intencional hacia el mundo, no una cosa que contenga cosas. Pero que ésta es siempre huida del en-sí (Los objetos del mundo) y siempre es libertad y potencialidad porque es para-sí. (conciencia, negación, libertad, falta de ser).

Esta definición del ser de la conciencia significa que la conciencia es intencional ya que la conciencia es cuando es conciencia de algo; o, en otras palabras, la justificación de la existencia de la conciencia se genera gracias a la experiencia

que se tiene sobre el mundo, es decir, como el ser-para-sí que necesita del ser en sí; la conciencia necesita del otro, de lo que no es ella, para justificar su existencia. (Sartre J.-P. , 2016, p.22)

Por lo tanto, se está diciendo que el "modo de ser" de la conciencia, o su estructura fundamental, es la intencionalidad, ya que la conciencia no es un ente que existe por sí solo, como una piedra o una mesa. solo "es" cuando se dirige a algo, cuando apunta a un objeto, una emoción, una imagen, un recuerdo, esto quiere decir que la conciencia necesita del mundo para "ser" no tiene un ser autónomo o autosuficiente, Entonces, el ser-para-sí (la conciencia) necesita del ser-en-sí (el mundo, los objetos, el otro) para manifestarse.

La conciencia no puede "ser" sola, necesita algo fuera de sí a lo que dirigirse.

Ahora, lo concerniente al siguiente punto será definir cómo se transforma la conciencia a sí misma, para llegar a ser conciencia emocionada, lo cual nutre una de las aristas que compone la presente investigación.

Ego

Cómo se ha analizado, y de acuerdo con la característica de la conciencia en Sartre (1947) "La conciencia no es ni vacua ni plena; ella no tiene ni que ser llenada, ni que ser vaciada; es pura y simplemente conciencia de objeto" (p.17), y en relación con lo expuesto frente a la crítica de la psicología clásica la existencia o presencia del ego como, la noción de un "yo" o "sujeto" dentro de las vivencias, la perciben como un compañero unificado, por lo que algunas personas creen que el "yo" o la conciencia está formalmente presente dentro de todas nuestras vivencias. de acuerdo con Sartre (1947, p.5)

Algunos afirman su presencia formal en el seno de las "*Erlebnisse*", como un principio vacío de unificación, — piensan descubrir su presencia material, como centro de los deseos y los actos, en cada momento de nuestra vida psíquica.

Sin embargo, ese "yo" formal no tiene contenido propio, No es una experiencia por sí misma, ni una cosa con características concretas, es vacío, pero sirve para unificar las distintas vivencias que tenemos, es decir el yo es solo una estructura vacía que une nuestras vivencias. No tiene contenido propio, pero permite organizar la experiencia.

Por lo tanto, esto sería lo que Sartre en su obra, *La trascendencia del ego* (1934), demostrará, que la existencia del ego dentro de la conciencia, como un ser sustancial de la misma, puede omitirse y proponer una nueva teoría dinámica de la conciencia, esto significa que Sartre propone una manera diferente de pensar la conciencia: una en la que el “yo” (el ego) no es una parte esencial o contenida dentro de la conciencia, sino algo que aparece fuera de ella, como resultado de su actividad.

En consecuencia, para dar una correcta explicación, es menester abordar en primera instancia la relación del yo con la conciencia, y es que, partiendo de las percepciones Kantianas, que en su origen es producida por las nociones clásicas de Descartes, que consideraba que el “Yo”(res cogitan) provenía del alma que estaba íntimamente unida a un cuerpo, y que esta unión unida en sí misma, era lo que daba las categorías de inteligencia, facultad de pensar, y de afirmar o negar a través de la voluntad (Descartes, 2010), aparece una dificultad, y es que el yo quedaba reducido a mera *res cogitans*, a mera ‘cosa pensante (Rocca, 2019, p.1) y esta dificultad para Sartre, será motivo de la crítica hacia, lo que llamará, crítica de hecho y crítica de derecho, así y en todo caso:

El problema de la crítica es un problema de derecho, Kant no afirma nada sobre la existencia de hecho del Yo pienso. Por el contrario, parece que ha visto perfectamente que hay momentos de la conciencia sin "Yo", puesto que dice: "Debe poder acompañar". Se trata, en efecto, de determinar las condiciones de posibilidad de la experiencia. Una de esas condiciones es que yo pueda considerar siempre mi percepción o mi pensamiento como míos: eso es todo.

Ya que, estas condiciones de la experiencia, para Sartre (1934) se sintetizan en lo que él llama, “La conciencia trascendental” (p.3) por lo que, para él es solamente el conjunto de condiciones necesarias para la existencia de una conciencia empírica. Sin embargo, para dar solución, a ésta dicotomía, Sartre apuntará al concepto de “Conciencia trascendental” de Husserl, porque este consideraba que, Para Sartre, la conciencia trascendental no es un yo, ni una sustancia escondida. Es simplemente el conjunto de condiciones que hacen posible que exista una conciencia empírica, es decir, que podamos tener experiencia del mundo. Pero no hay un “yo” encerrado ahí dentro. Esa conciencia no tiene interioridad propia ni tampoco un centro llamado “ego” no hace falta suponer un ego detrás de la conciencia para explicar cómo se da el mundo, a modo de ejemplo:

respecto a la conciencia trascendental como constituyente del mundo. Encuentra en la concepción husserliana de la conciencia como conciencia trascendental la idea de un ego como parte constitutiva del propio mundo. En Husserl la conciencia es trascendental por ser siempre ella misma conciencia de algo, es decir, por ser conciencia intencional, ya en contacto con el mundo (Cardozo, 2019, p.7).

Por lo tanto, para brindar una noción de este yo, que no es simplemente, *res cogitan*, Sartre, definirá dos momentos, que no son más que categorías gramaticales para una síntesis de ambos que es el ego. Un Yo Je, que está en un aspecto activo, es el yo que actúa, que dice “yo pienso”, “yo quiero”, “yo decido”, es el aspecto dinámico y activo de la personalidad, el que está implicado en la acción, la intención, la conciencia dirigida hacia algo. Y un Yo (Moi) (Yo pasivo / psico-físico) es el yo como objeto, como totalidad psíquica y corporal: tu carácter, tu historia, tu cuerpo, tus hábitos, es la parte concreta, observable, casi como una identidad psicológica.

Se designa con el concepto de "Yo" (Je) a la personalidad en su aspecto activo; por "Yo" (Moi) entiende la totalidad concreta psico-física de la misma personalidad. Entendiendo bien que el Yo (Je) y el Yo (Moi) no son sino uno, que constituyen el Ego, del cual sólo son dos facetas (Sartre, 1934, p.9)

Así, por lo tanto habría un Yo (Je) que acompaña a los actos trascendentes de la conciencia, como escribir, cómo bailar, como reflexionar, y un Yo (Moi), que va a estar en el mundo, como realidad psico-física. Sartre con esto, intenta demostrar que si bien, las representaciones, de sucesos, o recuerdos, están acompañadas de un yo “Yo bailé, yo leía, yo escribía”, coloca en duda la idea de un yo de hecho, un yo objetivable, pero, ¿es posible que, de hecho, o sea, en la realización de la misma acción, tenga conciencia de ese yo, o me encuentre tan inmiscuido en la actividad que se vuelva difuso?.

De acuerdo con lo anterior Sartre manifiesta que sería problemático asumir la dicotomía de esa manera, puesto que “en la forma en la que posiblemente el yo pienso, no sea un yo actúo si se plantea la cuestión en estos términos, se está naturalmente obligado a concebir esta conciencia que constituye y nuestra conciencia empírica, como un inconsciente” (Sartre, 1934, p.8). En otras palabras, asumir la posibilidad de que haya la existencia de dos tipos de yo de manera distinta, lleva a creer la probabilidad de la

existencia de una conciencia para ese yo (Sea un yo Je o un yo Moi), la cual estaría oculta a mí y debería estar contenida dentro de mi conciencia. Al hacer mención del “yo” colócalo entre comillas, para diferenciar del yo pronominal (Je, ya que pronombre personal sujeto), sin embargo, este yo (Je), no va a ser un lugar dentro de la conciencia, porque se debe recordar que “en efecto, la conciencia se define por la intencionalidad. Por la intencionalidad ella se trasciende a sí misma, se unifica escapándose” (Sartre, 1947, p.10)

En consecuencia, ¿qué sucede con mi yo de hecho Moi (Es el yo que puede describirse, el que tiene una historia, emociones, carácter)? en ese momento, al ser el yo (Moi) un objeto de la conciencia, ésta se trasciende hacia otro objeto, para así poder conservar su principio, sin embargo, cuando reflexionamos debido a que realizamos lo que Sartre denomina una conciencia de segundo grado⁴.

Por lo tanto, se puede dirigir nuestra atención a un yo (Moi), “y cuando se agote en el yo (Moi), cuando sea conciencia del yo (Moi), será un momento absoluto de la conciencia, puesto que el yo (Moi) no hará parte de la conciencia, ni será una estructura de ella, solo habrá conciencia del yo” (Cardozo, 2017, p.26). Sin embargo, esto lleva a crear la interrogante, ¿Qué sucede con lo que no soy consciente aún?, para Sartre, esto llevará a la idea de concebir una conciencia de primer grado, es aquella forma de conciencia inmediata, no reflexiva, que se encuentra directamente dirigida hacia el mundo u objetos, es una conciencia intencional pura, que está simplemente siendo conciencia de algo, sin pensarse a sí misma.

Ella misma no se conoce a sí misma, sino como interioridad absoluta. A una semejante conciencia la llamaremos: conciencia de primer grado o irreflexiva. Nos preguntamos: ¿hay lugar para un Yo en semejante conciencia? La respuesta es clara: evidentemente, no. En efecto, ese Yo no es ni un objeto (puesto que es interior por hipótesis) ni tampoco de la conciencia, puesto que es alguna cosa para la conciencia, no una cualidad traslúcida de la conciencia, sino, de alguna manera, un habitante (Satre, 1934, p.12).

⁴ 1°) un primer grado al nivel de la conciencia Irreflexiva, no posicional de sí, porque es conciencia de sí en tanto que conciencia de un objeto trascendente.

2°) un segundo grado: la conciencia reflexionante es no-posicional de sí misma, pero posicional de la conciencia reflexiva.

3°) un tercer grado, que es un acto tético en un segundo grado, por el cual la conciencia reflexionante deviene posicional de sí. (BELTRAN, 2017)

En consecuencia, aún se sigue respetando la existencia de la conciencia como un absoluto, porque la conciencia es conciencia de sí misma. Es decir, que el tipo de existencia de la conciencia es ser conciencia de sí y toma conciencia de sí en tanto que es conciencia de un objeto trascendente. Todo es entonces claro y lúcido en la conciencia: el objeto está frente a ella con su opacidad característica, pero ella, ella es pura y simplemente conciencia de ser conciencia de ese objeto, tal la ley de su existencia. (Sartre, 1934) y en relación con esa característica de la conciencia como conciencia de algo, es lo que Sartre utiliza para demostrar la existencia de la conciencia no posicional, y la existencia de una conciencia irreflexiva en la medida en que aún no hago reflexión de esa conciencia. dado lo anterior se puede afirmar que

no es posible la existencia de un yo tético, posicional, ya que la conciencia se encuentra sumergida en el mundo de los objetos, son ellos los que constituyen la unidad de mi conciencia. No hay, advierte Sartre, espacio para mí, en el sentido de un yo posicional que acompañe todas mis experiencias, pues como conciencia irrefleja no estoy pensando. (Cardozo, 2017, p.32)

Por lo cual, el filósofo francés, dirá que el error que hace posibles afirmaciones de una existencia acerca de otro tipo de conciencia radica en que hay una confusión de la estructura esencial de los actos reflexivos con la de los actos irreflexivos ya que Sartre (1934)

Se ignora que hay siempre dos formas posibles de existencia para una conciencia; y cada vez que las conciencias observadas se dan como irreflexivas se les superpone una estructura reflexiva, la que se pretende, aturdidamente, que permanece inconsciente. (p.16)

Por lo cual pareciera que subordinada, a “una conciencia, dentro de la conciencia” en la cual se encontraría un “Yo de hecho (Moi)” como origen de esta conciencia, lo cuál sería inconcebible para Sartre, siendo así se coloca al yo, entonces, no como fuente de conciencia, ya que “. El yo no es, como se mostró, fuente de la conciencia, sino que ella es “fuente” de sí misma, en la medida en que no necesita de una realidad o estructura interna para poder fundamentarse” (Cardoso, 2017, p.37), lo que respeta el principio de absoluto de la conciencia, y fundamenta la intención de una sola conciencia, para los dos momentos del Yo, que no sería sino una diferenciación meramente gramatical, como ya se ha mencionado, de acuerdo con Sartre (1934)

En ese caso la estructura compleja de la conciencia es la siguiente: hay un acto irreflexivo de reflexión, sin Yo, que se dirige sobre una conciencia reflexionada. Esta se convierte en objeto de la conciencia reflexionante, sin dejar en cambio de afirmar su objeto propio (una silla, una verdad matemática, etc.). Al mismo tiempo aparece un objeto nuevo, ocasión de una afirmación de la conciencia reflexiva y que no está, por consecuencia, ni en el mismo plano que la conciencia irreflexiva (porque ésta es un absoluto que no tiene necesidad de la conciencia reflexiva para existir), ni en el mismo plano que el objeto de la conciencia irreflexiva (silla, etc.). Este objeto trascendente del acto reflexivo es el yo (p.19-20).

Llegados aquí se ha realizado una aproximación de lo que es el Yo (Je), Yo (Moi) los cuales solo son distinciones gramaticales, y los estados de conciencia reflexiva e irreflexiva en Sartre, estos servirán para construir los cimientos de una teoría de las emociones desde una perspectiva Sartreana, y en consecuencia serán fundamental para la investigación, ahora corresponde definir los elementos que constituyen el ego (Je+Moi) qué es la unidad sintética de estos dos momentos distintos de manera meramente gramatical.

En palabras de Cardozo (2017)

El Yo es el Ego como unidad de las acciones. El mí mismo es el Ego como unidad de los estados y las cualidades. La distinción que se establece entre estos dos aspectos de una misma realidad nos parece nada más que funcional por no decir gramatical” (p.59)

Se entiende como el sujeto activo, el que realiza, actúa, decide, elige Yo (Je). Es el Yo (Moi) en tanto agente, como lo que es objeto de experiencia: tus cualidades, características psicológicas, estados emocionales, personalidad, historia, etc, sin embargo la separación entre el “Yo” (como agente) y el “mí mismo” o Yo Moi (como objeto) no es ontológica (no es de dos entes diferentes), sino solo funcional es una forma de hablar o pensar sobre la misma realidad desde dos perspectivas, lo que se busca decir es que el ego es una sola cosa, pero que actúa como sujeto en unas ocasiones (yo actúo) y es objeto de análisis o descripción en otras (yo me observo a mí mismo). Ahora bien, como se ha mencionado, se dice que el ego es el resultado de una síntesis, pero, el origen de esta síntesis es de ¿qué?, de acuerdo con Sartre (1934)

El Ego no es directamente la unidad de las conciencias reflexivas. Existe una unidad inmanente de esas conciencias, que es el flujo de la Conciencia que se constituye él mismo como unidad de sí mismo —y una unidad trascendente: los estados y las acciones. El Ego es la unidad de los estados y de las acciones— facultativamente de las cualidades. Es unidad de unidades trascendentes y trascendente él mismo (p.25)

Solamente que ese polo no aparece más que en el mundo de la reflexión, no aparece dentro de lo que Sartre denomina conciencia irreflexiva, al igual que los estados ya que, a modo de ejemplo “El estado aparece a la conciencia reflexiva. Se da a ella y constituye el objeto de una intuición concreta. ¿Sí odio a Pedro, mi odio de Pedro es un estado que puedo apresar por la reflexión?” Sin embargo, cabe aclarar que el estado, no es un determinismo de futuro, y en el ejercicio de la reflexión éste siempre está en posibilidad de dubitabilidad, en palabras de Sartre (1934)

Odio a Pedro desde hace tiempo y pienso que lo odiaré siempre. Mi odio, entonces, no podría ser una conciencia instantánea de repulsión. Si aún la limitara a lo que es, una instantaneidad, no podría tampoco hablar de odio. Diría: "Tengo repulsión por Pedro en este momento" y de tal manera, no comprometería el porvenir (p.26).

