El Ser y la nada
Jean Paul Sartre

Índice

Nota del traductor 4
Introducción. En busca del Ser 5
I. La idea de fenómeno 5
II. El fenómeno de ser y el ser del fenómeno 7
III. El cogito prerreflexivo y el ser del *percipero* 8
IV. El ser del *perápi* 11
V. La prueba ontológica 12
VI. EL Ser en sí 15

Primera Parte. El Problema de la Nada
Capítulo I. El Origen de la Negación 17
I. La interrogación 17
II. Las negaciones 18
III. La concepción dialéctica de la nada 22
IV. La concepción fenomenológica de la nada 25
V. El origen de la nada 28

Capítulo II. La Mala Fe
I. Mala Fe y Mentira 43
II. La Conducta y la Mala Fe 47
III. La «Fe» de la mala fe 55

Segunda Parte. El Ser-para-Sí
Capítulo I. Las estructuras inmediatas del para-sí 58
I. La presencia ante-sí 58
II. La facticidad del para-sí 61
III. El para-sí y el ser del valor 64
IV. El para-sí y el ser de los posibles 71
V. El yo y el circuito de la ipseidad 75

Capítulo II. La Temporalidad 77
I. Fenomenología de las tres dimensiones temporales 77
A) El Pasado 77
B) El Presente 85
C) El Futuro 87
II. Ontología de la Temporalidad 90
A) La Temporalidad estática 90
B) Dinámica de la Temporalidad. 98
III. Temporalidad original y temporalidad psíquica: La reflexión 102

Capítulo III. La Trascendencia 114
I. El conocimiento como tipo de relación entre el Para-sí y el En-sí 115
II. De la determinación de la negación 119
III.Cualidad y cantidad, potencialidad, utensilidad 123

IV. El Tiempo del Mundo 133
A) El Pasado 134
B): El Presente 136
C). El Futuro 139
V. El Conocimiento. 141

Tercera Parte. El Para-Otro
Capítulo I. La Existencia del Prójimo 143
I. El Problema 143
II. El Escollo del Solipsismo 144
III. Hüsserl, Hegel, Heidegger 150
IV.La Mirada 162

Capítulo II. El Cuerpo 191
I. El cuerpo como ser-para-sí; la facticidad 192
II. El cuerpo-para-otro 212
III.La La tercera dimensión ontológica del cuerpo 220

Capítulo III. Las relaciones concretas con el prójimo 225
I. La primera actitud hacia el prójimo: el amor, el lenguaje, el masoquismo 226
II. La segunda actitud hacia el prójimo: la indiferencia, el deseo, el odio, el sadismo 235
III. El «ser-con» *(Mitsein)* y el «nosotros» 255
A) El *«Nos»-objeto* 257
B) El nosotros-sujeto 261

Cuarta Parte: Tener, Hacer y Ser
Capitulo I. Ser y Hacer: La Libertad 267
I. La condición primera de la acción es la libertad 267
II. Libertad y facticidad: la situación. 296
A) Mi sitio. 301
B) Mi pasado 305
C) Mis entornos 310
D) Mi prójimo 313
E) Mi muerte 326
III. Libertad y responsabilidad 339

Capítulo II. Hacer y tener. 342
I. El psicoanálisis existencial 342
II. Hacer y tener: la posesión. 353
III. De la cualidad como reveladora del ser 368

Conclusión 377
Las perspectivas morales 382

NOTA DEL TRADUCTOR[1]

Del presente libro existe una primera versión española, con prólogo exegético y critico del traductor, profesor M. A. Vitasoro (J. P. Sartre, El ser y la nada, 3 vols., Iberoamericana, Buenos Aires, 19461, 2ª ed., 1954).

Como, aparte de que no puede haber traducción inmejorable, siempre hay diversos criterios con que hacerla, expondremos los que han guiado a la presente. Lo primero ha sido procurar un riguroso equivalente expresivo del original; este libro, al cual se ha calificado de «difícil y muy técnico», tiene un estilo abstruso y premioso a fuerza de precisión; no cabe esperar, pues, que la traducción le dé una elegancia y fluidez que no posee; en cambio, el traductor se ha esforzado por que el lector de habla española no tenga menos dificultades que el lector franco, pero tampoco más, y por ello se ha cuidado de evitar esa serie de pequeñas ambigüedades que la sintaxis del idioma a que se traduce introduce en un texto originariamente unívoco; es decir que, en la medida en que el traductor ha logrado su propósito, si una expresión es ambigua en la traducción lo es también en el original.

Para ello, y para guardar el rigor terminológico, se han usado ciertas libertades con el idioma (galicismos, por ejemplo), prefiriéndose la Precisión al purismo. En los casos en que no ha sido posible lograr un equivalente expresivo exacto, se indica al pie de página el matiz de la expresión francesa. Los términos técnicos han sido vertidos con el mayor rigor, calcándoselos en lo posible, inclusive formaciones lingüísticas aberrantes, como nígatité o áspate.

No tratándose de un libro escolar, se ha creído preferible dejar las citas bibliográficas del autor tal como las da en francés. Además se ha respetado el uso -a veces bastante singular- del original en cuanto a comillas, bastardillas y mayúsculas.

[1] En la revisión y reconstrucción del texto (dañado) tomado como base, se ha respetado en lo posible la edición original, sustituyendo omisiones con la traducción de algunos textos en el idioma original y agregando algunas notas complementarias, que obedecen a mi propia ignorancia y a la necesidad de una mayor precisión o claridad. (J. Lebasí)

Introducción
EN BUSCA DEL SER

I. La idea de fenómeno

El pensamiento moderno ha realizado un progreso considerable al reducir lo existente a la serie de las apariciones que lo manifiestan. Se apuntaba con ello a suprimir cierto número de dualismos que causaban embarazo a la filosofía, y a reemplazarlos por el monismo del fenómeno. ¿Se ha logrado hacerlo?

Cierto es que se ha eliminado en primer lugar ese dualismo que opone en lo existente lo interior a lo exterior. Ya no hay un exterior de lo existente, si se entiende por ello una piel superficial que disimularía a la mirada la verdadera naturaleza del objeto. Y esta verdadera naturaleza, a su vez, si ha de ser la realidad secreta de la cosa, que puede ser presentida o supuesta pero jamás alcanzada porque es «interior» al objeto considerado, tampoco existe. Las apariciones que manifiestan lo existente no son ni interiores ni exteriores: son equivalentes entre sí, y remiten todas a otras apariciones, sin que ninguna de ellas sea privilegiada. La fuerza, por ejemplo, no es un conato metafísico y de especie desconocida que se enmascararía tras sus efectos (aceleraciones, desviaciones, etc.); no es sino el conjunto de estos efectos. Análogamente la corriente eléctrica no tiene un reverso secreto: no es sino el conjunto de las acciones físico-químicas (eléctricas, incandescencia de un filamento de carbono, desplazamiento de la aguja del galvanómetro, etc.) que la manifiestan. Ninguna de estas acciones basta para revelarla. Pero tampoco apunta hacia algo que esté *demís de ella,* sino que apunta hacia sí misma y hacia la serie total. Se sigue de ello, evidentemente, que el dualismo del ser y el aparecer tampoco puede encontrar derecho de ciudadanía en el campo filosófico. La apariencia remite a la serie total de las apariencias y no a una realidad oculta que habría drenado para sí todo el *ser* de lo existente. Y la apariencia, por su parte, no es una manifestación inconsistente de ese ser. Mientras ha podido creerse en las realidades nouménicas, la apariencia se ha presentado como algo puramente negativo. Era «lo que no es el ser»; no tenía otro ser que el de la ilusión y el error. Pero este mismo ser era un ser prestado; consistía en una falsa apariencia, y la máxima dificultad que podía encontrarse era la de mantener con suficiente cohesión y existencia a la apariencia para que no se reabsorbiera por sí misma en el seno del ser no-fenoménico. Pero, si nos hemos desprendido de una vez de lo que Nietzsche llamaba «la ilusión de los trasmundos», y si ya no creemos en el ser-por-detrás-de-la-aparición ésta se torna, al contrario, plena positividad, y su esencia es un «parecer» que no se opone ya al ser, sino que, al contrario, es su medida. Pues el ser de un existente es, precisamente, lo que parece. Así llegamos a la idea de *fenómeno, tal* como puede encontrarse, por ejemplo, en la «fenomenología» de Husserl o de Heidegger: el fenómeno o lo relativo-absoluto. Relativo sigue siendo el fenómeno, pues el «aparecer» supone por esencia alguien a quien aparecer. Pero no tiene la doble relatividad de la *Erscheinung* kantiana. El fenómeno no indica, como apuntando por sobre su hombro, un ser verdadero que tendría, él sí, carácter de absoluto. Lo que el fenómeno es, lo es absolutamente, pues se devela como *es.* El fenómeno puede ser estudiado y descrito en tanto que tal pues es totalmente indicativo *de* sí mismo.

Al mismo tiempo cae la dualidad de la potencia y el acto. Todo está en acto. Tras el acto no hay ni potencia, ni «éxis», ni virtud. Nos negaremos, por ejemplo a entender por «genio» -en el sentido en que se dice de Proust que «tenía genio» o que «era» un genio- una potencia singular de producir ciertas obras, potencia que no se agotaría precisamente en la producción de las mismas. El genio de Proust no es ni la obra considerada aisladamente ni el poder subjetivo de producirla: es la obra considerada como el conjunto de las manifestaciones de la persona. Por eso, en fin, podemos rechazar igualmente el dualismo de la apariencia y la esencia. La apariencia no oculta la esencia, sino que la revela: es la esencia.

La esencia de un existente no es ya una virtud enraizada en la profundidad de ese existente: es la ley manifiesta que preside a la sucesión de sus apariciones, es la razón de la serie.

Al nominalismo de Poincairé, que definía una realidad física (la corriente eléctrica, por ejemplo) como la suma de sus diversas manifestaciones, Duhem[2] oponía con razón su propia teoría, según la cual el concepto es la *unidad sintética* de esas manifestaciones. Y, por cierto, la fenomenología nada es menos que un nominalismo. Pero, en definitiva, la esencia como razón de la serie no es sino el nexo de las apariciones, es decir, es ella misma una aparición. Esto explica qué pueda haber una intuición de las esencias (la *Wesenschau de* Husserl, Por ejemplo). Así, el ser fenoménico se manifiesta, manifiesta su esencia tanto como su existencia, y no es sino la serie bien conexa de sus manifestaciones.

¿Quiere ello decir que, al reducir lo existente a sus manifestaciones, hemos logrado suprimir *todos los* dualismos? Más bien, parece que los hayamos convertido todos en un dualismo nuevo: el de lo infinito y lo finito. En efecto, lo existente no puede reducirse a una serie finita de manifestaciones, puesto que cada una de ellas es una relación a un sujeto en perpetuo cambio. Aun si un *objeto se* revelara a través de una sola «abschattung», el solo hecho de ser *sujeto* implica la posibilidad de multiplicar los puntos de vista sobre esa «abschattung». Esto basta para multiplicar al infinito la «abschattung» considerada. Además, si la serie de apariciones fuese finita, ello significaría que las primeras que aparecieron no tienen posibilidad de reaparecer, lo que es absurdo, o bien que pueden darse todas a la vez, lo que es más absurdo todavía. En efecto, bien comprendemos que nuestra teoría del fenómeno ha reemplazado la realidad de la cosa por la *objetivi*dad del fenómeno, y que ha fundado esta objetividad sobre un recurso al infinito. La realidad de esta taza consiste en que está ahí y en que ella *no* es yo. Traduciremos esto diciendo que la serie de sus apariciones está vinculada por una *razón* que no depende de mi gusto y gana. Pero la aparición, reducida a sí misma y sin recurrir a la serie de que forma parte, no sería más que una plenitud intuitiva y subjetiva: la manera en que el sujeto es afectado. Si el fenómeno ha de revelarse *trascendente,* es necesario que el sujeto mismo trascienda la aparición hacia la serie total de la cual ella es un miembro. Es necesario que capte *el* rojo a través de su impresión de rojo. El rojo, es decir, la razón de la serie; la corriente eléctrica a través de la electrólisis, etc. Pero, si la trascendencia del objeto se funda sobre la necesidad que tiene la aparición de hacerse trascender siempre, resulta que un objeto pone, por principio, como infinita la serie de sus apariciones.

Así, la aparición que es *finita,* se indica a si misma en su finitud, pero exige a la vez, para ser captada como aparición-de-lo-que-aparece, ser trascendencia hacia el infinito. Esta oposición nueva, la de «lo infinito y lo finito», o, mejor, de «lo infinito en lo finito», reemplaza el dualismo del ser y el aparecer: lo que aparece, en efecto, es sólo un *aspecto* del objeto, y el objeto está íntegramente *en* ese aspecto e íntegramente fuera de él. Íntegramente *dentro* en cuanto se manifiesta *en* ese aspecto: se indica a si mismo como la estructura de la aparición, que es a la vez la razón de la serie. Íntegramente fuera, pues la serie misma no aparecerá jamás ni puede aparecer. Así, el «afuera» se opone nuevamente al «adentro», y el ser -que-no-aparece, a la aparición. Análogamente, una cierta «potencia» torna a habitar el fenómeno y le confiere su trascendencia misma: la potencia de ser desarrollado en una serie de apariciones reales o posibles. El genio de Proust, aun reducido a las obras producidas, no por eso deja de equivaler a la infinitud de los puntos de vista posibles que pudieran adoptarse sobre esa obra, y esto se llamará la «inagotabilidad» de la obra proustiana. Pero tal inagotabilidad, que implica una trascendencia y un recurso al infinito, ¿no es acaso una «éxis», en el momento mismo en que la capta en el objeto? Por último, la esencia está totalmente escindida del aspecto individual que la manifiesta, pues, por principio la esencia es lo que debe poder ser manifestado en una serie de manifestaciones individuales.

Al reemplazar así una diversidad de oposiciones por un dualismo único que las fundamenta, ¿hemos ganado o perdido? Pronto lo veremos. De momento, la primera consecuencia de la «teoría del fenómeno» es que la aparición no remite al ser como el fenómeno kantiano al noúmeno. Puesto que ella no tiene nada detrás

[2] Pierre Maurice Marie Duhem (París, 10 de junio de 1861 - Cabrespine, Francia, 14 de septiembre de 1916) fue un físico y filósofo de la ciencia instrumentalista.

y no es indicativa sino de sí misma (y de la serie total de las apariciones), no puede estar *soportada* por otro ser que el suyo propio; no podría consistir en la tenue película de nada que separa al ser sujeto del ser-absoluto. Si la esencia de la aparición es un aparecer que no se opone a ningún *ser,* hay ahí un legítimo problema: *el del ser de ese aparecer.* Este problema nos ocupará aquí y será el punto de partida de nuestras investigaciones sobre el ser y la nada.

II. El fenómeno de ser y el ser del fenómeno

La aparición no está sostenida por ningún existente diferente de ella: tiene su *ser* propio. El ser primero que encontramos en nuestras investigaciones ontológicas es, pues, el ser de la aparición. ¿Es él mismo una aparición? De primer intento, así lo parece. El fenómeno es lo que se manifiesta y el ser se manifiesta a todos de alguna manera, puesto que podemos hablar de él y de él tenemos cierta comprensión. Así, debe haber un *fenómeno de ser,* una aparición de ser, descriptible como tal. El ser nos será develado por algunos medios de acceso inmediato: el hastío, la náusea, etc.; y la ontología será la descripción del fenómeno de ser tal como se manifiesta, es decir, sin intermediario. Empero, conviene plantear a toda ontología una cuestión previa: el fenómeno de ser, así alcanzado, ¿es idéntico al ser de los fenómenos? Es decir: el ser que se me devela y me *aparece,* ¿es de la misma naturaleza que el ser de los existentes que me aparecen? Parecería no haber dificultad: Husserl ha mostrado cómo siempre es posible una reducción eidética, es decir, cómo se puede siempre ir más allá del fenómeno concreto hacia su esencia; y para Heidegger la «realidad humana» es óntico-ontológica, es decir, puede siempre trascender el fenómeno hacia su ser. Pero el tránsito del objeto singular a la esencia es tránsito de lo homogéneo a lo homogéneo. ¿Ocurre lo mismo con el tránsito de lo existente al fenómeno de ser? Trascender lo existente hacia el fenómeno de ser ¿es, verdaderamente, sobrepasarlo hacia su ser, como se sobrepasa el rojo particular hacia su esencia? Veámoslo más despacio.

En un objeto singular pueden siempre distinguirse cualidades, como el color, el olor, etc. Y, a partir de ellas, siempre puede identificarse una esencia implicada por ellas, como el signo implica la significación. El conjunto «objeto-esencia» constituye un todo organizado: la esencia no está *en* el objeto, sino que es el sentido del objeto, la razón de la serie de apariciones que lo develan. Pero el ser no es ni una cualidad del objeto captable entre otras, ni un sentido del objeto. El objeto no remite al ser como a una significación: sería imposible, por ejemplo, definir el ser como una *presencia,* puesto que la *ausencia* devela también al ser, ya que no estar *ahí* es también ser. El objeto no *posee* el ser, y su existencia no es una participación en el ser, ni ningún otro género de relación. Decir es, es la única manera de definir su manera de ser; pues el objeto no enmascara al ser, pero tampoco lo devela. No lo enmascara, pues sería vano tratar de apartar ciertas cualidades de lo existente para encontrar al ser detrás de ellas: el ser es el ser de todas por igual. No lo devela, pues sería vano dirigirse al objeto para aprehender su ser. Lo existente es fenómeno, es decir que se designa a sí mismo como conjunto organizado de cualidades. Designa a sí mismo, y no a su ser. El ser es simplemente la condición de todo develamiento: es ser-para-develar y no ser develado. ¿Qué significa, entonces, ir más allá hacia lo ontológico, de que habla Heidegger? Con toda seguridad, puedo ir más allá de esta mesa o esta silla hacia su ser y formular la pregunta por el ser-mesa o el ser-silla. Pero, en este instante, desvío los ojos de la mesa-fenómeno para encarar el ser-fenómeno, que no es ya la condición de todo develamiento, sino que es él mismo algo develado, una aparición; y que, como tal, tiene a su vez necesidad de un ser fundándose en el cual pueda develarse.

Si el ser de los fenómenos no se resuelve en un fenómeno de ser, y si, con todo, no podemos *decir* nada sobre el ser sino consultando a ese fenómeno de ser, debe establecerse ante todo la relación exacta que une el fenómeno de ser con el ser del fenómeno. Podremos hacerlo más fácilmente si consideramos que el conjunto de las precedentes observaciones ha sido directamente inspirado por la intuición que revela el fenómeno de ser. Considerando no el *ser* como condición del develamiento, sino el ser como aparición que puede ser fijada en conceptos, hemos comprendido ante todo que el conocimiento no podía por sí solo dar razón del ser; es decir, que el ser del fenómeno no podía reducirse al fenómeno de ser. En una palabra, el fenómeno de ser es ontológico», en el sentido en que se llama ontológica a la prueba de San Anselmo y de

Descartes; es un requerimiento de ser; elige, en tanto que fenómeno, un fundamento transfenoménico.

El fenómeno de ser exige la transfenomenalidad del ser. Esto no significa que el ser se encuentre escondido tras los fenómenos (hemos visto que el fenómeno no puede enmascarar el ser), ni que el fenómeno sea una apariencia que remite a un ser distinto (pues el fenómeno es en tanto *que apa*riencia, es decir, se indica a sí mismo sobre el fundamento del ser). Lo que las precedentes consideraciones implican es que el ser del fenómeno, aunque coextensivo al fenómeno, debe escapar a la condición fenoménica -qué consiste en que algo no existe sino en cuanto se revela-; y que, en consecuencia, desborda y funda el conocimiento que de él se tiene.

III. El cogito «prerreflexivo» y el ser del «percipere»

Quizá se incurra en la tentación de responder que las dificultades antes mencionadas dependen todas de cierta concepción del ser, de una forma de realismo ontológico enteramente incompatible con la noción misma de aparición. Lo que mide el ser de la aparición es, en efecto, el hecho de que ella aparece. Y, puesto que hemos limitado la realidad al fenómeno, podemos decir del fenómeno que es tal como aparece. ¿Por qué no llevar la idea hasta su límite, diciendo que el ser de la aparición es su aparecer? Esto es, simplemente, una manera de elegir palabras nuevas para revestir el viejo "esse est percipi" de Berkeley. En efecto, es lo que hace Husserl cuando, tras efectuar la reducción fenomenológica, considera al noema como irreal y declara que su esse es un percipi. No parece que la célebre fórmula de Berkeley pueda satisfacernos. Y ello por dos razones esenciales, la una referente a la naturaleza del percipi y la otra a la del percipere.

Naturaleza del «percipere» -*Si* toda metafísica, en efecto, supone una teoría del conocimiento, también toda teoría del conocimiento supone una metafísica. Esto significa, entre otras cosas, que un idealismo empeñado en reducir el ser al conocimiento que de él se tiene debería asegurar previamente, de alguna manera, el ser del conocimiento. Si se comienza, al contrario, por poner al conocimiento como algo dado, sin preocuparse de fundar su ser, y si se afirma en seguida que «esse est percipi», la totalidad «percepción-percibido», al no estar sostenida por un sólido ser, se derrumba en la nada. Así, el ser del conocimiento no puede ser medido por el conocimiento: escapa al «percípi»[3]. Y así, el ser-fundamento del percipere y del percipi debe escapar al percipi, debe ser transfenoménico. Volvemos a nuestro punto de partida. Empero, puede concedérsenos que el percipi remita a un ser que escapa a las leyes de la aparición, pero sosteniendo a la vez que ese ser transfenoménico es el ser del sujeto. Así, el percipi remitirla al *percipiens: lo* conocido al conocimiento, y éste al ser cognoscente en tanto que es, no en tanto que es conocido; es decir, a la conciencia. Es lo que ha comprendido Husserl, pues si el *noema* es para él un correlato irreal de la noesis, que tiene por ley ontológica el percipi, la *noesis*, al contrario, le aparece como la realidad, cuya principal característica es darse, a la reflexión que la conoce, como habiendo estado ya ahí antes». Pues la ley de ser del sujeto cognoscente es *ser-consciente. La* conciencia no es un modo particular de conocimiento, llamado sentido interno o conocimiento de sí: es la dimensión de ser transfenoménica del sujeto.