Sin embargo, se debe aclarar que el odio no es la conciencia de odio, esta desborda la espontaneidad de la conciencia, por lo cual, no hay distinción posible entre la apariencia y el ser, el odio no es más que un objeto trascendente que es resultado de los estados y las actualizaciones.

Ahora, el estado no es más que el intermedio entre la acción (El cuerpo), la vivencia, y la conciencia, ya que, este busca una relación causal, causa una respuesta física o en la conciencia en relación con lo psíquico⁵ pero, éste no responde en medida a la reflexión, será en su defecto un engranaje dentro de la conciencia irreflexiva, de acuerdo con Sartre, (1934)

El estado se da de algún modo como intermediario entre el cuerpo (la "cosa" inmediata) y la "Erlebnis". Solamente que no se da como actuando de la misma manera del lado del cuerpo que del lado de la conciencia. Del lado del cuerpo su acción es francamente causal. Es causa

⁵ Lo psíquico es el objeto trascendente de la conciencia reflexiva, es también el objeto de la ciencia llamada psicología. El Ego aparece a la reflexión como un objeto trascendente que realiza la síntesis permanente de lo psíquico. El Ego está del lado de lo psíquico (Sartre, J-P., 1934, P.30)

de mi mímica, causa de mis gestos: "¿Por qué has sido tan desagradable con Pedro?" "Porque lo detesto". Pero no es lo mismo (salvo en las teorías construidas a priori y en conceptos vacíos, como el freudismo) del lado de la conciencia. En ningún caso, en efecto, la reflexión puede engañarse sobre la espontaneidad de la conciencia refleja: es el dominio de la certidumbre reflexiva. Además, la relación entre el odio y la conciencia instantánea de disgusto está construida de tal manera para preparar a la vez las exigencias del odio (ser primero, ser origen) y los datos ciertos de la reflexión (espontaneidad): la conciencia de disgusto aparece a la reflexión como una emanación espontánea del odio (p.30)

Asimismo, lo motivado por los estados en la parte física, será lo denominado cómo acciones, estas respuestas, si bien buscan un determinismo, no es producto como tal de una relación mecanicista de la conciencia irreflexiva, puede ser producto del segundo grado de conciencia.

Lo que podría engañar es que la acción no es solamente la unidad noemática de una corriente de conciencias: es también una realización concreta. Pero es preciso no olvidar que la acción necesita tiempo para cumplirse. Tiene articulaciones, momentos. A esos momentos corresponden las conciencias concretas activas y la reflexión que se dirige sobre las conciencias aprehende la acción total en una intuición que la entrega como la unidad trascendente de las conciencias activas (Sartre, 1934, P.32)

Llegando así a la definición de las cualidades que, para la conciencia, de acuerdo con Sartre (1934) Serán

El Ego es, directamente, lo veremos, la unidad trascendente de los estados y de las acciones. Sin embargo, puede existir un intermediario entre unos y otras: la cualidad. Cuando hemos sentido varias veces odio frente a diferentes personas, o rencores tenaces o largas cóleras, unificamos esas distintas manifestaciones intencionando una disposición psíquica de producirlas. Esta disposición psíquica (yo soy muy rencoroso, soy capaz de odiar violentamente, soy colérico) naturalmente es algo más y otra cosa que un simple medio. Es un objeto trascendente (p.29).

Esto quiere decir, que mientras se esté realizando una acción, el ego, al buscar un objeto, necesita realizar una síntesis de todas las vivencias/conciencias anteriores que me permitan realizar el estado del objeto/persona/fenómeno que se tenga en frente, para

así poder dar paso a una reflexión.

Metodología

Enfoque metodológico:

El presente estudio corresponde al enfoque de investigación cualitativa (Packer, 2013). Cuenta con un diseño de análisis de contenido, aquel que: “(...) guarda afinidad con la tradición de análisis textual, la cual hace hincapié en la exploración de las relaciones existentes entre la superficie textual y algunos aspectos que configuran el sentido del texto” (Galeano, 2012, p. 125). En este contexto se entiende por análisis el “examen que se hace de una obra, de un escrito o de cualquier realidad susceptible de estudio intelectual” (López, 2002, p. 170). De este modo se procedió con analizar textos escritos al precisar en ellos dos aspectos, a saber: el contenido (el significado, el sentido) que está guardado dentro del continente (el documento físico, el texto registrado), procediendo así con una interpretación que llevó al conocimiento afín con el descubrimiento y consecuente producción de nuevos significados (Packer, 2013). Asimismo, la interpretación de cada texto escrito hizo posible la inteligibilidad de sus superficies textuales (continentes), develando así sus aspectos no directamente intuibles (contenidos) (Navarro y Díaz, 1995).

Con base en lo anterior y de sustento al presente estudio, se permite aproximar lo psycho-ontofenomenológico existencial de la emoción en los aportes de Jean Paul Sartre: aportaciones críticas a la psicología, en su escrito: *Bosquejo de una teoría de las emociones* (1939), procediendo con categorizar conceptos claves de su texto y con relación a otros aportes dimensionados relevantes. Es de este modo que, en palabras de Paramo (2011):

Es una estrategia de investigación para la descripción objetiva y sistemática y cualitativa de contenido manifiesto de las comunicaciones (Textos, transcripciones, etc.), con el fin de interpretarlas. Se trata entonces de identificar a partir del contenido manifiesto elementos que están ocultos a primera vista (p. 212)

Esto implica, tal como su nombre lo indica, que la intención del trabajo es analizar el contenido, de manera que se fragmente en sus componentes que den sentido completo pero independiente, lo cual se llamará “Unidades de información” o en su defecto “Unidades de análisis”, las cuales no son más que las categorías que se emplearán para explicar el problema o la tesis de la investigación (Paramo, 2011).

Por lo tanto, cabe resaltar que, la diferencia de esta metodología, frente a un análisis de otro tipo, radica en la complejidad intrínseca que conlleva la interpretación de orden semántico, lo cual en palabras de (Abela, N.A)

El análisis de contenido se basa en la lectura (textual o visual) como instrumento de recogida de información, lectura que a diferencia de la lectura común debe realizarse siguiendo el método científico, es decir, debe ser, sistemática, objetiva, replicable, y válida. En ese sentido es semejante es su problemática y metodología, salvo algunas características específicas, al de cualquier otra técnica de recolección de datos de investigación social, observación, experimento, encuestas, entrevistas, etc. No obstante, lo característico del análisis de contenido y que le distingue de otras técnicas de investigación sociológica, es que se trata de una técnica que combina intrínsecamente, y de ahí su complejidad, la observación y producción de los datos, y la interpretación o análisis de los datos. (p.2)

En consecuencia, con el objetivo de comprender en profundidad las percepciones de nuestro autor, se ha adoptado un enfoque inductivo, permitiendo que las categorías emergentes surjan directamente del contenido analizado.

Procedimiento

A continuación, se describe cuáles son los pasos para la realización del presente estudio.

Muestra

Las unidades de muestreo son los segmentos del conjunto observado que serán estudiados. En el análisis de contenido, el proceso de selección de la muestra no varía considerablemente respecto a otras metodologías de investigación. Para escoger la muestra, es posible utilizar muestreos aleatorios, subjetivos, estratégicos, teóricos o bien combinaciones de varios de ellos. (Abela, N.A)

Y de acuerdo con las teorías del muestreo, en palabras de Abela (N.A.) el muestreo teórico “es aquél que se utiliza para generar teorías en donde el analista colecciona, codifica y analiza sus datos y decide que datos coleccionar en adelante y dónde encontrarlos para desarrollar una teoría mejor, a medida que la va perfeccionando” (p.25)

Por lo tanto, corresponde a este estudio una muestra teórica o conceptual, es decir, se pretende “(...) entender un concepto o teoría, puede muestrear (...) para este fin. Es decir, se eligen las unidades porque poseen uno o varios atributos que contribuyen a formular la teoría” (Hernández, et al, 2014, p. 389) y que se ajusta al objetivo de la investigación. En correspondencia los conceptos teóricos son: Conciencia, Emoción, Ego.

Fuente:

Se entiende por fuente en investigación cualitativa “documentos, materiales y artefactos diversos.” (Hernández, et al, 2014, p. 415). En consecuencia, la fuente se entiende en este estudio, a partir de la noción de documento, y conforme a López (2002) se define como “Documentos impresos: libros, artículos o periódicos que tienen un carácter verbal” (p. 171).

Por lo tanto, para la presente investigación sobre del acercamiento psico-ontofenomenológico existencial de la emoción en Jean Paul Sartre: aportaciones críticas a la psicología, con el fin de entender en qué consiste la emoción y cuáles son los componentes con los que esta actúa en la conciencia, así como los elementos que componen la conciencia en nuestro autor, se interpelan los textos: *Bosquejo de una teoría de las emociones* (1939), *Conciencia de sí y conocimiento de sí* (1934), *La trascendencia del ego* (1937)

Fase del procedimiento:

En el análisis de contenido, emergen elementos centrales y prioritarios, los cuales estarán enfocados en dos etapas, las cuales serán la interpretación y la emergencia de la inferencia (Herrera, 2017), lo cual busca, realizar una demostración de la relación determinante entre la hipótesis del trabajo y los contenidos abordados.

Por lo tanto, en el diseño de la investigación la técnica es el análisis de contenido extensivo intertextual que conduce a:

(...) trabajos que requieren un corpus textual amplio, probablemente producido por un gran número de autores. En este caso, los elementos de análisis se reducen al máximo y el estudio se centra en unos pocos, que se examinan de modo exhaustivo, completo y preciso (Galeano, 2012, p. 131)

En consecuencia, este desarrollo intertextual, buscará relacionar los textos mencionados de nuestro autor, para hallar discrepancias o puntos en común con los mismos, por lo tanto, dará una relación de unidad de registro, con un resultado mediado por su forma de análisis.

Se define una unidad de registro “como el segmento específico de contenido que se caracteriza al situarlo en una categoría dada”. Para otros autores las unidades de registro en un texto pueden ser palabras, temas (frases, conjunto de palabras), caracteres (personas o personajes), párrafos, conceptos (ideas o conjunto de ideas), símbolos semánticos (metáforas, figuras literarias), etc. (Abela, N.A, p.13)

Continuando, para este estudio, las unidades de registro y las unidades de contexto en los textos que se abordan son interpretados desde la visión de J-P Sartre: Esbozo de una teoría de las emociones (1939), Conciencia de sí y conocimiento de sí (1934), La trascendencia del ego (1937) y apartados del El ser y la nada (1943).

Tabla 1 Categoría de análisis

Categoría de análisis/autor-Texto	Jean Paul Sartre
Emoción	Esbozo de una teoría de las emociones (1939).
Conciencia	Conciencia de sí y conocimiento de sí (1934)
Relación del yo con la conciencia	La trascendencia del ego 1937

Nota: Elaboración Propia.

Fase teórica y analítica

Categoría Emociones:

Texto: Esbozo de una teoría de las emociones (1939), con base en la categoría Emociones, La unidad de análisis es la cláusula (fragmento del texto) que “encaja” en la matriz definida (Abela, N.A, p.21) definiéndose así:

Podemos concebir ahora en qué consiste una emoción. Es una transformación del mundo. Cuando los caminos trazados se hacen demasiado difíciles o cuando no vislumbramos caminos, ya no podemos permanecer en un mundo tan urgente y difícil. Todas las vías están cortadas y, sin embargo, hay que actuar. Tratamos entonces de cambiar el mundo, o sea, de vivirlo como si la relación entre las cosas y sus potencialidades no estuvieran regidas por unos procesos deterministas sino mágicamente

Texto: Conciencia de sí y conocimiento de sí (1947), con base en la categoría Conciencia, la unidad de análisis es la cláusula (Fragmento del texto) que “Encaja” en la matriz definida (Abela, N.A, p.12), definiéndose así:

La conciencia no es ni vacua ni plena; ella no tiene ni que ser llenada, ni que ser vaciada; es pura y simplemente conciencia de objeto. Esto es lo suficientemente conocido para que vuelva sobre ello.

Texto: La trascendencia del ego (1937), con base en la categoría la relación del yo con la conciencia, la unidad de análisis es la cláusula (Fragmento del texto) que “Encaja” en la matriz definida (Abela, N,A, p.12) definiéndose así:

Para la mayor parte de los filósofos el Ego es un "habitante" de la conciencia. Algunos afirman su presencia formal en el seno de las "Erlebnisse", como un principio vacío de unificación. Otros —psicólogos en su mayor parte— piensan descubrir su presencia material, como centro de los deseos y los actos, en cada momento de nuestra vida psíquica. Quisiéramos mostrar aquí que el Ego no está ni formalmente ni materialmente en la conciencia: está afuera, en el mundo; es un ser del mundo, como el Ego del otro.