Trataremos de comprender mejor esta dimensión de ser. Decíamos que la conciencia es el ser cognoscente en tanto que es y no en tanto que conocido. Esto significa que conviene abandonar la primacía del conocimiento si queremos fundar el conocimiento mismo. Sin duda, la conciencia puede conocer y conocerse. Pero, en sí misma, es otra cosa que un conocimiento vuelto sobre sí.

Toda conciencia, como lo ha demostrado Husserl, es conciencia *de* algo. Esto significa que no hay conciencia que no sea posición de un objeto trascendente, o, si se prefiere, que la conciencia no tiene «contenido». Es preciso renunciar a esos «datos» neutros que, según el sistema de referencia escogido, podrían constituirse en «mundo» o, en «lo psíquico». Una mesa no está en la conciencia, ni aun a título de representación. Una mesa está en el espacio, junto a la ventana, etc. La existencia de la mesa, en efecto, es un centro de opacidad para la conciencia; sería menester un proceso infinito para inventariar el contenido total

[3] Es evidente que toda tentativa de reemplazar el «percipere» por otra actitud de la realidad humana resultaría igualmente infructuosa. Si se admitiera que el ser se revela al hombre en el «hacer», sería también necesario asegurar el ser del hacer fuera de la acción.

de una cosa. Introducir esta opacidad en la conciencia sería llevar al infinito el inventario que la conciencia puede hacer de sí misma, convertirla en una cosa y rechazar el cogito. El primer paso de una filosofía ha de ser, pues, expulsar las cosas de la conciencia y restablecer la verdadera relación entre ésta y el mundo, a saber, la conciencia como conciencia posicional *del* mundo. Toda conciencia es posicional en cuanto que se trasciende para alcanzar un objeto, y se agota en esa posición misma: todo cuanto hay de *intención* en mi conciencia actual está dirigido hacia el exterior, hacia la mesa; todas mis actividades judicativas o prácticas, toda mi afectividad del momento, se trascienden, apuntan a la mesa y en ella se absorben. No toda conciencia es conocimiento (hay conciencias afectivas, por ejemplo), pero toda conciencia cognoscente no puede ser conocimiento sino de su objeto.

Con todo, la condición necesaria y suficiente para que una conciencia cognoscente sea conocimiento *de su* objeto es que sea conciencia de sí misma como siendo ese conocimiento. Es una condición necesaria: si mi conciencia no fuera conciencia de ser conciencia de mesa, sería conciencia de esa mesa sin tener conciencia de serlo, o, si se prefiere, una conciencia ignorante de sí misma, una conciencia inconsciente, lo que es absurdo. Es una condición suficiente: basta con que tenga yo conciencia de tener conciencia de esta mesa para que tenga efectivamente conciencia de ella. Esto no basta, por cierto, para permitirme afirmar que esta mesa existe *en si, p*ero sí que existe Para mí.

¿Qué será esta conciencia de conciencia? Padecemos a tal Punto la ilusión de la primacía del conocimiento, que estamos prontos a hacer de la conciencia de conciencia una *idea ideae* a la manera de Spinoza, es decir, un conocimiento de conocimiento. Alain, para expresar la evidencia de que «saber es tener conciencia de saber», la tradujo en estos términos: «saber es saber que se sabe». Así habremos definido la *reflexión o* sea la conciencia posicional de la conciencia o, mejor aún, el *conocimiento de la conciencia.* Sería una conciencia completa y dirigida hacía algo que no es ella, es decir, hacia la conciencia refleja. Se trascendería, pues; y, como la conciencia posicional *del* mundo, se agotaría en el apuntar a su objeto. Sólo que este objeto sería a su vez una conciencia.

No parece que podamos aceptar esta interpretación de la conciencia de conciencia. La reducción de la conciencia al conocimiento, en efecto, implica introducir en la conciencia la dualidad sujeto-objeto, típica del conocimiento. Pero, si aceptamos la ley del par cognoscente-conocido, será necesario un tercer término para que el cognoscente se torne conocido a su vez, y nos encontraremos frente a este dilema: o detenernos en un término cualquiera de la serie conocido-cognoscente conocido por el cognoscente, etc., y entonces la totalidad del fenómeno cae en lo desconocido, es decir, nos tropezamos siempre, como término último, con una reflexión no consciente de sí, o bien, afirmar la necesidad de una regresión al infinito *(idea ideae ideae....* etc.), lo que es absurdo. Así, la necesidad de fundar ontológicamente el conocimiento traería consigo una nueva necesidad: la de fundarlo epistemológicamente. ¿No será que no hay que introducir la ley del par en la conciencia? La conciencia de sí no es dualidad. Tiene que ser, si hemos de evitar la regresión al infinito, relación inmediata y no cognitiva de ella consigo misma.

Por otra parte, la conciencia reflexiva pone como su objeto propio la conciencia refleja: en el acto de reflexión, emito juicios sobre la conciencia refleja (me avergüenzo o me enorgullezco de ella, la acepto o la rechazo, etc.). Pero mi conciencia inmediata de percibir no me permite ni juzgar, ni querer, ni avergonzarme. Ella no *conoce* mi percepción; no la *pone:* todo cuanto hay de intención en mi conciencia actual está dirigido hacia el exterior, hacia el mundo. En cambio, esa conciencia espontánea de mi percepción es *constitutiva* de mi conciencia perceptiva. En otros términos, toda conciencia posicional de objeto es a la vez conciencia no posicional de sí misma. Si cuento los cigarrillos que hay en esta cigarrera, tengo la impresión de descubrir una propiedad objetiva del grupo de cigarrillos: *son aloce.* Esta propiedad aparece a mi conciencia como una propiedad existente en el mundo. Puedo muy bien no tener en absoluto conciencia posicional de contarlos. No me «conozco en cuanto contante». La prueba está en que los niños capaces de hacer espontáneamente una suma no pueden *explicar* luego cómo se las han arreglado: los tests con que Piaget lo ha demostrado constituyen una excelente refutación de la fórmula de Alain: «saber es saber que se sabe». Y. sin embargo, en

el momento en que estos cigarrillos se me develan como doce, tengo una conciencia no tética de mi actividad aditiva. Si se me interroga, en efecto, si se me pregunta: «¿Qué está usted haciendo?», responderé al instante: «Estoy contando»; y esta respuesta no apunta solamente a la conciencia instantánea que puedo alcanzar por reflexión, sino a las que han transcurrido sin haber sido objeto de reflexión, a las que quedan para siempre como irreflexivas en mi pasado inmediato. Así, la reflexión no tiene primacía de ninguna especie sobre la conciencia refleja: ésta no es revelada a sí misma por aquella. Al contrarío, la conciencia no-reflexiva hace posible la reflexión: hay un cogito prerreflexivo que es la condición del cogito cartesiano. A la vez, la conciencia no-tética de contar es la condición misma de mi actividad aditiva. Si fuera de otro modo, ¿cómo podría ser la adición el tema unificador de mis conciencias? Para que este tema presida a toda una serie de síntesis de unificaciones y recogniciones, es necesario que esté presente ante sí mismo, no como una cosa, sino como una intención operatoria que no puede existir más que como «revelante-revelada», para emplear una expresión de Heidegger. Así, para contar, es menester tener conciencia de contar.

Sin duda, se dirá; pero hay un círculo. Pues ¿no es necesario que contemos *de hecho* para que podamos tener conciencia de contar? Es verdad. Empero, no hay círculo; o, si se quiere, la naturaleza misma de la conciencia es existir «en círculo». Lo cual puede expresarse en estos términos: toda existencia consciente existe como conciencia de existir.

Comprendemos ahora por qué la conciencia primera de conciencia no es posicional: se identifica con la conciencia de la que es conciencia. Se determina a la vez como conciencia de percibir y como percepción. Las necesidades de la sintaxis nos han obligado hasta ahora a hablar de «conciencia no posicional de sí». Pero no podemos seguir usando esta expresión, en que el *«de* sí» suscita aún la idea de conocimiento. (En adelante, pondremos entre paréntesis el «de», para indicar que responde sólo a una constricción gramatical).

Esta conciencia (de) sí no debe ser considerada como una nueva conciencia, sino como *el único modo de existencia posible para una conciencia de* algo. Así como un objeto extenso está constreñido a existir según las tres dimensiones, así también una intención, un placer, un dolor no Podrían existir sino como conciencia inmediata (de) sí mismos. El ser de la intención no puede ser sino conciencia; de lo contrario, la intención sería cosa en la conciencia. Así, pues, esto no ha de entenderse como si alguna causa exterior (una perturbación orgánica, un impulso inconsciente, otra *erlebnlí)* pudiera determinar la producción de un acontecimiento psíquico -un placer, Por ejemplo-, y este acontecimiento así determinado en su estructura material tuviera, por otra parte, que producirse como conciencia (de) sí. Ello sería hacer de la conciencia no-tética una cualidad de la conciencia posicional (en el sentido en que la percepción, conciencia posicional de esta mesa, tendría por añadidura la cualidad de conciencia (de) sí), y recaer así en la ilusión de la primacía teórica del conocimiento. Sería, además, hacer del acontecimiento psíquico una cosa y calificarlo de consciente, como, por ejemplo, pudiera calificarse de rosado este papel secante. El placer no puede distinguirse -ni aun lógicamente- de la conciencia de placer. La conciencia (de) placer es constitutiva del placer, como el modo mismo de su existencia, como la materia de que está hecho y no como una forma que se impondría con posterioridad a una materia hedonista. El placer no puede existir «antes» de la conciencia de placer, ni aun en la forma de virtualidad o de potencia. Un placer en potencia no podría existir sino como conciencia (de) ser en potencia; no hay virtualidades de conciencia sino como conciencia de virtualidades.

Recíprocamente, como lo señalábamos poco antes, ha de evitarse definir el placer por la conciencia que de él tengo. Sería caer en un idealismo de la conciencia que nos devolvería, por rodeos, a la primacía del conocimiento. El placer no debe desvanecerse tras la conciencia que tiene (de) sí mismo; no es una representación, sino un acontecimiento concreto, pleno y absoluto. No es una cualidad de la conciencia (de) sí, en mayor medida que la conciencia (de) sí es una cualidad del placer. Tampoco hay *antes* una conciencia que recibiría *después* la afección «placer» a la manera en que se colorea un agua, así como no habría antes un «placer» (inconsciente o psicológico) que recibiría después la cualidad de consciente, a modo de un haz de luz. Hay un ser indivisible, indisoluble; no una sustancia que soportaría sus cualidades como seres de menor grado, sino un ser que es existencia de parte a parte. El placer es el ser de la conciencia (de) sí y la

conciencia (de) sí es la ley de ser del placer. Es lo que muy bien expresa Heidegger cuando escribe (hablando, a decir verdad, del *Dasein* y no de la conciencia): «El "cómo" *(essentia)* de este ser debe, en la medida en que es posible en general hablar de ser concebido a partir de su ser (exis*tentia)».* Esto significa que la conciencia no se produce como ejemplar singular de una posibilidad abstracta, sino que, surgiendo en el seno del ser, crea y sostiene su esencia, es decir, la organización[4] sintética de sus posibilidades.