Tabla de frecuencia

Tabla 2 Tabla de frecuencia categoría/concepto

CATEGORÍA/CONCEPTO	Libro	FRECUENCIA ABSOLUTA	FRECUENCIA RELATIVA	CONTEXTO/EJEMPLOS
EMOCIÓN	(Esbozo de una teoría de las emociones, 1939)	109	29.95	Hay que hablar de un mundo de la emoción como se habla de un mundo del sueño o de los mundos de la locura, un mundo, o sea, unas síntesis individuales que mantienen entre si unas relaciones y poseen unas cualidades. Ahora bien, no se confiere a un objeto una cualidad sino mediante un paso hacia el infinito. Ese gris, por ejemplo, representa la unidad de

				una infinidad de <i>abschattungen</i> reales y posible. (P. 27)
CONCIENCIA	Conciencia de sí y conocimiento de sí (1947)	225	61.81	que una conciencia es, si se la aprehende en su totalidad de ser, más exactamente en el conjunto de sus implicaciones, a la vez una distancia de sí, una falta que es, precisamente, la condición del conocimiento de sí, a la vez, por el esbozo mismo de esta falta, la aprehensión implícita de un valor que es como la norma a partir de la cual se realiza la falta, y en fin, como el proyecto directo de una manera de aprehender lo que falta para constituirse en valor, es decir, sus propias posibilidades. (p.28)
RELACIÓN DEL YO CON LA CONCIENCIA	La trascendencia del ego, (1937)	30	8.24	Pero no debe confundirse esta espontaneidad con la de la conciencia. En efecto, el Ego, en tanto que objeto es pasivo. Se trata entonces de una pseudo espontaneidad que encontraría los símbolos convenientes en la emergencia de una fuente, de un geiser, etc. Es decir que no se trata más que de una apariencia. La verdadera espontaneidad debe ser perfectamente clara: es lo que ella produce y no puede ser ninguna otra cosa. (P.32)

Tabla de frecuencia por párrafos.
Bosquejo de una teoría de las emociones

Tabla 3 Tabla de frecuencia por párrafo (*Bosquejo de una teoría de las emociones, 1939*)

Número de párrafos	Frecuencia	Contexto/Párrafo
1	5	La emoción se sumará desde afuera a los demás conocimientos acerca del ser psíquico, La emoción se presentará como una novedad irreductible con respecto a los fenómenos de atención memoria, percepción... Así pues, la emoción es ante todo, y por principio un accidente... La emoción puesto que tras un examen de los hechos, trazará una línea divisoria entre los hechos de emoción y los que no lo son (P.4)
3	3	Habrá pues, por ejemplo, una fenomenología de a emoción que, tras haber <Puesto el mundo entre paréntesis> estudiará la emoción como fenómeno trascendental puro, y no dirigiéndose a unas emociones particulares, sino tratando de alcanzar y dilucidar la esencia trascendental de la emoción como tipo organizado de conciencia
5	6	Ya que la emoción es la realidad-humana que se asume a sí misma y se dirige-emocionada hacia el mundo. Husserl, por su parte, piensa que una descripción fenomenológica de la emoción pondrá de manifiesto las estructuras esenciales de la conciencia, puesto que una emoción es precisamente conciencia... ¿Puede concebirse una conciencia que no incluya la emoción dentro de sus posibilidades, o debe verse en ella una estructura indispensable de la conciencia, así pues el fenomenólogo interrogará la emoción acerca de la conciencia o del hombre... ¿qué debe ser, pues, una conciencia para que la emoción sea posible e incluso acaso necesaria?
6	1	Para el psicólogo, la emoción no significa nada porque la estudia como un hecho, es decir, aislándola de todo lo demás.
7	6	Para el psicólogo la emoción es, por naturaleza, muerta, no psíquica, inhumana. Si queremos, como fenomenólogos hacer de la emoción un

		<p>verdadero fenómeno de conciencia, tendremos primero que considerarla como significativa... La emoción significa a su manera el todo de la conciencia o, si nos situamos en el plano existencial no es una suma de hechos... Resulta pues imposible considerar la emoción como un desorden psico-fisiológico. Tiene su esencia, sus estructuras particulares, sus leyes de aparición, su significación...</p> <p>Por consiguiente, la emoción es una forma organizada de la existencia humana</p>
8	2	<p>En el caso de la emoción, si la psicología pura, puede extraer un método y unas enseñanzas de la fenomenología.... Admitiría, por ejemplo, que la emoción no existe como fenómeno corporal, ya que un cuerpo no puede emocionarse, por no poder conferir un sentido a sus propias manifestaciones.</p>
9	1	<p>Trataremos de situarnos en el terreno de la significación y de estudiar la emoción como un fenómeno</p>
11	2	<p>W. James distingue en la emoción dos grupos de fenómenos: Un grupo de fenómenos fisiológicos y otro de fenómenos psicológicos a los que como él llamaremos estados de conciencia...</p> <p>En efecto, incluso si objetivamente percibida, la emoción se presenta como un trastorno fisiológico, como un hecho de conciencia, no es un trastorno un caos totalmente puro.</p>
12	2	<p>Del hecho de que una cabeza de perro prácticamente aislada del cuerpo dé aún señales de emoción, no me parece que se pueda sacar la conclusión de que el perro experimente una emoción completa</p>
13	6	<p>Una teoría de la emoción que quisiera restituir a lo psíquico su papel preponderante habría de hacer de la emoción una conducta, pero, como James Janet es sensible, pese a todo, a la apariencia de desorden que presenta toda emoción. Hace pues, de la emoción una conducta peor adaptada... La emoción representa aquí una conducta de fracaso, Janet puede jactarse de haber reintegrado lo psíquico en la emoción: la conciencia que cobraos de la emoción, conciencia que, por lo demás, solo es aquí un fenómeno secundario.</p>
15	3	<p>No se presenta según él (James) precisamente, la emoción en el momento de una brusca desadaptación, ¿y no cosiste esencialmente</p>

		<p>en el conjunto de desórdenes que aquella ocasiona en el organismo?... Para que la emoción tenga significación psíquica de fracaso, la conciencia ha de intervenir y conferirle esta significación, ha de contemplar la posibilidad de una conducta superior y aprehender la emoción precisamente como un fracaso.</p>
16	2	<p>Janet se halla mucho más cerca de James de lo que él mismo admite; Ha fracasado en su intento de volver a introducir lo psíquico en la emoción... casi todos los trastornos emocionales son pocos diferenciados (Sollozos, ataque de nervios, etc) mucho más próximos al choque emocional propiamente dicho que a la emoción en sí.</p>
17	2	<p>Sin embargo, parece existir en Janet una teoría subyacente de la emoción y de las conductas en general que recurre de nuevo, sin nombrarla a la finalidad... Es la única (Teoría de Janet) que merece verdaderamente el título de teoría psicológica de las emociones, la única que considera la emoción como una conducta.</p>
21	1	<p>Solo resulta inteligibles partiendo de esa concepción de conjunto de la topología de la emoción (Dembo)</p>
23	4	<p>La conducta-emoción, es perfecta, pero, en su misma pureza y perfección, podemos ver su insuficiencia. En todos los ejemplos que hemos citado, el papel funcional de la emoción es innegable, Pero también como ta, es incomprendible. Quiero decir que par Dembo y los psicólogos de la forma el paso del estado de búsqueda al estado de ira se explica por la ruptura de una forma y la reconstrucción de otra... Solo ella (La conciencia) puede por su actividad sintética, romper y reconstruir incesantemente unas formas, sólo ella puede dar cuenta de la finalidad de las emociones... así pues, la teoría fisiológica de James nos ha llevado, por su misma insuficiencia a la teoría de las conductas de Janet y esta última a la teoría de la emoción-forma funcional, la cual nos remite a la conciencia.</p>
25	8	<p>Solo puede comprenderse la emoción buscando en ella una significación, esta significación es por naturaleza de índole funcional, lo que nos lleva a hablar de una finalidad de la emoción... No se trata de una teoría más o menos oscura de la emoción-instinto que se define en unos principios a priori. El simple examen de los hechos</p>

		<p>nos lleva a una intuición empírica de la significación finalista de la emoción. Si, por otra parte, tratamos de fijar en una intuición plena la esencia de la emoción como hecho de la interpsicología aprehendemos esa finalidad como inherente a su estructura...Pues bien, resultaría a lo sumo bastante fácil elaborar una teoría psicoanalista de la emoción-finalidad. Se daría así cuenta del carácter esencial de la emoción: Se la padece; sorprende, se desarrolla según sus propias leyes y sin que nuestra espontaneidad consciente pueda modificar muy notablemente su curso. Esta disociación del carácter organizado de la emoción _Cuyo tema organizador sería rechazado en el inconsciente- y de su carácter ineluctable- que solo sería tal para la conciencia del sujeto.</p>
26	4	<p>Vemos pues que es posible una teoría psicoanalítica de la emoción ¿No existe ya?, Una mujer tiene fobia de los laureles. Apenas se ve un macizo de laureles, se desmaya. El psicoanálisis descubre en su infancia un penoso incidente sexual relacionado con un macizo de laureles. ¿Qué será pues aquí la emoción?: Un fenómeno de repulsa, de censura. No una repulsa al laurel, sino, la repulsa a revivir el recuerdo ligado al laurel. La emoción es aquí una huida ante la revelación a punto de manifestarse como el sueño es a veces una huida ante una decisión por tomar, y como la enfermedad de algunas chicas jóvenes es para Steckel una huida al matrimonio. La emoción no siempre será naturalmente, evasión.</p>
30	1	<p>Una teoría de la emoción que afirme el carácter significativo de los hechos emotivos ha de buscar esa significación en la propia conciencia, emocionada con vistas a las necesidades de una significación interna</p>
31	4	<p>A decir verdad, los partidarios del psicoanálisis plantearán inmediatamente una dificultad de principio: si la conciencia organiza la emoción, cómo un determinado tipo de respuesta adaptada a una situación exterior, ¿Cómo es posible que no tenga conciencia de esa adaptación? Hemos de reconocer que su teoría da perfecta cuenta de ese desfase entre la significación y la conciencia, lo cual no debe extrañarnos ya que a eso precisamente está destinada... Así, no sólo</p>

		no somos conscientes de esa finalidad de la emoción, sino que también rechazamos la emoción con todas nuestras fuerzas y nos invade a pesar nuestro. Una descripción Fenomenológica de la emoción tiene la obligación de hacer desaparecer esas contradicciones.
32	8	<p>Para la mayoría de los psicólogos, ocurre como si la conciencia de la emoción fuera ante todo una conciencia reflexiva, es decir, como si la forma primera de la emoción como hecho de conciencia consistiera en aparecérsenos como una modificación de nuestro ser psíquico o, para emplear el lenguaje corriente, es ser aprendida primero como un estado de conciencia. Y no cabe duda de que siempre es posible cobrar conciencia de la emoción como estructura afectiva de la conciencia, es decir: Estoy furioso, tengo miedo, etc., pero el miedo no es originalmente conciencia de tener miedo. La conciencia emocional es ante todo irreflexiva y en el modo no posicional...</p> <p>Resulta extraño que los psicólogos de la emoción nunca hayan caído en cuenta... y todos los psicólogos han observado, sin duda, que lo que condena la emoción es una percepción, una representación. Pero se tiene la impresión de que luego para ellos, la emoción se aleja del objeto para absorberse en-sí-misma... No son precisas muchas reflexiones para darse cuenta, al contrario que la emoción vuelve a cada instante al objeto para nutrirse de él.</p>
33	1	La emoción es una determinada manera de aprehender el mundo. Dembo ha sido el único en vislumbrarlo, pero sin explicarlo.
36	3	Podemos concebir ahora en qué consiste una emoción. Es una transformación del mundo. Cuando los caminos trazados se hacen demasiado difíciles, o cuando vislumbramos caminos, ya no podemos permanecer en un mundo tan urgente y difícil... En una palabra, en la emoción el cuerpo, dirigido por la conciencia, transforma sus relaciones con el mundo, para que el mundo cambie sus cualidades. Si la emoción es un juego, es un juego en el que creemos.
41	2	La emoción de tristeza activa en ese caso es, pues, una comedia mágica de impotencia; El enfermo, parece a los criados que, después de introducir ladrones en casa de sus amos, hacen que les aten para

		que se note claramente que no podían impedir el robo, la diferencia es que el enfermo se ata así mismo con mil lazos tenues...
44	1	(Sobre las descripciones de las emociones que realiza) No podemos, sin embargo, limitarnos a estas pocas observaciones. Si bien nos permiten valorar el papel funcional de la emoción, seguimos sabiendo muy poco acerca de su naturaleza.
47	2	Solamente cuando nos hayamos convencido de la estructura funcional de la emoción llegaremos a comprender la infinita variedad de las conciencias emocionales. Por otra parte, conviene insistir en que las conductas puras y simples no son la emoción, como tampoco lo es la conciencia pura y simple de estas conductas. Si así fuera, el carácter finalista de la emoción aparecería mucho más claramente.
48	3	La verdadera emoción es completamente distinta: va unida a la creencia. Las cualidades intencionadas sobre los objetos son aprehendidas como verdaderas. La emoción es padecida, no puede uno librarse de ella a su antojo; Va agotándose por sí misma pero no podemos detenerla. Además, las conductas reducidas a sí misma no hacen más que esbozar esquemáticamente sobre el objeto la cualidad emocional que le conferimos. Comprendemos aquí el papel de los fenómenos puramente fisiológicos representan lo serio de la emoción, son fenómenos de creencia, cierto es que no debe separarse de la conducta.
49	2	La emoción no es simplemente interpretada, no es un comportamiento puro: Es el comportamiento de un cuerpo que se halla en un determinado estado: El estado solo no provocaría e comportamiento, y el comportamiento sin el estado es una comedia, pero la emoción aparece en un cuerpo trastornado.
50	2	La emoción es un fenómeno de creencia. La conciencia no se limita a proyectar significaciones afectivas sobre el mundo que le rodea: Vive en el nuevo mundo que acaba de crear. Cuando todas las vías están cerradas la conciencia se arroja al mundo mágico de la emoción
51	1	El origen de la emoción es una degradación espontánea y vivida de la conciencia frente al mundo.

53	3	Sin embargo, la conciencia es conciencia notética de sí misma. En esta medida, y sólo en esta medida, puede decirse que una emoción que no es sincera. No es de extrañar, pues, que la finalidad de la emoción no quede establecida por un act de conciencia en el seno de la emoción misma, esta finalidad no es inconsciente, se agota en la constitución del objeto
54	3	La conciencia de la emoción está cautiva; Pero no debe entenderse con ello que un ente cualquiera exterior a ella le haya encantado... En ese sentido la emoción tiende a perpetuarse. Puede decir que es padecida: la conciencia se conmueve sobre su emoción, la intensifica, cuando más se huye es porque más miedo se tiene.
55	3	La emoción no resultaría, tal cual, tan absorbente si no aprehendiera sobre el objeto sino la exacta contrapartida de lo que es no-téticamente. Lo que forma parte intrínseca de la emoción es que aprehende en el objeto algo que la desborda infinitamente, existe en efecto un mundo de la emoción. Hay que hablar de un mundo de la emoción como se habla de un mundo del sueño o de los mundos de la locura.
56	5	Las cualidades conferidas por la emoción al objeto y al mundo se les confieren ad aeternum... Así pues, a través de la emoción se nos aparece una cualidad aplastante y definitiva de la cosa, y ello es lo que rebasa y mantiene nuestra emoción... Así en cada emoción, una multitud de pretensiones afectivas se dirigen hacia el porvenir para configurarlo bajo una luz emocional... De repente, la emoción se separa de sí misma, se trasciende; No es un episodio trivial de nuestra vida cotidiana, sino, intuición de lo absoluto.
57	4	La emoción sutil no aprehende algo ligeramente desagradable, algo admirable, pero reducido... La emoción se presenta como mucho más fuerte de lo que es realmente, ya que, pese a todo, aprehendemos de ella algo profundamente siniestro... Es la intención la que diferencia la emoción sutil de la emoción débil. Y esta intención es motivada a su vez por la situación.
58	3	Esa teoría de la emoción no explica ciertas reacciones bruscas de horror y admiración que se apodera a veces de nosotros ante unos

		objetos que aparecen repentinamente. Por ejemplo, súbitamente aparece un rostro torcido por una mueca y se pega al cristal de la ventana; E terror me invade. Aquí, claro está no hay conducta que mantener; La emoción parece no tener finalidad... Ya hemos visto que en la emoción la conciencia se degrada y transforma repentinamente en un mundo mágico e mundo determinado en que vivimos.
60	2	La conciencia sumida en ese mundo mágico arrastra consigo el cuerpo en tanto que el cuerpo es creencia. La conciencia cree en él. Las conductas que dan su sentido a la emoción ya no son nuestras... La única diferencia reside en que la magia inicial y el significado de la emoción proviene del mundo y no de nosotros mismos.
61	1	Está claro, también, que esa distinción entre dos grandes tipos de emoción no es absolutamente rigurosa, ambos tipos se mezclan y la mayoría parte de las emociones son impuras.
62	1	La emoción no es una modificación fortuita de una sujeto que, por otra parte, permanecería sumido a un mundo invariado.
66	5	Denominaremos emoción a una brusca caída de la conciencia a lo mágico. O, con otras palabras, hay emoción cuando el mundo de los utensilios se desvanece de repente y es sustituido por el mundo mágico. No cabe pues considerar la emoción como un desorden pasajero del organismo y de la mente que turbe desde fuera la vida psíquica. La emoción no es un accidente sino in modo de ecigencia de la conciencia, una de las formas en que comprende su ser en el mundo.