Ello quiere decir, además, que el tipo de ser de la conciencia es a la inversa del que la prueba ontológica nos revela: como la conciencia no es *posible* antes de ser, sino que su ser es la fuente y condición de toda posibilidad, su existencia implica su esencia. Es lo que expresa felizmente Husserl hablando de su «necesidad de hecho». Para que haya una esencia del placer, es preciso que haya antes el *hecho* de una conciencia (de) ese placer. Y en vano tratarían de invocarse las pretendidas *leyes* de la conciencia, cuyo conjunto articulado constituiría la esencia de ésta: una ley es un objeto trascendente de conocimiento; puede haber conciencia de ley, pero no ley de la conciencia. Por las mismas razones, es imposible asignar a una conciencia otra motivación que sí misma. Si no, sería preciso concebir que la conciencia, en la medida en que es un efecto, es no consciente (de) sí. Sería menester que, por algún lado, fuera sin ser consciente (de) ser. Caeríamos en la ilusión, harto frecuente, que hace de la conciencia un semiinconsciente o una pasividad. Pero la conciencia es conciencia de parte a parte. No podría, pues, ser limitada sino por sí misma.

Esta determinación de la conciencia por sí misma no debe concebirse como una génesis, como un devenir, pues sería preciso suponer que la conciencia es anterior a su propia existencia. Tampoco debe concebirse esta creación de sí como un acto. Si no, en efecto, la conciencia sería conciencia (de) sí como acto, lo que no es el caso. La conciencia es una plenitud de existencia, y esta determinación de sí por sí es una característica esencial. Hasta sería prudente no abusar de la expresión «causa de sí», que deja suponer una progresión, una relación del sí-causa al sí-efecto. Sería más exacto decir, simplemente: la conciencia existe por sí. Y no ha de entenderse por ello que la conciencia se «saque de la nada». No podría haber una «nada» de conciencia, *antes* de la conciencia. «Antes» de la conciencia no puede concebirse sino una plenitud de ser, ninguno de cuyos elementos puede remitir a una conciencia ausente. Para que haya nada de conciencia, es menester una conciencia que ha sido y que ya no es, y una conciencia testigo que ponga la nada de la primera conciencia para una síntesis de recognición. La conciencia es anterior a la nada y «se saca» del ser.

Quizá se advierta cierta dificultad para aceptar estas conclusiones, pero, si se las considera más despacio, parecerán perfectamente claras: la paradoja no es que haya existencias por sí, sino que no haya sólo ellas. Lo que es verdaderamente impensable es la existencia pasiva, es decir, una existencia que sin tener la fuerza ni de producirse ni de conservarse se perpetúe. Desde este punto de vista, nada hay más ininteligible que el principio de inercia. En efecto ¿de dónde vendría la conciencia, si pudiera «venir» de alguna cosa? De los limbos del inconsciente o de lo fisiológico. Pero, si se pregunta cómo pueden existir, a su vez, esos limbos, y de dónde toman su existencia, nos vemos reconducidos al concepto de existencia pasiva; es decir, que no podemos comprender ya en absoluto cómo esos datos no conscientes, cuya existencia no toman de sí mismos, pueden sin embargo perpetuarla y hallar además la fuerza de producir una conciencia. Es esto último lo que se pone claramente de manifiesto en el gran favor de que ha gozado la prueba a *contingentia munali*[5].

IV. El ser del *perápi*

Así, renunciando a la primacía del conocimiento, hemos descubierto[6]…[lo re]lativo a la actividad del que actúa y a la existencia del que padece. Esto implica que la pasividad no puede atañer al ser mismo del existente pasivo: es una relación de un ser con otro ser y no de un ser con una nada. Es imposible que el percipere afecte de ser al perceptum, pues, para ser afectado, el perceptum necesitaría ser ya dado en cierta manera y, por lo tanto, existir antes de haber recibido el ser. Puede concebirse una creación, a condición de que el ser

[4] Agenrement. (N. del T.).
[5] Esto no significa en modo alguno que la conciencia sea el fundamento de su ser. Al contrario, como se verá luego, hay una contingencia plena del ser de la conciencia. Sólo queremos indicar: 1. Que nada es causa de la conciencia; 2. Que ella es causa de su propia manera de ser.
[6] Mutilado en el material bibliográfico de referencia

creado se asuma, se arranque al creador para cerrarse inmediatamente en sí y asumir su ser: en este sentido cabe decir que un libro existe contra su autor. Pero, si el acto de creación ha de continuarse indefinidamente, si el ser creado está sostenido hasta en sus más ínfimas partes, si carece de independencia propia, si no es en sí mismo sino pura nada, entonces la criatura no se distingue en modo alguno de su creador y se reabsorbe en él: se trata de una falsa trascendencia, y el creador no puede tener ni siquiera la ilusión de salir de su subjetividad.[7]

Por otra parte, la pasividad del paciente exige una igual pasividad en el agente; es lo que expresa el principio de acción y reacción: justamente porque se puede destrozar, estrechar, cortar nuestra mano, puede nuestra mano destrozar, cortar, estrechar. ¿Qué parte de pasividad puede asignarse a la percepción, al conocimiento? Ambas son pura actividad, pura espontaneidad, justamente porque es espontaneidad pura, porque nada puede morder en ella, la conciencia no puede actuar sobre nada. Así, el esse est percipi exigiría que la conciencia, pura espontaneidad que no puede actuar sobre nada, diera el ser a una nada trascendente conservándole su nada de ser: absurdo total. Husserl intentó salvar estas objeciones introduciendo la pasividad en la noesis: es la *hylé* o flujo puro de lo vivido y materia de las síntesis pasivas. Pero no hizo sino añadir una dificultad suplementaria a las que hemos mencionado. En efecto, se reintroducen así esos datos neutros cuya imposibilidad acabamos de mostrar. Sin duda, no son «contenidos» de conciencia pero no resultan por ello más inteligibles. La hylé, efectivamente, no podría ser conciencia; si no, se desvanecería en translucidez y no podría ofrecer esa base impresional y resistente que debe ser transcendida hacia el objeto. Pero, si no pertenece a la conciencia, ¿de dónde toma su ser y su opacidad? ¿cómo puede conservar a la vez la resistencia opaca de las cosas y la subjetividad del pensamiento? Su esse no puede venirle de un percipi, puesto que ella misma no es percibida, puesto que la conciencia la trasciende hacia los objetos. Pero, si lo toma de sí misma, estamos de nuevo ante el problema insoluble de la relación de la conciencia con existentes independientes de ella. Y, aun cuando se concediera a Husserl que hay en la noesis un estrato hilético, no sería concebible cómo la conciencia puede trascender esta subjetividad hacia la objetividad. Al adjudicar a la *hylé* las características de la cosa y las de la conciencia, Husserl creyó facilitar el paso de la una a la otra, pero no logró sino crear un ser híbrido que la conciencia rechaza y que tampoco podría formar parte del mundo.

Pero, además, según hemos visto, el percipi implica que la ley de ser del perceptum es la relatividad. ¿Puede concebirse que el ser de lo conocido sea relativo al conocimiento? ¿Qué puede significar la relatividad de ser, para un existente, sino que este existente tiene su ser en otro distinto de sí mismo, es decir, en un existente que él no es? Por cierto, no sería inconcebible que un ser fuera exterior a sí mismo entendiendo por ello que este ser fuera su propia exterioridad. Pero no es éste el caso aquí. El ser percibido está ante la conciencia; ésta no puede alcanzarlo ni él puede penetrarla y, como está separado de ella, existe separado de su propia existencia. De nada serviría hacer de i.e. algo irreal, a la manera de Husserl; aun a título de irreal, es necesario que exista.

Así, las dos determinaciones de relatividad y pasividad, que pueden referirse a maneras de ser, no pueden de modo alguno aplicarse al ser mismo. El esse del fenómeno no puede ser su percipi. El ser transfenoménico de la conciencia no puede fundar el ser transfenoménico del fenómeno. Se ve el error de los fenomenistas: por haber reducido -a justo título el objeto a la serie articulada de sus apariciones, creyeron haber reducido su ser a la sucesión de sus maneras de ser, y por ello lo explicaron por conceptos que no pueden aplicarse sino a maneras de ser, pues designan relaciones entre una pluralidad de seres ya existentes.

V. La prueba ontológica

No se le da al ser lo que le es debido: creíamos hallarnos dispensados de conceder transfenomenalidad al ser del fenómeno porque habíamos descubierto la transfenomenalidad del ser de la conciencia. Veremos, al contrario, que esta transfenomenalidad misma exige la del ser del fenómeno. Hay una prueba ontológica derivable no del cogito reflexivo, sino del ser prerreflexivo del *percipiens.* Es lo que ahora trataremos de exponer.

[7] Por esta razón, la doctrina cartesiana de la sustancia halla su culminación lógica en el espinozismo.

Toda conciencia es conciencia *de* algo. Esta definición de la conciencia puede tomarse en dos sentidos distintos: o bien entendemos por ella que la conciencia es constitutiva del ser de su objeto, o bien que la conciencia, en su naturaleza más profunda, es relación a un ser trascendente. Pero la primera acepción de la fórmula se destruye a sí misma: ser consciente *de* algo es estar frente a una presencia plena y concreta que no *es* la conciencia. Sin duda, se puede tener conciencia de una ausencia. Pero esta ausencia aparece necesariamente sobre un fondo de presencia. Ahora bien: según hemos visto, la conciencia es una subjetividad real y la impresión es una plenitud subjetiva. Pero esta subjetividad no puede salir de sí para poner un objeto trascendente confiriéndole la plenitud impresional.[8] Así, pues, si se quiere a toda costa que el ser del fenómeno dependa de la conciencia, será menester que el objeto se distinga de la conciencia, no por su presencia, sino por su ausencia; no por su plenitud, sino por su nada. Si el ser pertenece a la conciencia, el objeto no es la conciencia, no en cuanto el objeto es otro ser, sino en cuanto es un no-ser. Es el recurso al infinito de que hablábamos en la primera sección de esta obra. Para Husserl, por ejemplo, la animación del núcleo hilético por las solas intenciones que pueden hallar su cumplimiento (Erfüllung) en esa hylé, no bastaría para hacernos salir de la subjetividad. Las intenciones verdaderamente objetivantes son las intenciones vacías, las que apuntan, por sobre la aparición presente y subjetiva, a la totalidad infinita de la serie de apariciones. Entendamos, además, que apuntan a la serie en cuanto las apariencias no pueden darse nunca todas a la vez. La imposibilidad de principio de que los términos, en número infinito, de la serie existan al mismo tiempo ante la conciencia, y a la vez la ausencia real de todos estos términos excepto uno, son el fundamento de la objetividad. Presentes, esas impresiones -así fuesen en número infinito- se fundirían en lo subjetivo: es su ausencia lo que les da el ser objetivo. Así, el ser del objeto es un puro no-ser. Se define como una carencia. Es lo que se hurta, lo que, por principio, jamás será dado, lo que se entrega por perfiles fugaces y sucesivos. Pero, ¿cómo el no-ser puede ser fundamento del ser? ¿Cómo lo subjetivo, ausente y aguardado se torna, por eso mismo, lo objetivo? Una gran alegría que espero, un dolor que temo, adquieren por eso mismo cierta trascendencia; concedido. Pero esta trascendencia en la inmanencia no nos hace salir de lo subjetivo. Cierto es que las cosas se dan por perfiles; es decir, sencillamente, por apariciones. Y cierto es que cada aparición remite a otras. Pero cada una de ellas es ya, por sí misma, un ser trascendente, no una materia impresional subjetiva; una plenitud de ser, no una carencia; una presencia, no una ausencia. Vano sería intentar un juego de prestidigitación, fundando la realidad del objeto sobre la plenitud impresional subjetiva, y su objetividad sobre el no-ser: Jamás lo objetivo saldrá de lo subjetivo, ni lo trascendente de lo inmanente, ni el ser del no-ser. Mas, se dirá, Husserl define la conciencia justamente como una trascendencia. En efecto: tal es su tesis, y su descubrimiento esencial. Pero, desde el momento en que hace del noema algo irreal, que es correlato de la noesis y cuyo este es un percipi, se muestra totalmente infiel a su principio.