Conciencia de sí y conocimiento de sí

Tabla 4 Tabla de frecuencia por párrafos (conciencia de sí y conocimiento de sí, 1947)

Número de párrafo	Frecuencia	Contexto
--------------------------	-------------------	-----------------

2	2	En efecto, el “cogito” no estás que la manifestación de la conciencia. Conociendo soy consciente de conocer. Si rechazamos considerar la conciencia como inmediatamente reflexiva, es decir, como un conocimiento de conocimiento, lo cual exigiría un regreso al infinito (es la idea de Spinoza), veremos que ella tal vez no es un conocimiento vuelto sobre sí, sino la dimensión de ser del sujeto.
3	1	Por ende, si consideramos la conciencia como modo de ser en lugar de intentar conferirle un ser, quizás podremos paliar las imperfecciones del Cogito, tal y como lo han practicado Descartes y Husserl; quizás podremos encontrar en él la posibilidad misma de salir, es decir, de salir de la instantaneidad del idealismo y del solipsismo.
4	5	<p>1) Hay un “cogito” prerreflexivo que es la condición del “cogito” cartesiano. Toda conciencia posicional de objeto es necesariamente conciencia no-posicional de sí.</p> <p>2) El examen de la conciencia no tética revela un cierto tipo de ser que denominaremos existencia. La existencia es distancia de sí, desnivel. El existente es lo que no es y no es lo que es. Él se “nihiliza”. No es coincidencia consigo mismo, sino que él es para-sí.</p> <p>3) El para-sí tiene que ser lo que él es. Él es, entonces, falta. Dicha falta se expresa a través de los tres éxtasis temporales. Lejos de cerrarnos en la espontaneidad, el “cogito” nos arranca de nosotros mismos para lanzarnos a la duración: no hay conciencia instantánea. Una estática y una dinámica de la temporalidad se fundarán sobre la descripción reflexiva del cogito</p> <p>4) Sólo el “cogito” prerreflexivo funda los derechos del “cogito” reflexivo y de la reflexión. Es a partir de él que puede formularse el problema ontológico de la aparición de la conciencia reflexiva, y el problema lógico de sus derechos de apodicticidad.</p>
6	1	conciencia no tética, una reflexión pura y una reflexión cómplice. La segunda constituye noémas cuyo ese reconduce al percipi, y que no aparecen más que a la conciencia reflexiva. Estos son el Ego, sus estados, sus cualidades y sus actos.

7	5	5)Volviendo al ser prerreflexivo de la conciencia, descubriremos que la conciencia es conciencia de algo. Se puede demostrar aquí que Husserl fue infiel a su principio y que la “reducción fenomenológica” lo condujo al idealismo. Si la conciencia es trascendente, esto significa que ella nace conducida sobre un ser que no es ella. No se trata de mostrar que los fenómenos del sentido interno implican la existencia de fenómenos objetivos y espaciales, sino que la conciencia implica, en su ser, un ser no consciente y transfenómico, del cual ella es conciencia
8	1	Una descripción de la conciencia prerreflexiva no revelará un objeto otro, porque quien dice “objeto”; dice probable. El otro o bien debe ser cierto, o bien debe desaparecer
9	2	De este modo, el abandono del cogito reflexivo –formación segunda– en beneficio del cogito prerreflexivo nos permite encontrar el ser del percipiens –es decir, de la conciencia–, el ser del mundo y la existencia del otro. Un método tal nos distanciará a la vez del idealismo –puesto que el del fenómeno es por principio distinto de su ser conocido– y del realismo –puesto que la conciencia está articulada en su ser sobre el mundo. Él devolverá al “Yo pienso” cartesiano su riqueza concreta y su apodicticidad.
11	1	Sr. Sartre – Quisiera presentarles algunas consideraciones sobre la conciencia de sí y el conocimiento de sí. El “cogito” es un punto de partida filosófico. La mayor parte de los reproches que se le hicieron pueden resumirse en algunos grupos de objeciones.
19	1	En otros términos, la objeción puede presentarse sobre el plano de la temporalidad, diciendo: toda verdad, según la fórmula de Hegel, es “devenida”. Si la conciencia se descubre a sí misma en un cierto momento de su desarrollo, es que ella podría descubrirse en ese momento, y no antes.
20	1	Él llegará a su sitio en el momento de la conciencia de sí, y no en el momento de la simple sensación. En ambos casos, sea que consideremos lo abstracto, sea que consideremos la temporalidad, el “cogito”, por lo tanto, aparece en sí mismo como abstracto.

38	2	en efecto, tenemos en Husserl, quien parte igualmente, del “cogito”, una elucidación sucesiva y una descripción notable de las estructuras esenciales de la conciencia, pero jamás la formulación del problema metafísico propiamente dicho, o más bien del problema ontológico de saber cuál es el ser de la conciencia. Husserl no formula verdaderamente el problema en ningún momento de su fenomenología
42	1	En fin, volviendo sobre lo mismo, el “cogito” cartesiano le descubre a la conciencia su propio pensamiento, no le descubre de ningún modo la existencia del otro.
47	1	Esta concepción lleva a Husserl a declarar que el otro ya no es más probable, pero tampoco lo es menos que mi “ego” empírico, está constituido él mismo por una conciencia trascendental.
73	1	el “cogito” es de entrada conocimiento. En otras palabras, ¿no confundimos, en el punto de partida, conciencia y conocimiento?
77	1	En efecto, si conozco, diremos, es necesario que yo sea lo que conozco. Pero, por otro lado, si yo conozco, para que conozca, es necesario que tenga conciencia de conocer
79	5	De este modo, el conocimiento implica necesariamente la conciencia de conocer. El “cogito” de Descartes implica él mismo una conciencia del “cogito”, pues cuando Descartes conoce que duda, es necesario que haya conciencia de conocer que él duda, porque si su conciencia se limitase a la conciencia de su duda, deberíamos plantear el problema sobre quién es consciente de dudar. ¿Cómo se es consciente de dudar sin conocer que se duda? Y si este conocimiento es en sí mismo inconsciente, es evidente que todo cae en lo inconsciente.
81	2	indispensable al saber, no es el del mismo tipo que lo que se llama el saber. Lo que significa que conciencia y conocimiento son dos fenómenos radicalmente distintos. Luego, hay dos problemas que confluyen de alguna manera. Uno que consiste en decir: el ser del conocimiento es distinto del conocimiento. Otro que consiste en decir: la conciencia del conocimiento es distinta del conocimiento. Pero la solución de uno conducirá al mismo tiempo a la solución de otro.
82	5	Ahora bien, si volvemos, en un movimiento perfectamente cartesiano, al “cogito” mismo para interrogarlo sobre su contenido, constatamos,

		por un lado, que toda conciencia es conciencia de algo, lo que significa que el objeto no está a título de contenido en la conciencia, sino que él está afuera a modo de mira intencional. La conciencia no es ni vacua ni plena; ella no tiene ni que ser llenada, ni que ser vaciada; es pura y simplemente conciencia de objeto. Esto es lo suficientemente conocido para que vuelva sobre ello
83	4	Empero, la conciencia de algo necesariamente implica, a riesgo de caer en el inconsciente, una conciencia de sí. Aquí me permitiré señalarles que colocaré siempre este “de” entre paréntesis; es un signo tipográfico; no entiendo la conciencia de sí, y todo el comienzo de esta exposición lo remarca, como conciencia de algo.
84	3	En efecto, si hay conciencia de sí, el sí es objeto para el yo que conoce. Nos la vemos con el conocimiento, y justamente, con la reflexión. Hay conciencia de sí con un “de” subrayado, en el caso donde tenemos conciencia reflexiva de nosotros mismos.
85	3	tal vez mi lectura implique la conciencia de mi lectura, ella no puede ponerse como conciencia del libro ante mí. Entonces, diremos que se trata de una conciencia no posicional o no tética
87	5	La conciencia no tética se alcanza a sí misma sin recurrir a lo discursivo y a sus implicaciones, porque, en efecto, ella es conciencia, pero es necesario no confundirla con un conocimiento. Alcanzarse a sí misma es ser luminosa para sí misma, pero no es de ningún modo algo que no puede ser nombrado, expresado por sí mismo. El problema no es tanto buscar la existencia de la conciencia no tética: todo el mundo la es a cada instante; todo el mundo la ejecuta, si puedo decirlo así. El problema será saber cómo podemos pasar de la conciencia no tética de sí, que es el ser de la conciencia, al conocimiento reflexivo que se funda sobre sí mismo.
89	1	Husserl, y que la designó por su nombre en la conciencia interna del tiempo, mostró con frecuencia que la característica de una Erlebnis, es decir de una conciencia vivida y reflexiva (réfléchie) es, en suma, la de darse como existiendo, como siendo ya ahí.
90	2	Estoy leyendo. Cuando ustedes me preguntan qué hago, les respondo: leo. Tomo conciencia de mi lectura, pero no instantáneamente. Tomo

		ciencia de algo de lo cual yo tenía conciencia desde hace largo tiempo, es decir, que yo paso sobre el plano de la tematización de la posición reflexiva y del conocimiento hacia una cosa que existía anteriormente, como dice Husserl.
91	1	De esta manera, se trata de saber cuál es este modo que nosotros llamamos la conciencia, el cual vemos que es indispensable, por un lado, y que no es, por otro lado, conocimiento.
92	4	De entrada, constatamos que no hay distinción sujeto-objeto en esta conciencia. El hecho de decir que ella no está habitada por un “ego” tiene esencialmente la siguiente significación: es que un “ego”, como habitante de la conciencia, es una opacidad de la conciencia; en realidad, si la conciencia no tiene un ego al nivel de lo inmediato y de la no-reflexividad, ella no es menos personal. Ella es personal porque es renviada, a pesar de todo, a sí.
93	7	¿Cuál es, entonces, este tipo de ser que, por un lado, no es presencia de un objeto para un sujeto, y que, por otro lado, es la reconducción de una cosa a otra? Ante todo, es necesario concebir que no hay nada en la conciencia que no sea conciencia. No hay contenido de conciencia; no hay –lo que, a mi entender, es el error de Husserl– un sujeto detrás de la conciencia, o como una trascendencia en la inmanencia, cuando se trata de la conciencia de sí entre paréntesis: hay únicamente, de cabo a rabo, conciencia. Lo que ustedes agregarían a la conciencia sólo serviría para alterarla y opacarla.
94	4	Sin embargo, si decimos que todo es conciencia eso también significa que todo en la conciencia es en acto. Me disculpo por emplear la expresión “acto”. No se trata de un acto de orden activo, activista, sino solamente de un tipo de existencia opuesto a la existencia en potencia. No hay virtualidad de conciencia; hay conciencia de virtualidad.
95	7	En realidad, no había entonces imágenes en la conciencia, es decir virtualidades de elementos conscientes que se desarrollan, sino que había una conciencia plena de imágenes en aurora, lo que es completamente diferente. Había una conciencia que se encontraba siendo conciencia de auroras de imágenes y no auroras de imágenes

		que se desplegaban para terminar deviniendo una imagen total en la conciencia. Había, entonces, pasaje de un pleno, que era la conciencia de aurora, a otro pleno que no lo era ni más ni menos, que era la conciencia de imagen.
96	1	¿Cuáles son las características de esta conciencia? Que basta que haya conciencia para que haya ser, a diferencia del conocimiento. Pues no alcanza que haya conocimiento para que haya ser.
97	3	Pero, si tengo un placer, si tengo conciencia de tener un placer, constatamos enseguida que alcanza que tenga conciencia de tener este placer para que yo en serio lo tenga; poco importa que sea en sueños; igual que el “cogito” de Descartes puede practicarse en sueños, asimismo el placer que puedo tener en sueños de pasear por un campo perfectamente imaginario no es menos un verdadero placer. Recíprocamente, el tipo de ser de la conciencia es tal que no se puede concebir realidades de tipo proyectadas que podrían ser sin ser conscientes.
98	3	Sin duda existe el falso placer: yo puedo ser conducido, escuchando una melodía muy discreta, a tener un ligero placer; es un placer que es todo lo que puede ser dada la conciencia que yo tengo de él. Dicho de otro modo, hay conciencia de falsos placeres o de placeres totales o de placeres parciales; pero no hay conciencia parcial de placeres.
99	7	Así, la medida del placer es la conciencia que se toma de él. Pero, por otra parte, el placer no es otra cosa que la conciencia de placer. No existe el placer en primer lugar, del cual la conciencia sería luego una cualidad, puesto que el placer inconsciente es un absurdo. Tampoco hay conciencia que sea luego coloreada por el placer, pues una conciencia que fuera ella misma conciencia de nada no tendría ninguna significación. Dicho de otro modo, conciencia de placer y placer no son sino una y la misma cosa, o, si ustedes prefieren, el placer tiene por modo de ser particular la conciencia.
100	1	La conciencia no tética no es un conocimiento.
101	3	Cada hecho consciente, como se dijo previamente, es enteramente conocimiento. Su modo de ser es precisamente la conciencia.

		En otras palabras, la conciencia no tética no es un conocimiento que tenemos, incluso abreviado o poco desarrollado, de una realidad que sería placer, cólera, dolor, etc. La conciencia no tética es rigurosamente el modo de ser que toman ciertos seres que llamamos placer, cólera, dolor, etc.
103	5	Como es un ser, examinemos su modo de ser. De entrada, estamos obligados a rechazar enteramente, para la conciencia, la existencia de leyes psicológicas. No renegamos de ninguna manera de las leyes psicológicas, las encontraremos un poco más adelante; pero, sobre el plano de la conciencia no tética, no hay ley por la buena razón de que no hay ley de la conciencia, sino conciencia de ley. Es entonces sobre el plano del objeto que encontramos leyes y no sobre el plano de esta conciencia
104	5	Porque la conciencia no tética es rigurosamente todo lo que ella es, puesto que la ley implica todavía virtualidades, la conciencia no está subordinada a una ley. La conciencia no tética que se determina a ser de tal manera que es ella sola a quien hay que consultar, no como un ejemplo de una ley, sino precisamente como quien decide su ser, diremos que hay conciencia de ley y no ley de la conciencia.
105	3	Diremos también que la conciencia se hace ser lo que ella es, expresión ambigua como la de acto, que todavía es necesaria elucidar. No se trata aquí de una potencia, de una energía, de una voluntad, sino, si nada de afuera puede dar placer a una conciencia, nada puede darle dolor, pues no se puede introducir desde fuera en un sistema cerrado y pasivo una cierta modificación.
106	3	Cuando se trata de una realidad que decide ella misma sobre lo que ella es, puesto que la conciencia de placer decide sobre el grado y la naturaleza del placer, precisamente porque el placer no es otra cosa que la conciencia que se toma de él, se encuentra evidentemente que la conciencia decide a cada instante sobre sí misma por su simple estructura de ser lo que ella es.
107	2	Fórmula que podemos introducir en un lenguaje heideggeriano, señalando igualmente que Heidegger lo dice del hombre y no de la

		conciencia, bajo la forma: el hombre, dice él (y nosotros diremos la conciencia no tética), es un ser cuya característica de ser es que él es, en su ser, cuestión de su ser. Fórmula un poco complicada, pero que puede comprenderse muy bien.
108	5	En realidad, él es cuestión del ser de la conciencia. En su ser, el ser de la conciencia no recibe de afuera lo que ella es: lo que es precisamente es ser siempre cuestión sobre su ser. Veremos, en efecto, que al mismo tiempo que la conciencia de placer, la conciencia es casi una suerte de interrogación ontológica sobre el placer. Es siempre un placer quien realiza un cuestionamiento sobre sí, un placer puesto en cuestión. La conciencia es, entonces, placer en cuestión, alegría en cuestión, profundidad, claridad, seguridad, buena fe, mala fe en cuestión, con esta total responsabilidad que le incumbe que ella sola decide sobre el grado de claridad, o de mala fe, o de buena fe, donde ella se encuentre.
109	1	De este modo, puede decirse que no es necesario buscar una esencia de la conciencia, pues en toda esencia hay pasividad de ser. La esencia es conocida; la esencia está hecha para ser conocida.
110	1	Es decir, que la existencia precede a la esencia es una característica de la conciencia no tética.
111	4	Ahora bien, puesto que precisamente hay una cuestión que forma parte verdaderamente del ser de la conciencia, puesto que el ser de la conciencia es estar perpetuamente en cuestión, cuestión ontológica, si puedo decirlo, cuestión que hace que la dependencia de aquello que ella es, es en ella, vemos que la conciencia no es aquello que se dice frecuentemente, no es simplemente sí. No se puede decir que la conciencia de sí tenga como característica ser simplemente sí.
112	2	Hay necesariamente en la conciencia un desfasaje. Desde el momento que la conciencia es cuestionamiento realizado sobre sí, ella es, en realidad, presencia a sí. Aquí, debemos agudizar la atención, porque la presencia a sí es igualmente aquello que puede decirse ser el caso de la reflexión.

113	3	Con todo, en la reflexión, si bien es cierto que una conciencia es presencia a otra conciencia, existe la tendencia a pensar que se trata de dos conciencias centradas una sobre la otra.
114	6	Tomemos un ejemplo. Dijimos que el placer era conciencia de placer. Podríamos decir asimismo que la creencia es conciencia de creer. Tomo este ejemplo que es más cómodo: se podría hablar exactamente de lo mismo para el placer. La creencia es conciencia de creencia. Ello significa que creer es tener conciencia no tética de creer. Es entonces que la creencia, por ejemplo que yo creo en una amistad, es al mismo tiempo conciencia de ser por entero creencia y no de ser otra cosa que creencia, es decir que ella tiene conciencia de no ser una certeza.
116	6	Entonces, si partimos de un fenómeno psicológico como la creencia, constataremos que somos reconducidos a algo que es la conciencia de creencia. La creencia se transforma desde que nosotros la miramos en conciencia de creencia. Aunque si tomamos conciencia de creencia y pensamos que es el fenómeno total, vemos muy bien que la conciencia de creencia es ella misma creencia. No hay una conciencia que devendría luego creencia, sino que es evidente que la conciencia de creencia es todo lo que se puede pedir a alguien que cree.
117	2	Yo creo en la amistad de Pedro: la amistad de Pedro es el objeto de mi conciencia tética... Pero estoy obligado a tener conciencia de esta creencia, o más bien, ella tiene como dimensión la conciencia que yo tengo de ella. Entonces, ella ya es en sí misma su cuestionamiento.
118	2	En otros términos, la dimensión de ser de todo hecho de conciencia es cuestionamiento. Es decir, presencia a sí es en mismo tiempo separación, en una cierta medida, de sí. Pero, al mismo tiempo que esta separación de sí, como la unidad de la conciencia, es absolutamente obligada, puesto que no estamos sobre el plano del sujeto y el objeto ni aprehendimos la cosa en lo inmediato, ella es al mismo tiempo unidad.
119	2	Diremos por el contrario que se trata, cuando llegamos a lo que somos, de utilizar un vocabulario más flexible, puesto que constatamos que la conciencia es a la vez lo que ella no es, puesto que ella es creencia, siendo simplemente conciencia de creencia, es decir

		que ella ya es otra cosa que una creencia, y que, al mismo tiempo, ella no es lo que ella es.
120	1	Como una no-creencia tal que podamos describir es, de hecho, una creencia, puesto que ella es conciencia de creencia, es como un gusano en una fruta, puesto que, en realidad, ella es no-creencia del hecho de que ella es creencia, pero una no creencia que no surge de la decisión de no creer, sino simplemente de lo que jamás ninguna creencia no ha sido en absoluto enteramente creencia.
121	2	Este ejemplo es por entero privilegiado. Sin embargo, es lo mismo para el placer. Podría mostrarse que el placer no es en absoluto la conciencia de placer. Quiero decir, jamás se encontrará la conciencia no tética como modo de ser que no sea, al mismo tiempo, de alguna manera, ausencia de ella misma, precisamente porque ella es presencia a ella misma.
126	1	Ello significa que ella lo es totalmente sin que haya presencia de la mesa a ella misma, en una total indistinción, en una unidad indestructible, que precisamente supone que no hay para-sí o conciencia. No se trata de algo fortuito, sino de otro modo de ser.
127	2	Ahora bien, este modo de ser que es el ser, el ser en sí es precisamente lo que falta a la conciencia. La conciencia es una suerte de descompresión del ser. Es un ser en el cual hay como una fisura, y que reemplaza el ser en general por el ser para sí, que hace nacer un sí.
128	1	El ser para sí está necesariamente asediado por un ser sí, que sería, si se quiere en términos más simples, un cierto modo de existir absolutamente y en la indistinción del ser, como existimos, como la conciencia existe ella misma para sí.
129	2	En otras palabras, si tomamos términos animistas para explicar aquello, es como si se dijese que la conciencia quiere ser un ser absoluto, como la existencia absoluta y sustancia de la cosa, siendo al mismo tiempo conciencia.
130	2	Si se vio esto en Descartes, no es tanto porque Descartes mismo lo haga y lo diga, sino más bien porque, precisamente, toda tendencia de la moral, toda tendencia de la realidad humana consiste en buscar ser

		sí-mismo a la vez sobre el plano de la conciencia y del ser, de manera que ella realiza esta síntesis de un para-sí que se hace ser en la medida donde él toma conciencia de sí, pero que, justamente, no es el en-sí, y por consecuencia, no tiene nada de absoluto, y de un en-sí que es ser-en-sí sobre el modo del para-sí
132	1	En el dolor, que es precisamente un dolor perpetuamente creado por la conciencia que de él se tiene, que es sida (se fait être), que no es nunca lo suficiente
133	3	toda conciencia, en tanto que ella es lo que no es y no es lo que es, no puede presentarse como tal a sí misma sino sobre el fundamento de un ser en su totalidad, es decir, que toda conciencia, en tanto que hecho psíquico, es a la vez hecho y valor, no siendo el valor otra cosa que esta totalidad que es el fundamento mismo de cada conciencia en tanto que ella es presencia a sí.
137	2	Ahora bien, si el valor tiene esta doble característica de ser y de estar más allá del ser, es porque él es, justamente, esta totalidad sobre el fundamento de la cual toda conciencia se aprehende como falta, que es el fundamento que asedia a cada, conciencia en la cual hay ser en el sentido en que el valor debe tener la estructura del en-sí, y hay, más allá del ser en este sentido en que todo valor nos aparece como debiendo tener también la estructura del para-sí, es decir, que todo valor, para estar fundado, debe ser de alguna manera valor que infiere su existencia de él mismo.
138	2	Entonces, es una indicación de esta reconciliación imposible que cada conciencia sea como presencia a sí. Dicho de otro modo, todo hecho psíquico, si se lo toma como conciencia no tética de sí, es al mismo tiempo hecho y valor; hecho, en el sentido en el que se dice que es, precisamente, presencia a sí: es un hecho que tengo hambre; pero este hecho tiene en particular que nunca es verdaderamente lo que él es.
139	2	porque toda conciencia supone siempre este valor. Se trata, bien entendido, de valores que no están puestos téticamente. Son estructuras de una conciencia no tética. Ellos no aparecen como valores sino cuando estamos sobre el plano reflexivo, y ese plano reflexivo deja la libertad de considerar tanto el hecho como el valor.

140	4	Lo que hace que toda conciencia humana sea susceptible de ambas interpretaciones igualmente verdaderas, según se desee considerar la conciencia como pura conciencia que se contesta, y podemos dar una interpretación psicológica de ello, o según se hable en términos de valor, es decir, que veremos el hecho psíquico en tanto que pone los valores, y entonces, la conciencia se modifica en función de este valor mismo que ella pone.
141	4	Al mismo tiempo que estamos, por ende, en el plano del valor, es decir, que el valor es, en el fondo, el ser en-sí-para-sí de cada conciencia, en tanto que está solo sobre su fundamento el que cada conciencia se tome como conciencia de sí misma, en tanto que estamos en este nivel, podemos concebir que existe, en cada momento, un enlace particular de la conciencia que tenemos de nosotros mismo con lo que llamaremos un posible.
154	5	Dicho de otra manera, es necesario que la posibilidad como tal sea una de las estructuras de la conciencia no tética. Ahora bien, precisamente, podemos comprender esta estructura si partimos del hecho primero según el cual, siendo ésta presencia a sí, ésta descompresión de ser de la que hablé, la conciencia de sí implica necesariamente un cierto asedio perpetuo del valor. Lo que es la posibilidad de una conciencia, es perpetuamente, sean cuales sean el cambio y la evolución de esta conciencia, una relación de la conciencia con el valor.
155	6	Si consideramos que una conciencia es siempre conciencia de algo, es decir, conducida sobre lo trascendente, sobre el mundo que ella no es; si consideramos, por otro lado, que en tanto que conciencia de algo ella es conciencia de sí sobre el modo de no ser lo que ella es y ser asediada por el valor, es decir, por el ser lo que ella es a propósito de esta cosa particular, entonces hay un proyecto de conciencia puramente esbozado, que es la conciencia que tendría si mi sed estuviera saciada, si mi creencia fuera la fe del carbonero.
157	1	Existe como falta otra conciencia cuya síntesis que realiza, con la primera, una síntesis, se cree, del en-sí-para-sí. Hay, por ejemplo, en la creencia de que esta mujer me es fiel, una conciencia carente del

		pensamiento que es el reconocimiento intuitivo de la fidelidad de la mujer, que es lo que exijo como prueba, y que no podré tener jamás, puesto que sólo se trata de una creencia.
158	6	Y, puesto que esta conciencia es una conciencia tética de algo, a saber, conciencia de prueba, conciencia, entonces, de un objeto en el mundo, lo que se llama el posible, es, por un lado, la conciencia complementaria de la conciencia no tética presente, puesto que el conjunto formará el valor y, por otra parte, el objeto complementario del objeto actual que yo veo, es decir, por ejemplo, si yo veo actualmente el rostro de la mujer de la cual desconfío y la fidelidad de la que sin embargo la creo capaz, esta conciencia implica como complemento cierto signo, cierta palabra, cierta prueba exterior dada por esta misma persona, ligada a esta misma persona, y que deviene, en consecuencia, un gesto de esta otra persona.
159	3	De este modo, encontramos, a la vez, una implicación en el mundo de los objetos, unos con otros, y una implicación en la conciencia no tética de una conciencia no presente y complementaria con una conciencia presente e incompleta. Este doble juego de implicaciones es lo que precisamente llamamos la posibilidad.
160	3	Aquí se supera la instantaneidad que se le reprocha a Descartes y que él jamás pudo haber afirmado para llegar a la idea de que la estructura de la conciencia es perpetuamente una superación de sí misma. Es decir, es necesario operar una síntesis de la conciencia contemplativa y no dialéctica de Husserl, que nos conduce únicamente a la contemplación de esencias con la actividad del proyecto dialéctico, pero sin conciencia, y en consecuencia, sin fundamento, que encontramos en Heidegger, donde vemos, al contrario, que el elemento primero es la trascendencia.
161	1	Aquí se supera la instantaneidad que se le reprocha a Descartes y que él jamás pudo haber afirmado para llegar a la idea de que la estructura de la conciencia es perpetuamente una superación de sí misma. Es decir, es necesario operar una síntesis de la conciencia contemplativa y no dialéctica de Husserl, que nos conduce únicamente a la contemplación de esencias con la actividad del proyecto dialéctico,

		pero sin conciencia, y en consecuencia, sin fundamento, que encontramos en Heidegger, donde vemos, al contrario, que el elemento primero es la trascendencia.
--	--	---

La trascendencia del ego
Relación del yo con la conciencia

Tabla 5 Tabla de frecuencia por párrafos (*La trascendencia del ego*, 1937)