La conciencia es conciencia de algo: esto significa que la trascendencia es estructura constitutiva de la conciencia; es decir, que la conciencia nace apuntando hacia un ser que no es ella misma. Es lo que llamamos la prueba ontológica. Se responderá, sin duda, que la exigencia de la conciencia no demuestra que esta exigencia deba satisfacerse. Pero esta objeción no puede mantenerse frente a un análisis de lo que Husserl llama intencionalidad, y cuyo carácter esencial ha desconocido. Decir que la conciencia es conciencia de algo significa que para la conciencia no hay ser, fuera de esa obligación precisa de ser intuición revelante de algo; es decir, de un ser trascendente. No sólo la subjetividad pura, si es dada previamente, no logra trascenderse para poner lo objetivo, sino que también una subjetividad «pura» se desvanecería. Lo que puede llamarse propiamente subjetividad es la conciencia (de) conciencia. Pero es menester que esta conciencia (de ser) conciencia se cualifique en cierta manera, y no puede cualificarse sino como intuición revelante; si no, no es nada. Pero una intuición revelante implica algo revelado. La subjetividad absoluta no puede constituirse sino frente a algo revelado; la Inmanencia no puede definirse sino en la captación de algo trascendente.

Se creerá encontrar aquí algo así como un eco de la refutación kantiana del idealismo problemático. Pero más bien ha de pensarse en Descartes. Estamos aquí en el plano del ser, no en el del conocimiento; no se

[8] Impresionelíe, en el original (Nota del traductor)

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 transfenoménico. En particular, de nada serviría replicar que, efectivamente, la subjetividad implica la objetividad y se constituye a sí misma al constituir lo objetivo: hemos visto que la subjetividad es impotente para constituirlo. Decir que la conciencia es conciencia *de* algo es decir que debe producirse como revelación revelada de un ser que no es ella misma y que se da como ya existente cuando ella lo revela.

Así, habiendo partido de la pura apariencia, nos encontramos en pleno ser. La conciencia es un ser cuya existencia pone la esencia, e, inversamente, es conciencia de un ser cuya esencia implica la existencia, es decir, cuya apariencia exige *ser.* El ser está doquiera. Ciertamente, podríamos aplicar a la conciencia la definición que Heidegger reserva para el *Dasein,* y decir que es un ser para el cual su ser está en cuestión en su ser, pero sería menester completarla y formularla más o menos así: *la conciencia es un ser para el cual en su ser esté en cuestión su ser en tanto que este ser implica un ser diferente de él mismo.*[9]

Queda entendido que este ser no es otro que el ser transfenoménico de los fenómenos, y no un ser nouménico que tras ellos permanecería oculto. El ser implicado por la conciencia es el de esta mesa, el de este paquete de tabaco, el de la lámpara; más en general, el ser del mundo. La conciencia exige simplemente que el ser de lo que *aparece* no exista *solamente* en tanto que aparece. El ser transfenoménico de lo que es para *la conciencia* es él mismo *en sí.*

Busca del ser particular. Las reflexiones precedentes nos han permitido distinguir dos regiones de ser absolutamente diversas y separadas: el ser del cogito prerreflexivo y el ser del fenómeno. Pero, aunque el concepto de ser tenga así la particularidad de escindirse en dos regiones incomunicables, es preciso, con todo, explicar cómo pueden ambas regiones ser colocadas bajo la misma rúbrica. Ello requerirá el examen de esos dos tipos de seres, y es evidente que sólo podremos captar verdaderamente el sentido de uno o del otro cuando podamos establecer sus verdaderas relaciones con la noción de ser en general, y las relaciones que los unen. En efecto, por el examen de la conciencia no posicional (de) sí, hemos establecido que el ser del fenómeno no podía en ningún caso obrar sobre la conciencia. Con ello descartamos una concepción realista de las relaciones del fenómeno con la conciencia. Pero hemos mostrado también, por el examen de la espontaneidad del cogito no reflexivo, que la conciencia no podía salir de su subjetividad si ésta le era previamente dada, y que no podía actuar sobre el ser trascendente ni incluir, sin contradicción, los elementos de pasividad necesarios para poder constituir partiendo de ellos un ser trascendente, y descartamos así la solución idealista del problema. Parecería como si nos hubiéramos cerrado todas las puertas y estuviéramos condenados a mirar el ser trascendente y la conciencia como dos totalidades cerradas, sin comunicación posible. Nos será preciso mostrar que el problema tiene otra solución, allende el realismo y el idealismo.

Sin embargo, hay cierto número de características que pueden inmediatamente fijarse, pues en su mayoría surgen por sí mismas de lo que acabamos de decir.

La clara visión del fenómeno de ser se ha visto a menudo oscurecido por un prejuicio muy generalizado, que denominaremos «creacionismo». Como se suponía que Dios había dado el ser al mundo, el ser parecía siempre afectado de cierta pasividad. Pero una creación ex-nihilo no puede explicar el surgimiento del ser, pues, si el ser es concebido en una subjetividad, así sea divina, seguirá siendo un modo de ser intrasubjetivo. Esa subjetividad no podría tener ni aun la representación de una objetividad y, en consecuencia, no podría ni aun afectarse de la voluntad de crear algo objetivo. Por otra parte, el ser, aun cuando fuera súbitamente puesto fuera de lo subjetivo por la fulguración de que habla Leibniz, no puede afirmarse como ser sino hacia y contra su creador, pues, de lo contrario, se funde en Él la teoría de la creación continua, quitando al ser lo que los alemanes llaman la Selbstadndigkeit, lo hace desvanecerse en la subjetividad divina. El ser, si existe frente a Dios, es su propio soporte y no conserva el menor vestigio de la creación divina. En una palabra, aunque hubiese sido creado, el ser-en-sí sería inexplicable por la creación, pues asume de nuevo su ser más allá de

[9] Pour tequel il est dans son ¿tre quesúon de son me. (N. del T.)

ésta, Esto equivale a decir que el ser es increado. Pero no ha de concluirse que el ser se crea a sí mismo, lo que supondría que es anterior a sí. El ser no puede ser causa suya a la manera de la conciencia.

VI. El ser en sí[10]

Podemos ahora dar algunas precisiones acerca del fenómeno de ser, al que hemos consultado para establecer nuestras precedentes observaciones. La conciencia es revelación-revelada de los existentes, y los existentes comparecen ante la conciencia sobre el fundamento del ser que les es propio, No obstante, la característica del ser de un existente es la de no develarse a sí mismo, en persona, a la conciencia; no se puede despojar a un existente de su ser; el ser es el fundamento siempre presente del existente, está en i.e. doquiera y en ninguna parte; no hay ser que no sea ser en una manera de ser y que no sea captado a través de la manera de ser que a la vez lo pone de manifiesto y lo vela. Sin embargo, la conciencia puede siempre trascender al existente, no hacia su ser, sino hacia el sentido de este ser. Por eso se la puede llamar óntico-ontológica, pues una característica fundamental de su trascendencia es la de trascender lo óntico hacia lo ontológico. El sentido del ser del existente, en tanto que se devela a la conciencia, es el fenómeno de ser. Este sentido tiene a su vez un ser, que es el fundamento sobre el que se manifiesta. Desde este punto de vista puede entenderse el famoso argumento de la escolástica, según el cual había un círculo vicioso en toda proposición concerniente al ser, puesto que todo juicio sobre el ser implicaba ya el ser. Pero, en realidad, no existe círculo vicioso, pues no es necesario trascender de nuevo el ser de ese sentido hacia su sentido: el sentido del ser vale para el ser de todo fenómeno, comprendido el suyo propio. El fenómeno de ser no es el ser, como ya lo señalamos. Pero indica al ser y lo exige; aunque, a decir verdad, la prueba ontológica a que antes nos referíamos no sea válida ni *especial* ni *únicamente* para él: hay *una* prueba ontológica válida para todo el dominio de la conciencia. Pero esa prueba basta para justificar todas las enseñanzas que podamos extraer del fenómeno de ser. El fenómeno de ser, como todo fenómeno, primero, se devela inmediatamente a la conciencia. En cada instante tenemos de él lo que Heidegger llama una comprensión preontológicas, es decir, no acompañada de fijación en conceptos ni de elucidación. Se trata, pues, ahora, de que consultemos a ese fenómeno y procuremos fijar por ese medio el sentido de ser. Hay que advertir, sin embargo: 1.0 Que esta elucidación del sentido del ser sólo es válida para el ser del fenómeno. Como el ser de la conciencia es radicalmente diferente, su sentido requerirá una elucidación particular a partir de la revelación-revelada de otro tipo de ser, el ser para-sí, que definiremos más adelante y que se opone al ser-en-sí del fenómeno; 2.0 Que la elucidación del sentido del ser en sí, que aquí intentaremos, no puede ser sino provisional. Los aspectos que nos serán revelados implican otras significaciones que habremos de captar y fijar ulteriormente. En es sí. Esto significa que no es ni pasividad ni actividad. Estas dos nociones son *humanas* y designan conductas humanas o instrumentos de ellas. Hay actividad cuando un ser consciente dispone medios con vistas a un fin. Y llamamos pasivos a los objetos sobre los cuales nuestra actividad se ejerce, en tanto que no apuntan espontáneamente al fin para el que los hacemos servir. En una palabra, el hombre es activo y los medios que emplea son llamados pasivos. Estos conceptos, llevados a lo absoluto, pierden toda significación. En particular, el ser no es activo: para que existan el fin y los medios, es preciso que haya ser. Con mayor razón, no podría ser pasivo, pues para ser pasivo es necesario ser. La consistencia-en-sí del ser está más allá de lo activo, así como de lo pasivo. Está, igualmente, más allá de la negación y de la afirmación. La afirmación es siempre afirmación *de* algo, es decir, que el acto afirmativo se distingue de la cosa afirmada.