Párrafo	Frecuencia	Contexto
1	1	Para la mayor parte de los filósofos el Ego es un "habitante" de la conciencia. Algunos afirman su presencia formal en el seno de las "Erlebnisse", como un principio vacío de unificación, — piensan descubrir su presencia material, como centro de los deseos y los actos, en cada momento de nuestra vida psíquica. Quisiéramos mostrar aquí que el Ego no está ni formal ni materialmente en la conciencia: está afuera, en el mundo; es un ser del mundo, como el Ego del otro
2	1	¿Es necesario concluir de ahí que un Yo, de hecho, habita todos nuestros estados de conciencia y opera realmente la síntesis suprema de nuestra experiencia? Parece que sería forzar el pensamiento de Kant. El problema de la crítica es un problema de derecho, Kant no afirma nada sobre la existencia de hecho del Yo pienso Por el contrario, parece que ha visto perfectamente que hay momentos de la conciencia sin "Yo", puesto que dice: "Debe poder acompañar".
3	1	La conciencia trascendental para él es solamente el conjunto de condiciones necesarias para la existencia de una conciencia empírica.
4	1	En consecuencia, realizar el Yo trascendental, hacer de él el compañero inseparable de cada una de nuestras "conciencias" ⁵ , es juzgar sobre el hecho y no sobre el derecho, es colocarse en un punto de vista radicalmente diferente al de Kant
5	1	Conviene, pues, plantearla aquí con nitidez: el Yo Pienso debe poder acompañar todas nuestras representaciones, ¿pero las acompaña de hecho? Supongamos, por otra parte, que una cierta representación A pase, de un cierto estado en que el Yo Pienso no la acompaña, a un

		estado donde el Yo Pienso la acompaña. ¿El pasaje le entrañaría un cambio de estructura o la representación permanecería incambiada en su fondo? Esta segunda cuestión nos conduce a plantear una tercera: el Yo Pienso debe poder acompañar todas nuestras representaciones; ¿pero es necesario entender por eso que la unidad de nuestras representaciones, directa o indirectamente, está realizada por el Yo Pienso —o bien se debe comprender que las representaciones de una conciencia deben estar unidas y articuladas de tal suerte que un "Yo Pienso" de comprobación sea siempre posible a propósito de ellas? Esta tercera cuestión se plantea, parece, sobre el plano de derecho, y sobre ese plano, abandonaríamos la ortodoxia kantiana
6	1	el Yo que encontramos en nuestra conciencia, ¿es posible por la unidad sintética de nuestras representaciones, o bien es el que unifica de hecho las representaciones entre ellas?
9	1	nuestro yo psíquico y psicofísico es un objeto trascendente que debe caer bajo el golpe de la epojé. Pero nos planteamos la cuestión siguiente: ¿no es suficiente con el yo psíquico y el yo psicofísico? ¿Es necesario que se lo duplique en un Yo trascendental, estructura de la conciencia absoluta?
16	2	ha retornado en Ideen, a la tesis clásica de un Yo trascendental que estaría como por detrás de cada conciencia, que sería una estructura necesaria de esas conciencias, cuyas radiaciones (Ichstrahl) recaería sobre cada fenómeno que se presentara en el campo de la atención. Así, la conciencia trascendental deviene rigurosamente personal. ¿Era necesaria esta concepción? ¿Es compatible con la definición que Husserl da de la conciencia? Se cree ordinariamente que la existencia de un Yo trascendental se justifica por la necesidad de unidad y de individualidad de la conciencia... El Yo es productor de interioridad. Pues bien, es seguro que la fenomenología no tiene necesidad de recurrir a ese yo unificador e individualizante. En efecto, la conciencia se define por la intencionalidad. Por la intencionalidad ella se trasciende a sí misma, se unifica escapándose
17	1	Es posible que aquellos que creen que "dos y dos son cuatro" es el contenido de mi representación, se vean obligados a recurrir a un

		principio trascendental y subjetivo de unificación, que sería entonces el Yo. Pero, precisamente, Husserl no tiene necesidad. El objeto es trascendente a las conciencias que lo apresan y es en él que se encuentra su unidad. Se dirá que, sin embargo, es necesario un principio de unidad en la duración para que el flujo continuo de las conciencias sea susceptible de poner objetos trascendentes fuera de él. Es necesario que las conciencias sean síntesis perpetuas de las conciencias pasadas y de la conciencia presente.
18	1	Así, la conciencia reenvía perpetuamente a sí misma; decir "una conciencia" es decir toda la conciencia, y esta propiedad singular pertenece a la conciencia misma cualesquiera que sean, por otra parte, sus relaciones con el Yo. Parece que Husserl, en las Meditaciones Cartesianas, ha quedado enteramente fiel a esta concepción de las conciencias que se unifican en el tiempo.
19	1	La conciencia no puede estar limitada (como la sustancia de Spinoza) más que por ella misma. Ella constituye, pues, una totalidad sintética e individual enteramente aislada de las otras totalidades del mismo tipo, y el Yo no puede ser, evidentemente, más que una expresión (y no una condición) de esa comunicabilidad y de esa interioridad de las conciencias.
20	2	la concepción fenomenológica de la conciencia convierte al rol unificante e individualizante del Yo, en algo totalmente inútil. Es la conciencia, por el contrario, la que hace posible la unidad y la personalidad de mi Yo. El Yo trascendental no tiene, pues, razón de ser...Pero, por otra parte, ese Yo superfluo es perjudicial. Si existiera arrancar 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. En efecto, la existencia de la conciencia es un absoluto, porque la conciencia es conciencia de sí misma. Es decir, que el tipo de existencia de la conciencia es ser conciencia de sí
21	1	Ella misma no se conoce a sí misma, sino como interioridad absoluta. A una semejante conciencia la llamaremos: conciencia de primer grado o irreflexiva. Nos preguntamos: ¿hay lugar para un Yo en semejante conciencia? La respuesta es clara: evidentemente, no. En efecto, ese Yo

		no es ni un objeto (puesto que es interior por hipótesis) ni tampoco de la conciencia, puesto que es alguna cosa para la conciencia, no una cualidad traslúcida de la conciencia, sino, de alguna manera, un habitante
27	1	Así, la conciencia que dice "Yo pienso" no es precisamente aquella que piensa. O más bien: no es su pensamiento que pone por este acto tético. Hay entonces cierto fundamento para hacernos esta pregunta : si el Yo que piensa es común a las dos conciencias superpuestas, o si él no es más bien el de la conciencia reflexionada. Toda conciencia reflexionante es, en efecto, ella misma irreflexiva, y es necesario un acto nuevo y de tercer grado para ponerla.
28	1	¿Pero no sería precisamente el acto reflexivo que haría nacer al Yo (Moi) en la conciencia reflexionada? Se explicaría así que todo pensamiento aprehendido en la intuición posee un Yo, sin caer en las dificultades señaladas en el capítulo precedente.
29	2	conciencia: 1°) un primer grado al nivel de la conciencia Irreflexiva, no posicional de sí, porque es conciencia de sí en tanto que conciencia de un objeto trascendente. Con el cogito: 2°) un segundo grado: la conciencia reflexionante es no-posicional de sí misma, pero posicional de la conciencia reflexiva. 3°) un tercer grado, que es un acto tético en un segundo grado, por el cual la conciencia reflexionante deviene posicional de sí. Dicho de otra manera, al nivel del segundo grado hay actos Irreflexivos de reflexión.
31	1	El resultado no es dudoso: mientras leía tenía conciencia del libro, de los héroes de la novela, pero el Yo no habitaba esa conciencia, ella era solamente con ciencia del objeto y conciencia no-posicional de sí misma.
32	1	Nos encontraremos entonces en presencia: por una parte, de un acto cierto que me permite afirmar la presencia del Yo en la conciencia reflexionada; y por otra parte de un recuerdo dudoso que tendería a hacer creer que el Yo está ausente de la conciencia irreflexiva.
33	1	Puesto que todos los recuerdos no-reflexivos de conciencia irreflexiva me muestran una conciencia sin Yo, puesto que por otra parte las consideraciones teóricas basadas en la intuición de esencia de la

		<p>conciencia nos han obligado a reconocer que el Yo no podía formar parte de la estructura interna de las "Erlebnisse", debemos concluir: no hay Yo sobre el plano irreflexivo. Cuando corro para tomar un tranvía, cuando miro la hora, cuando me absorbo en la contemplación de un retrato, no hay Yo. Hay conciencia de tranvía-debiendo-ser-alcanzado, etc., y conciencia no-posicional de la conciencia. En efecto, entonces yo estoy sumergido en el mundo de los objetos, son ellos que constituyen la unidad de mis conciencias, que se presentan provistos de valores, de cualidades atractivas y repulsivas, pero yo (moi) he desaparecido, me he anihilado (anéanti). No hay lugar para mí a este nivel, y esto no proviene del azar, de una falta de atención momentánea, sino de la estructura misma de la conciencia.</p>
37	1	<p>Por otro lado, si el Yo pertenece a la conciencia, habría entonces dos Yo: el Yo de la conciencia reflexiva y el Yo de la conciencia reflexionada. Fink, el discípulo de Husserl, conoce inclusive hasta un tercero, el Yo de la conciencia trascendental, liberado por la epojé. De ahí el problema de los tres Yo, cuyas dificultades menciona no sin alguna complacencia. Para nosotros ese problema es simplemente insoluble, puesto que no es admisible que una comunicación se establezca entre el Yo reflexivo y el Yo reflejo, si son elementos reales de la conciencia, ni sobre todo que se identifiquen finalmente en un Yo único.</p>
43	1	<p>Para Kant y para Husserl el Yo es una estructura formal de la conciencia. Hemos tratado de mostrar que un Yo no es nunca puramente formal, que es siempre, aun abstractamente concebido, una contracción infinita del Yo (Moi) material. Pero es imprescindible, antes de seguir adelante, que nos desembaracemos de una teoría puramente psicológica en todas nuestras conciencias.</p>
45	1	<p>Es necesario despistarlo antes de apresarlo. De una manera general se ha admitido que el Yo (Moi), si no está presente a la conciencia, está escondido detrás de ella y que es el polo de atracción de todas nuestras representaciones y de todos nuestros deseos. El Yo (Moi) busca procurarse entonces el objeto para satisfacer su deseo. Dicho de otro</p>

		modo: es el deseo (o si se lo prefiere el Yo [Moi], deseante) el que se da como fin, y el objeto deseado como medio.
46	1	Esta tesis interesa en la medida que pone de relieve un error muy frecuente en los psicólogos : la confusión de la estructura esencial de los actos reflexivos con la de los actos irreflexivos. ⁴² Se ignora que hay siempre dos formas posibles de existencia para una conciencia; y cada vez que las conciencias observadas se dan como irreflexivas se les superpone una estructura reflexiva, la que se pretende, aturdidamente, que permanece inconsciente.
51	1	Llegamos entonces a la siguiente conclusión: la conciencia irreflexiva debe ser considerada como autónoma. Es una totalidad que no tiene necesidad de ser completada, y debemos reconocer sin temor que la cualidad del deseo irreflexivo es la de trascenderse, apresando sobre el objeto, la cualidad de deseable.
53	2	El Yo (Moi) no aparece más que con el acto reflexivo y como correlato noemático ⁴⁸ de una intención reflexiva. Comenzamos a entrever que el Yo y el Yo (Moi) no hacen más que uno. Intentaremos mostrar que ese Ego, del cual el Yo y el Yo (Moi) no son más que dos fases, constituye la unidad ideal (noemática) e indirecta de la serie infinita de nuestras conciencias reflexivas. El Yo es el Ego como unidad de las acciones. El Yo (Moi) es el Ego como unidad de los Estados y de las cualidades. La distinción que se establece entre esos dos aspectos de una misma realidad nos parece simplemente funcional, por no decir gramática

Categorías analíticas

Tabla 6 Categorías analíticas

Categoría Analítica	Definición Conceptual	Indicadores
Emoción	Podemos concebir ahora en qué consiste una emoción. Es	- La emoción se debe sumar desde afuera,

	<p>una transformación del mundo. Cuando los caminos trazados se hacen demasiado difíciles o cuando no vislumbramos caminos, ya no podemos permanecer en un mundo tan urgente y difícil. Todas las vías están cortadas y, sin embargo, hay que actuar. Tratamos entonces de cambiar el mundo, o sea, de vivirlo como si la relación entre las cosas y sus potencialidades no estuvieran regidas por unos procesos deterministas sino mágicamente. (Sartre, 1939)</p>	<p>como los demás objetos del mundo.</p> <ul style="list-style-type: none"> - La emoción es la realidad humana que se asume así misma. - Toda emoción es un fenómeno de significado. - El hombre es brujo para el hombre.
Conciencia	<p>La conciencia no es ni vacua ni plena; ella no tiene ni que ser llenada, ni que ser vaciada; es pura y simplemente conciencia de objeto. (Sartre, 1947)</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Cogito ergo sum - El ser de la conciencia es pasividad - El ser del conocimiento es distinto del conocimiento - Toda conciencia es conciencia de algo.

Análisis de la información

El análisis e interpretación de la información es basado en la teorización de los libros, bosquejo de una teoría de las emociones (Sartre, 1939) y Conciencia de sí y conocimiento de sí

(1947), El ser y La nada (1943) con relación a fuentes de segunda categoría como artículos de revistas indexadas.

Tipología de los datos

Se tuvieron en cuenta datos informativos de textos bibliográficos como fuentes de consulta y referencia. Las fuentes corresponden al campo teórico de la filosofía fenomenológica, filosofía existencial, existencial, así como de la psicología humanista. Especificadas en párrafos.

Barrido de la información

Se llevo a cabo la consulta de datos informativos para su relación conceptual y analítica.

Codificación abierta

Se estableció la organización informativa con base en el análisis de conceptos que funcionaron como categorías analíticas, los conceptos son “Emociones” y “Conciencia”.

Codificación selectiva

Los conceptos que permitieron el análisis de contenido son los siguientes:

Emoción: (Sartre; J-P, 1939) Podemos concebir ahora en qué consiste una emoción. Es una transformación del mundo. Cuando los caminos trazados se hacen demasiado difíciles o cuando no vislumbramos caminos, ya no podemos permanecer en un mundo tan urgente y difícil. Todas las vías están cortadas y, sin embargo, hay que actuar. Tratamos entonces de cambiar el mundo, o sea, de vivirlo como si la relación entre las cosas y sus potencialidades no estuvieran regidas por unos procesos deterministas sino mágicamente. (p.21)

por lo cual se sustenta en el enfoque fenomenológico, a modo de resumen

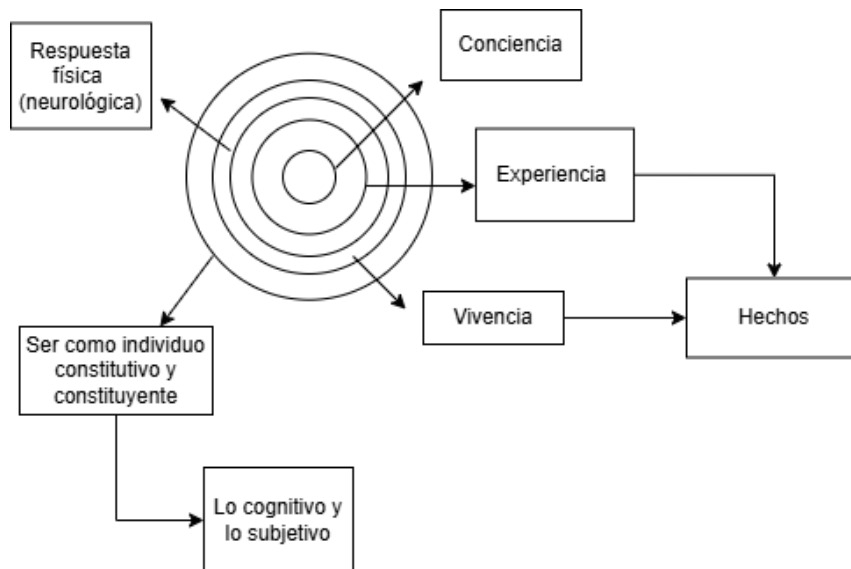


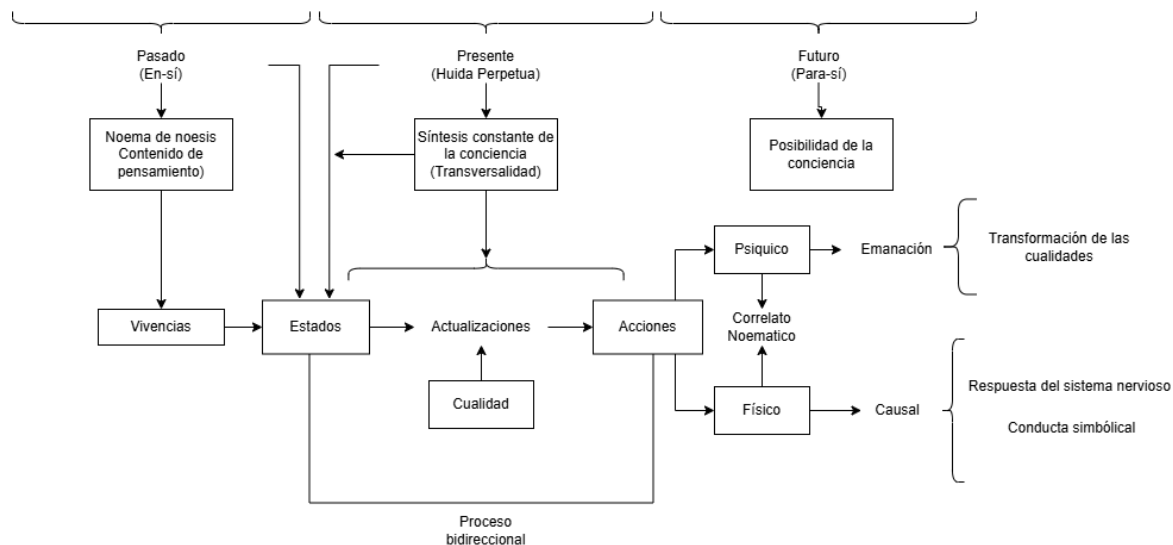
Tabla 7, Cueto, J. 2025, estructura de hechos en J-P Sartre

Se implementa en el texto con relación a la aproximación conceptual que brinda Sartre, para identificar cuál es el camino correcto para definir una ontología de las emociones, que permitiera respetar los elementos de la conciencia fenomenológica, y que a su vez subsanara las definiciones de las emociones de su momento, lo que serían las teorías clásicas, e implementar, desde una crítica antropológica la importancia de no sustentar teorías que intenten dar explicación al hombre desde categorías deterministas.