Pero, si suponemos una afirmación en que lo afirmado llena al afirmante y se confunde con él, esta afirmación no puede afirmarse, por exceso de plenitud y por inherencia inmediata del noema a la noesis. Y precisamente esto es el ser, si, para aclarar ideas, lo definimos con relación a la conciencia: es el noema en la noesis, es decir, la inherencia a sí, sin la menor distancia. Desde este punto de vista, no debiera llamárselo «inmanencia», pues la inmanencia es, pese a todo, *relación* consigo; es la distancia mínima que pueda tomarse de sí a sí. Pero el ser no es relación consigo; él es sí. Es una inmanencia que no puede realizarse, una afirmación que no puede afirmarse, una actividad que no puede obrar, porque el ser está empastado de sí

[10] Soi. «Sí» en el sentido de «sí-mismo», como a veces se traducirá en adelante. (N. *del T).*

mismo. Es como si, para liberar la afirmación *de* sí del seno del ser, fuera necesaria una descompresión de ser. No entendamos tampoco, por otra parte, que el ser sea *una* afirmación de sí indiferenciada: la indiferenciación del en-sí está más allá de una infinidad de afirmaciones de sí, en la medida en que hay una infinidad de maneras de afirmarse. Resumiremos estos primeros resultados diciendo que *el ser es en sí.*

Pero, si el ser es en sí, ello significa que no remite a sí, como lo hace la conciencia (de) sí, el ser mismo es ese sí. Lo es hasta tal punto, que la reflexión perpetua que constituye al sí se funde en una identidad. Por eso el ser está, en el fondo, más allá del sí, y nuestra primera fórmula no puede ser sino una aproximación debida a las necesidades del lenguaje. De hecho, el ser es opaco a sí mismo precisamente porque está lleno de sí mismo. El lo que expresaremos mejor diciendo que *el ser es lo que veo,* Esta fórmula, en apariencia, es estrictamente analítica. En realidad, está lejos de reducirse al principio de identidad, en tanto que éste es el principio incondicionado de todos los juicios analíticos. En primer lugar, designa una región singular del ser: la del *ser en sí.* (Veremos que el ser del *para sí* se define[11], contrario, como el que es lo que no es y el que no es lo que es). Se trata, pues, aquí, de un principio regional y, como tal, sintético. Además, es preciso oponer la fórmula: el ser en sí *es lo* que es, a la que designa al ser de la conciencia: ésta, en efecto, como veremos, *ha-de-ser lo* que es. Esto nos indica la acepción especial que ha de darse al «es» de la frase «el ser es lo que es». Desde el momento que existen seres que han de ser lo que son, el hecho de ser lo que se es no es en modo alguno una característica puramente axiomática: es un principio contingente del ser en sí. En este sentido, el principio de identidad, principio de los juicios analíticos, es también un principio regional sintético del ser. Designa la opacidad del ser-en-sí. Esta opacidad no depende de nuestra *posición* con respecto al en-sí, en el sentido de que nos veríamos obligados a *aprehenderlo y observarlo* por hallarnos «fuera». El ser-en-sí no tiene un *adentro* que se opondría a un *afuera* y que sería análogo a un juicio, a una ley, a una conciencia de sí. El en-sí no tiene secreto: es macizo. En cierto sentido, se lo puede designar como una síntesis. Pero la más indisoluble de todas: la síntesis de sí consigo mismo. Jesuita, evidentemente, que el ser está aislado en su ser y no mantiene relación alguna con lo que no es él. Las transiciones, los procesos, todo cuanto permite decir que el ser no es aún lo que será y que es ya lo que no es, todo eso le `es negado por principio. Pues el ser es el ser del devenir y por eso está más allá del devenir. Es lo que es; esto significa que, por sí mismo, no podría siquiera no ser lo que no es, hemos visto, en efecto, que no implicaba ninguna negación. Es plena positividad. No conoce, pues, la *alteridad:* no se pone jamás como otro distinto de otro ser; no puede mantener relación alguna con lo otro. Es indefinidamente él mismo y se agota siéndolo. Desde este punto de vista, veremos más tarde que escapa a la temporalidad. Es, y, cuando se derrumba, ni siquiera puede decirse que ya no continúa siendo,[12] o, por lo menos, una conciencia puede tomar conciencia de i.e. como no siendo ya, precisamente porque esa conciencia es temporal. Pero él mismo no existe como algo que falta allí donde antes era: la plena positividad de ser se ha rehecho sobre su derrumbamiento. El era, y ahora otros seres son, eso es todo.

Por último, y será nuestra tercera característica, el ser-en-sí *es.* Esto significa que el ser no puede ni ser derivado de lo posible ni reducido a lo necesario. La necesidad concierne a la conexión de las proposiciones ideales, pero no a la de los existentes. Un existente fenoménico, en tanto que existente, no puede jamás ser derivado de otro existente. Es lo que llamaré *Remplil*.

[11] *Remplil, (Fr) -E*n el sentido en que Husserl dice que se llena *(erfüíít)* una significación *(N. del T.).*

[12] La sintaxis francesa permite diferenciar entre «*l'étre esí ce quil est** («el ser es lo que es o existe, en general»). Fórmulas de este tipo, afirmativas o negativas («el ser que *es lo que es,* que es lo *que no* es, que *no* es lo *que* es», etc.), deberán entenderse siempre en el Primer sentido, sin que, gracias a esta advertencia sea necesaria la enfadosa repetición del sujeto él o «él mismo, ella misma», etc., en la traducción española. (N. del T).

Capítulo I
EL ORIGEN DE LA NEGACION

I. La interrogación

Nuestras investigaciones nos han conducido al seno del ser. Pero también han llegado a un impasse, ya que no hemos podido establecer vinculación entre las dos regiones del ser que hemos descubierto. Ello se debe, sin duda, a que habíamos escogido una mala perspectiva para orientar nuestra indagación. Descartes se enfrentó con un problema análogo cuando hubo de estudiar las relaciones entre el alma y el cuerpo. Aconsejaba entonces buscar la solución en el terreno de hecho en que se operaba la unión de la sustancia pensante con la sustancia extensa, es decir, en la imaginación. El consejo es precioso: por cierto, nuestra preocupación no es la misma de Descartes, y no concebimos la imaginación como él. Pero lo que se puede aprovechar es el criterio de que no conviene separar previamente los dos términos de una relación para tratar de reunirlos luego: la relación es síntesis. En consecuencia, los resultados del análisis no pueden coincidir con los momentos de esa síntesis. M. Laporte dice que se abstrae cuando se piensa como aislado aquello que no está hecho para existir aisladamente. Por oposición, lo concreto es una totalidad capaz de existir por sí sola. Husserl es de la misma opinión: para él, lo rojo es una abstracción, pues el color no puede existir sin la figura. Al contrario, la «cosa» espacio temporal, con todas sus determinaciones, es algo concreto. Desde este punto de vista, la conciencia es una abstracción, ya que oculta en sí misma un origen ontológico hacia el en-sí, y, recíprocamente, el fenómeno es abstracción también, ya que debe «aparecer» ante la conciencia. Lo concreto no puede ser sino la totalidad sintética de la que tanto la conciencia como el fenómeno constituyen sólo momentos. Lo concreto es el hombre en el mundo, con esa unión especifica del hombre con el mundo, que Heidegger, por ejemplo, llama «ser-en-el-mundo». Interrogar «a la experiencia» como Kant, acerca de sus condiciones de posibilidad, o, como Husserl, hacer la reducción fenomenológica que reducirá el mundo al estado de correlato noemático de la conciencia, es comenzar deliberadamente por lo abstracto. Pero tampoco se logrará restituir lo concreto por la adición o la organización de los elementos que se han abstraído, así como no se puede, en el sistema de Spinoza, alcanzar la sustancia por la adición infinita de sus modos. La relación entre las regiones de ser es un brote primitivo, forma parte de la estructura misma de esos seres. Y nosotros la descubrimos desde nuestra primera inspección. Basta abrir los ojos e interrogar con toda ingenuidad a esa totalidad que es el hombre-en-el-mundo. Por la descripción de dicha totalidad podremos responder a estas dos preguntas: 1.0 ¿Cuál es la relación sintética a la que llamamos el ser-en-el-mundo? 2.0 ¿Qué deben ser el hombre y el mundo para que la relación entre ambos sea posible? A decir verdad, ambas cuestiones revierten la una sobre la otra y no podemos esperar contestarlas por separado. Pero cada una de las conductas humanas, siendo conducta del hombre en el mundo, puede entregarnos a la vez el hombre, el mundo y la relación que los une, a condición de que encaremos esas conductas como realidades objetivamente captables y no como afecciones subjetivas que sólo a la mirada de la reflexión podrían descubrirse.

No nos limitaremos al estudio de una sola conducta. Al contrario, procuraremos describir varias y penetrar, de conducta en conducta, hasta el sentido profundo de la relación «hombre-mundo». Conviene ante todo, sin embargo, escoger una conducta primera que pueda servirnos de hilo conductor en nuestra investigación.

Pero esta investigación misma nos ofrece la conducta deseada: este hombre que soy yo, si lo capto tal cual está en este momento en el mundo, advierto que se mantiene ante el ser en una actitud interrogativa. En el momento mismo en que pregunto: «¿Hay una conducta capaz de revelarme la relación del hombre con el mundo?», formulo una interrogación. Una interrogación que puedo considerar de manera objetiva pues poco importa que el interrogador sea yo mismo o el lector que me lee y que interroga conmigo. Pero, por otra parte, esa interrogación no es simplemente el conjunto objetivo de las palabras trazadas sobre este papel: es indiferente a los signos que la expresan. En una palabra, es una actitud humana dotada de significación. ¿Qué nos revela esta actitud?

En toda interrogación, nos mantenemos frente a un ser al cual interrogamos. Toda interrogación supone, pues, un ser que interroga y un ser al que se interroga. No es la relación primitiva del hombre con el ser-en-sí, sino que, por el contrario, se mantiene en los límites de esta relación, y la supone. Por otra parte, interrogamos al ser interrogado *sobre* algo. Esto *sobre lo cual* interrogo al ser, participa de la trascendencia del ser: interrogo al ser sobre sus maneras de ser o sobre su ser. Desde este punto de vista, la interrogación es una variante de la espera: espero una respuesta del ser interrogado. Es decir que, sobre el fondo de una familiaridad preinterrogativa con el ser, espero de este ser un develamiento de su ser o de su manera de ser. La respuesta será un sí o un no. La existencia de estas dos posibilidades igualmente objetivas y contradictorias distingue por principio a la interrogación de la afirmación o la negación. Existen interrogaciones que, en apariencia, no llevan consigo respuesta negativa; como, por ejemplo, la que formulábamos antes: «¿Qué nos revela esta actitud?». Pero, en realidad, se ve que es siempre posible responder diciendo: «Nada» o «Nadie» o «Nunca» a interrogaciones de ese tipo. Así, en el momento en que pregunto: «¿Hay una conducta que pueda revelarme la relación del hombre con el mundo? », admito por principio la posibilidad de una respuesta negativa, como: «No; semejante conducta no existe». Esto significa que aceptamos enfrentarnos con el hecho trascendente de la no-existencia de tal conducta. Se caerá quizás en la tentación de no creer en la existencia objetiva de un no-ser; se dirá, simplemente, que en ese caso el hecho me remite a mi subjetividad: el ser trascendente me enseñaría que la conducta buscada es una pura ficción. Pero, en primer lugar, llamar a esa conducta una pura ficción es enmascarar la negación, sin suprimirla. «Ser pura ficción» equivale aquí a «no ser sino una ficción». Además, destruir la realidad de la negación es hacer que se desvanezca la realidad de la respuesta. Esta respuesta, en efecto, me es dada por el ser mismo; éste es, pues, quien me devela la negación. Existe, pues, para el interrogador, la posibilidad permanente y objetiva de una respuesta negativa. Con respecto a esta posibilidad, el interrogador, por el hecho mismo de interrogar, se pone como en estado de no-determinación: él *no sabe si* la respuesta será afirmativa o negativa. Así, la interrogación es un puente lanzado entre dos no-seres: no-ser del saber en el hombre, posibilidad de no-ser en el ser trascendente. Por último, la interrogación implica la existencia de una verdad. Por la Interrogación misma, el interrogador afirma que espera una respuesta objetiva, tal que permita decir: «Es así y no de otra manera». En una palabra, la verdad, a título de diferenciación del ser, introduce un tercer no-ser como determinante de la interrogación: el no-ser de limitación. Este triple no-ser condiciona toda interrogación y, en particular, la interrogación metafísica, que es nuestra interrogación.