Conciencia: (Sartre., J-P, 1947) La conciencia no es ni vacua ni plena; ella no tiene ni que ser llenada, ni que ser vaciada; es pura y simplemente conciencia de objeto. Esto es lo suficientemente conocido para que vuelva sobre ello. (p.16)

a modo de ejemplo de la conciencia emocionada, encontramos que:

Tabla 8 Cueto, J. 2025, estructura de la conciencia emocionada en J-P Sartre



Se implementa para justificar la propuesta de una teoría dinámica de la conciencia, una propuesta desde la fenomenología, que busca ser un argumento de fuerza para la psicología clásica, desde una perspectiva humanista existencial, otorgando así, desde una propuesta antropológica y desde el mundo, una nueva perspectiva del yo y el ego como constitutivos de la conciencia.

Discusión

La teoría de las emociones de Jean-Paul Sartre plantea una comprensión distinta sobre la naturaleza y función de las emociones en la existencia humana. Desde una perspectiva psycho-ontofenomenológica, Sartre conceptualiza la emoción como un acto consciente y deliberado del sujeto, que responde activamente a situaciones de conflicto o limitación en su libertad. Esta visión desafía las concepciones psicodinámicas y humanistas tradicionales, las cuales tienden a ver las emociones como expresiones de procesos inconscientes o como indicadores de crecimiento personal y autoconocimiento. Al contrastar estas perspectivas, el presente estudio propone un análisis crítico de cómo la emoción puede entenderse tanto como una elección ontológica y existencial, en el sentido sartreano, como un fenómeno influido por la estructura psíquica y la búsqueda de sentido, tal como proponen Freud, Rogers y Damasio. Este abordaje busca dilucidar las contribuciones de Sartre a la psicología contemporánea y ofrecer una nueva lectura sobre el papel de la emoción en la experiencia subjetiva.

Tal como se expone en su escrito “Esbozo de una teoría de las emociones” Sartre 1939 manifestará la imposibilidad de comprender la emoción desde la exterioridad, ya que la vía de acceso para el ser psíquico no es desde lo objetivo y lo totalizante sino desde un punto contrario, la individualidad, ya que el conocimiento que se tiene de la emoción no surge de manera espontánea o de forma integrada al conocimiento que se tienen de otros procesos psicológicos, como la atención, la memoria o la percepción, si no que proviene de la exterioridad y el significado que se construye desde la individualidad, como si fuera algo añadido, y a su vez, no se podría ni reducir a los otros fenómenos psicológicos, ya que en ellos no se podrá encontrar algo que contenga la esencia de la emoción, es decir no importa cuánto analicemos la atención, la memoria o la percepción, o cómo los definan los psicólogos, nunca encontraremos en ellos algo que nos explique o contenga la emoción de manera esencial. (Sartre, 1939)

En relación con lo anterior, se toma como una dificultad propia del proceso de recordar, pero, no la emoción en sí misma, ésta será una característica de la consciencia, ya que, los contenidos de la mente, tales como representaciones de ideas o imágenes, no permanecen conscientes por mucho tiempo, ya que la conciencia cambia rápidamente, por lo que se piensa o se siente en un momento, tiene la facultad de ser reemplazado rápidamente por otra cosa (Freud, 1923).

Por lo tanto, la vía de acceso a la emoción no será ni desde la reflexión o desde el aparato cognitivo, ya que no sería fiable, pero esto sólo lleva a suponer que cuando se definen emociones como los simples “sentir” de cambios en el cuerpo (como cambio en el ritmo cardíaco, sudoración, tensión muscular etc.), esas respuestas no dependen necesariamente de un proceso mental o cognitivo previo como (pensar, interpretar, o evaluar algo), en otras palabras, el cuerpo puede reaccionar emocionalmente de manera directa sin que haya un pensamiento consiente que dispare esa reacción (Melamed, 2016), lo que resume la forma de cómo verán los psicólogos la emoción, en principio sería por la reflexión que le permite hacer la experiencia, por los cambios neurofisiológicos, y la siguiente sería el estudio de ésta misma como hecho, y el carácter de accidentalidad que conlleva. En otras palabras, porque han estado bajo el estado emocional, y porque han realizado aproximaciones a la misma, ya que,

de acuerdo con los modelos contemporáneos de la emoción si se sigue la teoría intelectualista podría considerarse que se daría preponderancia al estado interno como un pensamiento o un sentimiento, y de manera determinante ocurrirían los cambios físicos como llorar, temblar, sudar. Por otro lado, si se sigue la teoría periférica, se da preponderancia al cambio físico (llorar) y luego ocurrirá el sentimiento (tristeza), pero en el fondo ambas consideran algo fijo y determinante, solo se cambia el origen (Sartre, 1939).

Se tendría entonces una emoción con estructura de “estímulo (Incendio), percepción (Peligro), (Activación del Sistema Nervioso Autónomo), (Emoción concreta). Tomando como eje principal la activación del sistema nervioso autónomo, podría considerarse, de acuerdo con lo anterior, que la percepciones auditivas y las visuales son sensaciones corporales o imágenes de sensaciones corporales y la interpretación de estos dependerá de “Los centros de ideas del cerebro”, no tanto del cuerpo, pero estas pueden producir placer o displacer en el cuerpo, ya sea que surjan de manera física o en su defecto de manera “Mental” (James, 1884)

Al respecto (Sartre, 1939) dirá que W. James distingue en la emoción dos grupos de fenómenos: un grupo de fenómenos fisiológicos y otro de fenómenos psicológicos, al que, como él, llamaremos estado de conciencia; lo esencial de la tesis de W. James es que el estado de conciencia llamado «alegría, ira, etc.», no es más que la conciencia de las manifestaciones fisiológicas, su proyección en la conciencia, por así decirlo, normalmente se piensa que primero se recibe un hecho por ejemplo (Ver algo triste) y de manera concadenada se despierta una emoción en la mente (se siente trsiteza), acto seguido se expresa en el cuerpo (llorar) (W. James 1884), Ahora bien, los críticos de esta corriente, señalan que no reconocen que la emoción sea una expresión de los movimientos corporales o una transformación en sí misma, ya que no podría verse como “sentir el cuerpo actuando” (Sartre, 1939).

Sin embargo, es evidente que la relación que se busca es de un orden mecanicista, y en un intento bastante superficial de explicar la emoción, primero se percibe: ver algo peligroso, luego: el corazón se acelera, los musculos se tensan, y lo que se siente como

emoción sería la percepción de esos cambios corporales (James, 1884). Cómo se ve, incurre en el error de la preponderancia frente a la activación de lo neurológico, por encima de lo psíquico, tomando como garante las características observables que rompe con la individualidad, y a su vez, esto sólo desembocaría en un estado de la emoción que se origina desde la reflexión, es decir, en respuesta a mis emociones corporales produzco un estado emocional.

Ahora bien, no se busca desvirtuar la experiencia en respuesta a lo neurológico, ya que, Sartre al recurrir a la máxima de la conciencia fenomenológica que siempre está ocupada en algo, nunca es pura sin referencia a un objeto. Se afirma también que todo lo que se podría saber, pasa por la conciencia, incluso aquello que no está en la conciencia de manera directa, sólo se podría llegar a conocer si primero se dirige a ella, o ella se dirige al objeto, son conciencia todas las expresiones que se reciben del exterior como lo que se ve, se oye o se toca, y también aquellas que tienen un origen interno (Freud, 1923) y esto reafirma la importancia del sujeto en el mundo, ya que no se puede tener emoción sin experiencia.

De igual forma, se comprende qué, en relación con lo expuesto por autores contemporáneos las emociones podrían activarse fácilmente, por algo que ocurre en el presente, o en su defecto por algo que ocurre en el pasado y que se recuerda (Damasio, 2010). Por lo tanto lo que se desvirtúa, no es la experiencia de la emoción, es la totalización y el proceso mecánico que da origen a la emoción desde un proceso de reflexión.

Por otro lado, y en respuesta a la necesidad de explicación de la psicología clásica, se puede encontrar teorías como la de Canon-P Bard que sería la catalogada por Sartre como “Periférica”, centrándose en las estructuras subcorticales (Sistema límbico) como importantes en la experiencia emocional, porque las emociones consisten en una activación fisiológica que prepara al organismo para la acción y cuyos mecanismos son exclusivamente fisiológicos (García, 2012). En el origen la emoción estaría en la estimulación del sistema vasomotor, el mismo sistema que regula la estimulación sanguínea, la presión arterial, el ritmo cardíaco etc, lo que manifestaría que, cuando

percibimos una emoción es porque el cuerpo a través del sistema vasomotor reacciona físicamente a lo que percibe, si los estímulos externos no activaran ese sistema, sólo se percibiría información pero no se sentirían emociones (B. Cannon, 1987).

Lo que daría como resultado, una estructura de forma: “Estímulo (Incendio), Percepción (Peligro), Emoción concreta (Miedo) al mismo tiempo que (Activación del SNA), dando como resultado respuesta corporal y experiencia emocional al tiempo. Sin embargo, se observa que la activación de la emoción, desde lo fisiológico, y lo psicológico sigue siendo de orden cognitivo, la emoción solo sería una percepción (B. Cannon, 1987).

Ahora bien, se hace énfasis en lo importante del orden cognitivo como activador de la emoción, porque aún en ese momento Sartre, argumentaba que las características de la emoción conllevan a un componente que no responde a un orden superior, lo que se considera es congruente en la contemporaneidad. Se encuentra esta aseveración como una afirmación válida ya que, aunque a veces pueda parecer que la emoción surge de manera directa de lo que se percibe, lo real es que antes que se dispare esa emoción, se realiza un proceso de evaluación, basando en el uso de los procesos psicológicos, un filtro o evaluación y podría decirse que al final estaría la emoción y todo este proceso se puede dar de manera rápida sin que sea percibido (Damasio, 2010).

El problema hasta éste punto, es que, no se puede dar preponderancia a la activación del estado fisiológico desde lo cognitivo, ni a la emoción desde la reflexión, porque no permite acceder a ella, ninguna es viable para analizarse como preponderante frente a la otra.

Por otro lado, la relación que Sartre hará, de la emoción con la psique, para así apuntar a la emoción como una conducta, será desde la obra de Pierre Jannet. Para (Sartre, 1939), la teoría de Jannet, conocida como teoría psicológica energética, explica que cuando una persona se enfrenta a una situación demasiado difícil, y no puede mantener su comportamiento ideal o proporcional a la situación, por ejemplo, cuidar de alguien, manetenerse fuerte, la energía psíquica se “escapa” buscando otra salida más fácil, a modo de ejemplo, una mujer que debe cuidar a un enfermo y le resulta demasiado pesado

emocionalmente en vez de mantener esa conducta su cuerpo y mente actúan de una manera demasiado violenta o desproporcional buscando un escape de la energía psíquica (Sartre, 1939)

Sin embargo, si se observa de esta forma, la teoría sería casi ideal, empero, utilizando el ejemplo que el mismo Sartre realiza queda en evidencia lo que más tarde será expresado por él, una persona con gran inseguridad, ansiedad, dificultad para actuar, podría sentirse atrapada en el mundo, al exigirle que hable, le da miedo hacerlo, al estar la presencia de Janet le produce una intimidación por su renombre, y es lo que generaría una tensión interna muy grande, lo que busca exagerar su debilidad para escaparse de la tensión, buscando desviar la atención y focalizándose en su estado emocional, lo que permite cambiar la percepción de la paciente hacia Janet, convirtiéndolo en un consolador y no en un juez para ella, la paciente, para escapar del miedo de confesar algo difícil, se refugia en mostrarse débil y confundida, cambiando la situación para que no se le exija tanto (Sartre, 1939)

Dado el ejemplo de Jannet, se muestra otra forma en cómo podemos catalogar la tristeza, sin embargo, de acuerdo con los resultados de sus investigaciones, Jannet estaba centrado en los procesos mentales que transforman las experiencias traumáticas en psicopatológicas (V. Hart, 1989), siendo eso, como se observa el acercamiento que se da a su teoría, lo que da como resultado la poca profundidad en las emociones. Además, durante su momento, los avances científicos apuntaban a centrar la atención en los estudios del cuerpo, y por ende lo concerniente con los fenómenos de estudios subjetivos quedaron relegados (V. Hart, 1989) lo que dificulta ir más allá de lo expresado por Sartre frente al funcionamiento de su teoría en el campo de las emociones.

Ahora, cabe destacar que estas teorías tienen de fondo algo en común y es que ambas buscan, lo que Sartre denomina como, debilitar, las barreras entre lo real y lo irreal, con intención de, destruir la estructura diferenciada impuesta al campo por el problema. En consecuencia, cuando se trata de una relación entre el yo y el mundo, no podría dar total

satisfacción una psicología de la gestalt, ya que, es casi verosímil y necesario acudir a la Conciencia.

Para Sartre, como se mencionó anteriormente, se toma la máxima de la conciencia desde lo fenomenológico, manifestando aquí que la conciencia apunta siempre a algo que no es ella misma, pero no es tan simple como decir que cuando percibo algo interno también estoy percibiendo cosas externas, si no que, de manera radical, el ser mismo de la conciencia implica algo que no sea conciencia, es decir algo que sea diferente a ella, un ser no conciente y más allá de los fenómenos, en otras palabras, las cosas mismas, el mundo, existen independientemente de mi conciencia y la conciencia existe como conciencia de esas cosas. No puede existir sola, siempre está "lanzada" hacia algo (Sartre, 1947).

Sartre, buscaba comprobar que la conciencia no puede tener nada dentro de sí, a diferencia de autores desde el psicoanálisis de su momento como Freud que plantea que la conciencia es en gran medida una función del (Je) Yo, que se forma en el proceso de mediación entre el Ello (instintos inconscientes) y el mundo exterior. Sugiere que la conciencia no es una entidad separada, sino un proceso que surge a medida que el Yo (Moi) intenta equilibrar los deseos inconscientes y las demandas de la realidad externa (Freud, 1923). Y este Yo será definido como el individuo que es en el fondo un Ello, un inconsciente, siendo la parte más primaria desconocida e instintiva de nosotros, sobre ese Ello, se simenta el yo, como una superficie, ejemplificando así una parte conciente y racional que intenta adaptarse a la realidad y ese yo, a través de su sistema perceptivo se desarrollará, desencadenando así un yo que nace a partir de las necesidades del mundo y a partir de las necesidades que lo rodean (Freud, 1923) y esto, sólo daría un objeto dentro de la conciencia, lo que implicaría que sería incongruente dentro del planteamiento de la conciencia fenomenológica en Sartre.

Y aquí se llega a un punto importante, Sartre para realizar una distinción de los momentos, que será solamente condición de posibilidad, y solo gramaticalmente, utiliza "Yo" activo. Es decir, el Yo como sujeto que actúa, piensa, se mueve, decide, es el "Yo" que hace las cosas, que está involucrado en las acciones. Yo" (Moi): En este caso, el "Yo"

(Moi) hace referencia a la totalidad de la personalidad, la totalidad psico-física. Esto implica tanto la dimensión psíquica (pensamientos, emociones, decisiones) como la dimensión física (el cuerpo). Es un concepto más completo y estático del "Yo", es lo que somos en su totalidad, no solo la parte que actúa o piensa, estas dos entidades no están separadas, sino que serán aspectos de lo mismo el "Ego" (Sartre, 1934).

Pero, todo lo anterior tiene cabida porque para Sartre, en la forma en que posiblemente el yo pienso, no sea un yo actúo si se plantea la cuestión en los términos de un yo constitutivo y un yo que acompaña los hechos, se está naturalmente obligado a concebir esta conciencia que constituye y nuestra conciencia empírica, como un inconsciente (Sartre, 1934). Sin embargo, analizando lo concerniente con el inconsciente encontramos a lo que Sartre hace referencia como inconsciente, presenta una inexactitud, ya que en palabras de Freud, podemos encontrar que con relación a sus tópicos y en efecto al concepto inconsciente hay dos denotaciones, una que apunta a "a quello que está de manera latente en la conciencia o de lo que aún no soy conciente pero que es susceptible de conciencia" (Freud, 1923), y es semejante a lo que utiliza Sartre para manifestar lo que el denomina un momento del ego, y estaría en contra de lo que Freud denomina "Lo reprimido", que sería aquello insusceptible de conciencia Freud (1923) para hacer más clara la similitud, en Sartre se encuentra que:

1°) un primer grado al nivel de la conciencia Irreflexiva, no posicional de sí, porque es conciencia de sí en tanto que conciencia de un objeto trascendente.

2°) un segundo grado: la conciencia reflexionante es no-posicional de sí misma, pero posicional de la conciencia reflexiva.

3°) un tercer grado, que es un acto tético en un segundo grado, por el cual la conciencia reflexionante deviene posicional de sí (Beltran, 2017).

Así mismo, en relación con lo expresado con el pre-cociente de Freud encontramos que expone pruebas que argumentan que incluso trabajos mentales de orden superior como un trabajo intelectual, que requiere generalmente de concentración y reflexión podría realizarse sin estar consciente de ello, estos casos que son indubitables, se producen por ejemplo al momento de dormir, durante el sueño, aunque no estemos consciente de nuestros

pensamientos, el cerebro sigue procesando información, y podemos llegar a soluciones y reflexiones sin que lo percibamos en el momento, despertando así incluso con la solución a un problema que antes parecía irresoluble (Freud, 1923).

Lo que nos acerca más a una teoría dinámica de las emociones. Cabe aclarar que, no se pretende en este punto, atribuir certeza a la aproximación de conciencia de Freud, sino, mostrar que Sartre desde la fenomenología tiene una congruencia frente a un momento de la conciencia en Freud.

Ahora bien, la conciencia no puede ser explicada por un único factor o mecanismo, que esté dentro del cerebro argumentando así que tampoco se podría encontrar en un solo lugar en el cerebro, a su vez no se podría decir que la conciencia es la combinación de muchas capacidades y características, siendo entonces el resultado de la colaboración de múltiples elementos (Damasio, 2010). Sin embargo, se analiza cómo Sartre, desde su concepción de la conciencia realiza una propuesta, sin utilizar el concepto “inconciente” mostrando desde una arista diferente la posibilidad de la explicación del fenómeno de la emoción.

Es muy parecido a lo expresado por Sartre cuando manifiesta que, no es posible que haya un yo como sujeto fijo, y que esté siempre observando y actuando. Sin embargo la conciencia nunca está separada del mundo, la conciencia está sumergida en los objetos del mundo, siempre dirigida hacia algo que no es ella, por lo tanto la conciencia siempre va a depender de su relación con el mundo, por ende no hay espacio para un yo fijo, presente en todo momento, la conciencia es más fluida y abierta siendo resultado de la conciencia irrefleja (Cardozo, 2017)

Conforme a la línea de exposición, podría decirse que, sobre la discusión, lo relevante es lo que se da dentro de lo constitutivo de la conciencia, que se encuentra en los aportes de Sartre con su denominación del *mi mismo*, los estados y las cualidades, que serán las herramientas con lo que abre aquí una propuesta crítica y analítica de las emociones.

Conclusiones

Cómo se observó, el estudio de la emoción, en J-P Sartre, parte de una crítica direccionada a la reducción de los procesos fisiológicos y mecanicistas, así como metodológicos y antropológicos que aíslan la emoción, sin embargo, se debe recordar que analizando la epistemología del autor francés y lo expresando en su escrito Esbozo de una teoría de las emociones (1937) se busca reconocer que cada individuo experimenta una emoción de forma particular, dependiendo de sus experiencias, aprendizaje, carácter y de la situación concreta, por lo tanto, no se puede analizar las emociones sin mínimamente tener en cuenta sus dimensiones.

Lo pertinente hasta este punto, es que, no se puede dar preponderancia a la activación del estado fisiológico desde lo cognitivo, ni a la emoción desde la reflexión, porque no permite acceder a ella, ninguna es viable para analizarse como preponderante frente a la otra, a modo de respuesta se utiliza el esquema holístico para no aislar los procesos o darle preponderancia a ninguno, solo a modo de distinción para su comprensión, pero, todas están ocurriendo al mismo tiempo, sin embargo, el ejercicio de la intencionalidad de la conciencia es lo que permite el direccionamiento de la atención.

Hay que mencionar además, lo que ocurre en este caso, es que, de la forma en la que se tome la emoción, intentando buscar unas leyes o explicación, en los procesos de la misma emoción, y no refiriéndose a estructuras y esencias de la realidad humana, la psicología siempre la verá como un hecho entre los demás hechos, y en particular, una concepción de la realidad que es autónoma y autosuficiente, aislado de lo que lo rodea, que no va a permitir apuntar a una realidad ni interna ni externa, por ende no podría comprender ni aprehender la realidad del hombre. Lo que concluye que hay que partir desde la comprensión y no desde la explicación de las emociones para lograr su correcta interpretación.

Así mismo, frente al proceso ontológico de la conciencia, se evidenció que es siempre para-sí porque nunca es un objeto que se mantiene inmutable en el tiempo, no se puede considerar como un en-sí (Objeto que ya está constituido) porque se niega su ser, que es estar siempre dirigido al mundo, dirigido a un fenómeno. Ahora bien, las emociones pueden ser catalogadas como la totalidad o la sumatoria de todas las conciencias que conforman el estado, que será la forma en la que se presenta en el tiempo y espacio un objeto, un hecho, una situación, etc. Además, la sumatoria de estas conciencias, como se evidenció, permite la conformación de los estados, esto es importante, porque da paso a observar el cuerpo en su doble función, se puede percibir y tratarlo como cualquier otro objeto que hace parte del mundo y por otro lado siendo el instrumento en el cual se puede vivir las emociones, percepciones y experiencias

Sin embargo, este proceso se evidencia a través de la conciencia con lo que se denomina la intencionalidad transversal, que es la que evoca todas las conciencias previas que se tienen frente al fenómeno que origina la emoción, convirtiéndose en el resultado tanto de las conciencias de experiencias pasadas como las conciencias en el presente que se unifican en una sola.

Concluyendo en lo que sería la emanación de la conciencia: toda acción es una relación de actualización, porque evidencia un resultado frente al estado o como se muestra en ese momento el fenómeno que origina la emoción. La cualidad se da como potencialidad, porque como una virtualidad que, sin influencia de otros factores, puede pasar a la actualidad, lo que culminaría con una cualidad nueva para el fenómeno. Cabe destacar que aquí aparece una categoría, llamada “El correlato noemático”, que consiste en el contenido de la conciencia frente a la conducta, sin embargo, es el resultado de lo que sería la relación del sujeto con el fenómeno que origina la emoción.

En consecuencia, comprender la emoción desde la perspectiva sartreana implica asumirla como un fenómeno profundamente enraizado en la estructura intencional de la conciencia, lejos de cualquier reducción fisiológica, mecanicista o esencialista. La emoción, en tanto expresión dinámica del para-sí, es inseparable del proyecto existencial del sujeto y

se manifiesta como una forma de aprehender y resignificar el mundo. Así, solo desde una perspectiva psycho-ontofenomenológica que reconozca la transversalidad de las conciencias pasadas y presentes como unidad operativa en el fenómeno emocional, es posible dar cuenta de su complejidad. Esta transversalidad no fragmenta, sino que integra el cuerpo vivido, el mundo, la situación y la historia del sujeto como un todo en acto. Por tanto, más que explicarlas desde leyes causales, las emociones exigen ser comprendidas en su aparición concreta, como expresiones contingentes de libertad y de sentido. Solo así la psicología, en diálogo con la fenomenología existencial, puede acercarse a la realidad humana sin traicionarla, reconociendo en cada emoción no un hecho más, sino un modo singular de ser-en-el-mundo.

Con base en lo anterior, el presente trabajo constituye una comprensión basada en el análisis de contenido de un cuerpo de referencia teórico. Se parte, por recomendación incentivada en trabajos de esta línea, afines con la aplicación comprensiva sobre textos y documentos de aportes de autores o pensadores relevantes en el área psicológica e interdisciplinaria.

Referencias

- Abela, A. (s.f.). Las técnicas de análisis de contenido, una revisión actualizada. Centro de Estudios Andaluces.
- Alberto de Castro, E.-A. (2017). Psicología clínica: fundamentos existenciales. Universidad del Norte.
- Barnes, H. (2014). Sartre on the emotions. Routledge Taylor & Francis Group.
- Beauvoir, S. de. (2009). El existencialismo y la sabiduría de los pueblos. Edhasa.
- Beck, A. T. (1977). Terapia cognitiva y los desórdenes emocionales. International Universities Press.
- Bello, E. (s.f.). La idea de intencionalidad en Sartre y Husserl.
<https://digitum.um.es/digitum/bitstream/10201/23660/1/N%c2%ba%201%20La%20idea%20de%20intencionalidad%20en%20Husserl%20y%20Sartre.pdf>
- Beltrán, A. A. (2017). Sartre y los caminos de la conciencia. Universidad del Norte.
- Cannon, W. B. (1987). The James–Lange theory of emotion: A critical examination and an alternative theory. *The American Journal of Psychology*, 100(4), 567–586.
- Cardozo, A. (2019). Apuntes fenomenológicos sobre el problema del yo y la conciencia en la filosofía de Sartre. *Revista de Filosofía Universidad del Atlántico*, (52), 111–131.
- Cardozo, A. (2021). Apuntes fenomenológicos sobre el ser (el ser-en-sí, el ser-para-sí) y su relación con la conciencia en la filosofía de Sartre. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*.
- Ciencia Latina Internacional. (2024). Neurociencia de las emociones: Revisión actualizada. *Ciencia Latina Internacional*, 8(1), 4527–4557.
- Damasio, A. (2010). Y el cerebro creó al hombre. Ediciones Destino.
- Descartes, R. (2010). Discurso del método. FGS.

- Díaz-Guevara, J. E. (2013). Emotion regulation and emotion coherence: Evidence for strategy-specific effects. *National Institute of Health*, 45(5), 832–842.
- Freud, S. (1923). *El ello y el yo*. Internationaler Psychoanalytische Verlag.
- Gallagher, S., & Zahavi, D. (2014). *La mente fenomenológica*. Alianza Editorial.
- Gongote, G. (2020). La psicología fenomenológica en Colombia. *Eikasía*, (85), 51–72.
- Hernández, R., Fernández, C., & Baptista, P. (2014). *Metodología de la investigación* (6.^a ed.). McGraw-Hill.
- Herrera, C. D. (2017). Investigación cualitativa y análisis de contenido temático. *Universum. Ediciones Complutense*, 32(2), 119–142.
- Husserl, E. (2011). *La idea de la fenomenología*. Herder.
- James, W. (1884). What is an emotion? *Mind*, 9(34), 188–205.
- López, F. (2002). El análisis de contenido como método de investigación. *Revista de Educación*, (328), 167–179.
- Melamend, A. (2016). Las teorías de las emociones y su relación con la cognición: Un análisis desde la filosofía de la mente. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales - Universidad Nacional de Jujuy*, (49), 13–38.
- Montes, G. (2012). *Estrategias de investigación social cualitativa. El giro en la mirada*. La Carreta Editores.
- Moreno, P. (2013). *Ciencia de la investigación cualitativa*. Ediciones Uniandes.
- Parra, P. (2011). *La investigación en ciencias sociales: Estrategias de investigación*. Universidad Piloto de Colombia.
- Rakos, R. F. (2013). John B. Watson's 1913 "Behaviorist Manifesto": Setting the stage for behaviorism's social action legacy. *Revista Mexicana de Análisis de la Conducta*, 39(2), 99–118.

- Rocca, A. V. (2019). Freud y Rorty: La redescipción de la idea. *Revista Internacional de Psicoanálisis*, 2, 1–14.
- Rodríguez, L., & Suárez, S. (2021). Fenomenología de las emociones. *Anuario Filosófico*, 54(1), 169–190.
- Roche, M. V., & Dutra, E. (2014). Dasein, o entendimiento de Heidegger sobre o modo de ser humano. *Universidade Federal do Rio Grande do Norte*, 105–115.
- Savignano, A. (2022). *El problema de los otros en Jean-Paul Sartre: Magia, conflicto y generosidad*. Sb Ediciones.
- Signorelli, S. (2015). Psicoterapia existencial latinoamericana en la actualidad. *Revista Latinoamericana de Psicología Existencial*, (10), 26–36.
- Sartre, J.-P. (1943). *El ser y la nada*. Altaya.
- Sartre, J.-P. (1945). El existencialismo es un humanismo. En *El existencialismo es un humanismo* (pp. 1–14). Facultad de Filosofía de San Dámaso.
- Sartre, J.-P. (1947). Conciencia de sí y conocimiento de sí. *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, 5.
- Sartre, J.-P. (1960). Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: La intencionalidad. En *El hombre y las cosas* (pp. 25–27). Losada.
- Sartre, J.-P. (2014). *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Weblioteca del Pensamiento.
- Sartre, J.-P. (2016). Conciencia de sí y conocimiento de sí. En *Conciencia de sí y conocimiento de sí* (pp. 343–371). Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Sartre, J.-P. (s.f.). *La trascendencia del ego*. CALDEN Libera de Libros.
- Sierra, C. A. (2020). *Voces existenciales en América Latina: Contribuciones a la psicología y a la terapia*. Universidad del Norte.
- Tome, D. S. (2020). *El método ontofenomenológico existencial del estudio de la subjetividad en J.-P. Sartre* [Tesis de maestría, Universidad de Buenos Aires].

Vélez, D. C. (2015). *Filosofía sin supuestos: De Husserl a Heidegger*. Universidad del Cauca.