Habíamos partido en busca del ser y nos pareció que éramos conducidos al seno del ser por la serie de nuestras interrogaciones. Y he aquí que una ojeada a la interrogación misma, en el momento en que creíamos alcanzar la meta, nos revela de pronto que estamos rodeados de nada. La posibilidad permanente del no-ser, fuera de nosotros y en nosotros, condiciona nuestras interrogaciones sobre el ser. Y el mismo no-ser circunscribirá la respuesta: lo que el ser es se recortará necesariamente sobre, el fondo de lo que el ser *no es.* Cualquiera que sea esta respuesta, podrá formularse así: «El ser es *eso y,* fuera de eso, *nada».*

Así, acaba de aparecernos un nuevo componente de lo real: el no-ser. Con ello, nuestro problema se complica, pues ya no tenemos que tratar solamente las relaciones del ser humano con el ser en sí, sino también las relaciones del ser con el no-ser y las del no-ser humano con el no-ser trascendente. Pero veámoslo más despacio.

II. Las negaciones

Se nos objetará que el ser en sí no podría dar respuestas negativas. ¿No decíamos nosotros mismos que el ser en sí está más allá tanto de la afirmación como de la negación? Por otra parte, la experiencia trivial reducida a sí misma no parece develarnos ningún no-ser. Pienso que hay mil quinientos francos en mi billetera y no encuentro más que mil trescientos: esto no significa en absoluto, se nos dirá, que la experiencia me haya descubierto el no-ser de mil quinientos francos, simplemente que he contado trece billetes de cien francos. La negación propiamente dicha es Imputable a mí: aparecería sólo en el nivel de un acto judicativo por el cual yo establecería una comparación entre el resultado esperado y el resultado obtenido. Así, la negación sería

simplemente una cualidad del juicio, y la espera del interrogador sería una espera del juicio-respuesta. En cuanto a la Nada, tendría su origen en los juicios negativos; sería un concepto por el cual se establece la unidad trascendente de todos esos juicios, una función proposicional del tipo: «x no es». Podemos ver adónde conduce esta teoría: se nos hace notar que el ser-en-sí es plena positividad y no contiene en sí mismo ninguna negación. Ese juicio negativo, por otra parte, a título de acto subjetivo, es asimilado rigurosamente al juicio afirmativo: no se ve que Kant, por ejemplo, haya distinguido en su textura interna el acto judicativo negativo del acto afirmativo; en ambos casos se opera una síntesis de conceptos; simplemente, esta síntesis, que es un acontecimiento concreto y pleno de la vida psíquica, se opera en un caso por medio de la cópula «es» y en el otro por medio de la cópula «no es»; de la misma manera, la operación manual del embale (separación) y la operación manual de la recolección (unión) son dos conductas objetivas que poseen la misma realidad de hecho. Así, la negación estaría «en el ámbito» del acto judicativo, sin estar por eso «en» el ser. Es como un irreal encerrado entre dos realidades plenas, ninguna de las cuales lo reivindica como suyo: el ser-en-sí, interrogado sobre la negación, remite al juicio, ya que él no es sino lo que es; y el juicio; cabal positividad psíquica, remite al ser, ya que formulación, una negación concerniente al ser y, por ende, trascendente. La negación, resultado de operaciones psíquicas concretas, sostenida en la existencia por estas operaciones mismas, incapaz de existir por sí, tiene la existencia de un correlato noemático: su *esse* reside exactamente en su *percipi. Y* la Nada, unidad conceptual de los juicios negativos, no tiene la menor realidad, si no es la que los estoicos conferían a su *lecton.* ¿Podemos aceptar tal concepción?

La cuestión puede plantearse en estos términos: la negación, como estructura de la proposición judicativa, ¿está en el origen de la nada, o, al contrario, la nada, como estructura de lo real, es el origen y el fundamento de la negación? Así, el problema del ser nos ha remitido al de la interrogación como actitud humana, y el problema de la interrogación nos remite al del ser de la negación.

Es evidente que el no-ser aparece siempre en los límites de una espera humana. Precisamente porque yo esperaba encontrar mil quinientos francos, *no* encuentro *sino* mil trescientos; y porque el fí*sico espera* tal o cual verificación de su hipótesis, la naturaleza puede decir no. Sería vano, pues, negar que la negación aparece sobre el fondo primitivo de una relación entre el hombre y el mundo; el mundo no descubre sus no-seres a quien no los ha puesto previamente como posibilidades. Pero, ¿significa esto que esos no-seres han de reducirse a la pura subjetividad? ¿Significa que se les ha de dar la importancia y el tipo de existencia del *lecton* estoico, del noema husserliano? No lo creemos así.

En primer término, no es verdad que la negación sea solamente una cualidad del juicio. La interrogación se formula con un juicio interrogativo, pero no es juicio: es una conducta prejudicativa; puedo interrogar con la mirada, con el gesto; por medio de la interrogación, me mantengo de cierta manera frente al ser, y esta relación con el ser es una relación de ser, de la cual el juicio no es sino una expresión facultativa. De igual manera, el que interroga por el ser no interroga necesariamente a un *hombre:* esta concepción de la interrogación, al hacer de ella un fenómeno intersubjetivo, la despega del ser al cual ella se adhiere y la deja en el aire, como una pura modalidad de diálogo. Hay que comprender que, al contrario, la interrogación dialogada es una especie particular del género «interrogación» y que el ser interrogado no es en primer término un ser pensante: si mi auto sufre una *avería,* interrogaré *al carburador,* o a *las bujías,* etcétera; si mi reloj se para, puedo interrogar al relojero sobre las causas de esa detención, pero el relojero, a su vez, formulará interrogaciones a los diferentes mecanismos del aparato. Lo que espero del carburador, lo que el relojero espera de los engranajes del reloj, no es un juicio, sino un develamiento de ser sobre el fundamento del cual pueda emitirse un juicio. Y si esp*ero* un develamiento de ser, quiere decir que estoy a la vez preparado para la eventualidad del develamiento de un no-ser. Si interrogo al carburador, quiere decir que considero posible que en el carburador *no haya nada.* Así, mi interrogación involucra, por naturaleza, cierta comprensión prejudicativa del no-ser; ella es, en sí misma, una relación de ser con el no-ser, sobre el fondo de la trascendencia original, es decir, una relación de ser con el ser.

Por otra parte, si la naturaleza propia de la interrogación se ve oscurecida por el hecho de que las

interrogaciones se formulan con frecuencia por un hombre a otros hombres, conviene, no obstante, hacer observar aquí que muchas conductas no judicativas presentan en su pureza original esa comprensión inmediata del no-ser sobre fondo de ser. Si consideramos, por ejemplo, la *destrucción,* hemos de reconocer que es una *actividad* la cual podrá, sin duda, utilizar el juicio como instrumento, pero que no puede definirse como única ni aun principalmente judicativa. Ahora bien: esa actividad presenta la misma estructura que la interrogación. En un sentido, por cierto, el hombre es el único ser por el cual puede ser realizada una destrucción. Un pliegue geológico, una tempestad, no destruyen; o, por lo menos, no destruyen *directamente:* modifican, simplemente, la distribución de las masas de seres. Después de la tempestad, no hay *menos* que antes: hay *otra cosa. Y* aun esta expresión es impropia, ya que, para poner la alteridad, hace falta un testigo que pueda retener de alguna manera el pasado y compararlo con el presente en la forma del *ya no.* En ausencia de este testigo, hay ser, antes como después de la tempestad: eso es todo. Y si el ciclón puede traer consigo la muerte de ciertos seres vivos, esta muerte no será destrucción a menos que sea vivida como tal. Para que haya destrucción, es menester primeramente una relación entre el hombre y el ser, es decir, una trascendencia; y, en los límites de esta relación, es menester que el hombre capte *un* ser como destructible. Esto supone el recorte limitativo de un ser en el ser, lo cual -como hemos visto a propósito de la verdad- es ya nihilización. El ser considerado es *eso y,* fuera de eso, *nada.* El artillero a quien se asigna un objetivo cuida de apuntar su cañón según la dirección indicada, *con exclusión* de todas las demás. Pero esto nada sería aún, si el ser no fuera descubierto como frágil. ¿Y qué es la fragilidad, sino cierta probabilidad de no-ser para un ser dado en circunstancias determinadas? Un ser es frágil si lleva en su ser una posibilidad definida de no-ser. Pero, una vez más, la fragilidad *llega* al ser por intermedio del hombre, pues la limitación individualizadora que hace poco mencionábamos es condición de la fragilidad: es frágil *un* ser y no *todo* el ser, que se encuentra más allá de toda destrucción posible. Así, la relación de limitación individualizadora que el hombre mantiene con *un* ser sobre el fondo primero de su relación con el ser, hace llegar a ese ser la fragilidad como aparición de una posibilidad permanente de no-ser. Pero esto no es todo: para que haya destructibilidad, es preciso que el hombre, frente a esa posibilidad de no-ser, se determine sea positiva, sea negativamente; es preciso que tome las medidas necesarias para realizarla (destrucción propiamente dicha) o, por una negación del no-ser, para mantenerla siempre en el nivel de simple posibilidad (medidas de protección). Así, el hombre es quien hace destructibles las ciudades, precisamente porque las construye como frágiles y como preciosas, y porque toma respecto de ellas un conjunto de medidas de protección. Sólo a causa de este conjunto de medidas un seísmo o una erupción volcánica pueden *destruir* esas ciudades o esas construcciones humanas. Tanto el sentido primero como la razón final de la guerra están contenidos aun en la menor de las edificaciones del hombre. Es preciso, pues, reconocer que la destrucción es cosa esencialmente humana, y que *el hombre mismo* destruye sus ciudades por intermedio de los seísmos o directamente, y destruye sus barcos por intermedio de los ciclones o directamente. Pero, a la vez, hay que confesar que la destrucción supone una comprensión prejudicativa de la nada en tanto que tal y una conducta *frente* a la nada. Además, aunque la destrucción llega al ser por medio del hombre, es un *hecho objetivo* y no un pensamiento. La fragilidad se ha impreso en el ser mismo de este jarrón, y su destrucción es un acontecimiento irreversible y absoluto, que yo no puedo sino comprobar. Hay una transfenomenalidad del no-ser, como la hay del ser. El examen de la conducta «destrucción» nos lleva, pues, a los mismos resultados que el examen de la conducta interrogativa.

Pero, si queremos decidir con seguridad, no hay más que considerar en sí mismo un juicio negativo y preguntarnos si hace aparecer al no-ser en el seno del ser o si se limita a fijar un descubrimiento anterior. Tengo cita con Pedro a las cuatro. Llego con un cuarto de hora de retraso; Pedro es siempre puntual: ¿me habrá esperado? Miro el salón, a los parroquianos y digo: «No está aquí». ¿Hay una intuición de la ausencia de Pedro, o bien la negación no interviene sino con el juicio? A primera vista, parece absurdo hablar en este caso de intuición, ya que, precisamente, no podría haber una intuición de nada, y la ausencia de Pedro es esa «nada». Con todo, la conciencia popular da testimonio de esa intuición. ¿No se dice, por ejemplo: «En seguida vi que no estaba»? ¿Se trata de un simple desplazamiento de la negación? Veámoslo más de cerca.

Es cierto que el café, por sí mismo, con sus parroquianos, sus mesas, sus butacas, sus vasos, su luz, su

atmósfera cargada de humo y los ruidos de voces, de platillos entrechocándose, de pasos que lo llenan, es una plenitud de ser. Y todas las intuiciones de detalle que puedo tener están plenas de esos olores, colores y sonidos, fenómenos todos dotados de un ser transfenoménico. Análogamente, la presencia actual de Pedro en un lugar que yo no conozco es también plenitud de ser. Parece como si encontráramos en todas partes la plenitud. Pero es menester observar que en la percepción, se da siempre la constitución de una forma sobre un fondo. Ningún objeto, ningún grupo de objetos está especialmente designado para organizarse como fondo o como forma: todo depende de la dilección de mi atención. Cuando entro en ese café para buscar a Pedro, todos los objetos del café asumen una organización sintética como fondo sobre el cual Pedro está dado como debiendo aparecer. Y esta organización del café como fondo es una primera nihilización. Cada elemento de la sala: persona, mesa, silla, intenta aislarse, destacarse sobre el fondo constituido por la totalidad de los demás objetos, y recae en la indiferenciación de ese fondo, se diluye en ese fondo. Pues el fondo es lo que no se ve sino por añadidura, lo que es objeto de una atención puramente marginal. Así, esa nihilización primera de todas las formas, que aparecen y se sumergen en la total equivalencia de un fondo, es la condición necesaria para la aparición de la forma principal, que en este caso es la persona de Pedro. Y esa nihilización se da a mi intuición; soy testigo del sucesivo desvanecimiento de todos los objetos que miro, y en particular de los rostros que por un instante me retienen («¿no es ése Pedro?») y que se descomponen al momento, precisamente porque «no son» el rostro de Pedro. No obstante, si finalmente descubriera a Pedro, mi intuición se llenaría con un elemento sólido; me quedaría de pronto fascinado por su rostro, y todo el café en torno de él se organizaría como presencia discreta. Pero, precisamente, Pedro no está. Esto no significa que yo descubra su ausencia en algún lugar preciso del establecimiento. En realidad, Pedro está ausente de todo el café; su ausencia fija el café en su evanescencia; el café permanece como fondo, persiste en ofrecerse como totalidad indiferenciada a mi atención marginal únicamente; se desliza hacia atrás, continúa su nihilización. Sólo se hace fondo para una forma determinada: la lleva por doquier delante de sí, me la presenta doquiera, y esa forma que se desliza constantemente entre mi mirada y los objetos sólidos y reales del café es precisamente un perpetuo desvanecerse, es Pedro que se destaca como nada sobre el fondo de nihilización del café. De modo que lo ofrecido a la intuición es una especie de deslumbramiento de nada, es la nada del fondo, cuya nihilización llama, evoca la aparición de la forma, y es la forma -«nada» que como una *nada*[13] *se* desliza en la superficie del fondo- Así, pues, lo que sirve de fundamento al juicio: «Pedro no está» es la captación intuitiva de una doble nihilización. Y, en verdad, la ausencia de Pedro supone una relación primera entre este café y yo; hay una infinidad de personas que carecen de toda relación con este café, por falta de una espera real que tome nota de ellas como ausentes. Pero, precisamente, yo esperaba ver a Pedro, y mi espera ha hecho llegar la ausencia de Pedro como un acontecimiento real relativo a este café; ahora es un hecho objetivo que he descubierto esta ausencia y ella se presenta como una relación sintética entre Pedro y el salón en que lo busco; la ausencia de Pedro aparece en este café y es la condición de su organización nihilizadora como fondo. En cambio, los juicios que puedo formular luego por entretenimiento, como «Wellington no está en este café; Paul Valéry tampoco está», etcétera, son puras significaciones abstractas, puras aplicaciones del principio de negación, sin fundamento real ni eficacia, y no logran establecer una relación real entre el café y Weilington o Valéry; en estos casos, la relación «no está» es simplemente *pensada. Esto* basta para mostrar que el no-ser no viene a las cosas por el juicio de negación: al contrario, el juicio de negación está condicionado y sostenido por el no-ser.

¿Cómo podría ser de otro modo? ¿Cómo podríamos ni aun concebir la forma negativa del juicio, si todo fuera plenitud de ser y positividad? Por un instante, habíamos creído que la negación podía surgir de la comparación establecida entre el resultado con que contábamos y el resultado que obtenemos. Pero veamos esta comparación. Tenemos un primer juicio, acto psíquico concreto y positivo, que comprueba un hecho: «Hay mil trescientos francos en mi billetera»; y he aquí otro, que tampoco es sino una comprobación de hecho y una afirmación: «Esperaba encontrar mil quinientos francos». He aquí, pues, hechos reales y objetivos, acontecimientos psíquicos positivos, juicios afirmativos. ¿Dónde podría encontrar sitio la negación? ¿Se la

[13] «nant qui glisse comme un rien», en el original. (Nota de la revisión.)

creerá la aplicación pura y simple de una categoría? ¿Y se pretenderá que la mente posee en sí misma el no como forma de discriminación y de separación? Pero, en tal caso, se quita a la negación hasta el menor asomo de negatividad. Si se admite que la categoría del no, categoría existente *de hecho* en la mente, procedimiento positivo y concreto para manipular[14] y sistematizar nuestros conocimientos, es desencadenada de súbito por la presencia en nosotros de ciertos juicios afirmativos y viene de súbito a marcar con su sello ciertos pensamientos resultantes de esos juicios, se habrá despojado cuidadosamente mediante tales consideraciones a la negación de toda función negativa. Pues la negación es denegación de existencia. Por ella, un ser (o un modo de ser) es primero afirmado y luego rechazado a la nada. Si la negación es una categoría, si no es más que un matasellos indiferentemente aplicado a ciertos juicios, ¿de dónde se sacará su posibilidad de nihilizar un ser, de hacerlo surgir de pronto y nombrarlo, para rechazarlo al no-ser? Si los juicios anteriores son comprobaciones de hecho, como las que habíamos tomado por ejemplo, es necesario que la negación sea como una invención libre; es necesario que nos arranque a ese muro de positividad que nos encierra: es una brusca solución de continuidad que no puede en ningún caso resultar de las afirmaciones anteriores, un acontecimiento original e irreductible. Pero estamos aquí en la esfera de la conciencia. Y la conciencia no puede producir una negación sino en la forma de conciencia de negación. Ninguna categoría puede «habitar» la conciencia y residir en ella a la manera de una cosa. El no, como brusco descubrimiento intuitivo, aparece como conciencia (de ser), conciencia del no. En una palabra, si el ser está doquiera, entonces ya no sólo, como lo quiere Bergson, es inconcebible la Nada: del ser no se derivará jamás la negación. La condición necesaria para que sea posible decir no es que el no-ser sea una presencia perpetua, en nosotros y fuera de nosotros; es que la nada *infeste* el ser.

Pero, ¿de dónde viene la nada? Y, si ella es la condición primera de la conducta interrogativa y, en general, de toda indagación filosófica o científica, ¿cuál es la relación primera entre el ser humano y la nada, cuál es la primera conducta nihilizadora?

III. La concepción dialéctica de la nada

Es demasiado pronto para que pretendamos poder extraer ya el *sentido* de esa nada frente a la cual nos ha arrojado de pronto la interrogación. Pero hay ciertas precisiones que podemos dar desde ahora mismo. No estaría mal, particularmente, fijar las relaciones del ser con el no-ser que lo infesta. Hemos comprobado, en efecto, cierto paralelismo entre las conductas humanas frente al ser y las que el hombre adopta frente a la nada; y nos viene en seguida la tentación de considerar al ser y al no-ser como dos componentes complementarios de lo real, al modo de la sombra y la luz: se trataría, en suma, de dos nociones rigurosamente contemporáneas, que se unirían de tal manera en la producción de los existentes, que sería vano considerarlas aisladas. El ser puro y el no-ser puro serían dos abstracciones, sólo cuya reunión estaría en la base de realidades concretas.

Tal es, ciertamente, el punto de vista de Hegel. En efecto: él estudia en la Lógica las relaciones entre el Ser y el No-ser, y llama a esa Lógica «el sistema de las determinaciones puras del pensamiento». Y, precisando su definición, dice:[15] «Los pensamientos tales como ordinariamente se los presenta no son pensamientos puros, pues se entiende por ser pensado un ser cuyo contenido es un contenido empírico. En la lógica, los pensamientos se captan de tal manera que no tienen otro contenido sino el del pensamiento puro, contenido engendrado por éste». Por cierto, esas determinaciones son «lo que hay de más íntimo en las cosas» pero, a la vez, cuando se las considera «en sí y por sí mismas», se las deduce del propio pensamiento y se descubre en ellas mismas su verdad. Sin embargo, el esfuerzo de la lógica hegeliana aspirará a «poner en evidencia el carácter incompleto de las nociones (que ella) considera caso por caso, y la obligación de elevarse para entenderlas a una noción más completa que las trascienda integrándolas»[16] Cabe aplicar a Hegel lo que dice Le Senne de la filosofía de Himelin: «Cada uno de los términos inferiores depende del término superior, como

[14] *Brasser,* idea de manipular mezclando, como en cervecería *(brasserie). (Nota del Traductor)*
[15] Introducción, Y. P-c. 2 ed. E. XXIV, citado por Lefebvre, *Moreaux Choisis.*
[16] LaPorte, Le *Problème a l'Abstraction,* Presses Universitaires, Paris. 1940, pág. 25.

lo abstracto de lo concreto que le es necesario para realizarlo». Para Hegel, lo verdaderamente concreto es lo Existente, con su esencia; es la totalidad producida por la integración sintética de todos los momentos abstractos que quedan trascendidos en ella, al exigir su complemento. En este sentido, el Ser será la abstracción más abstracta y más pobre, si lo consideramos en sí mismo, es decir, escindiéndolo de su trascender hacia la esencia. En efecto: «El ser se refiere a la esencia como lo inmediato a lo mediato. Las cosas, en general, -son-, pero su ser consiste en manifestar su esencia. El ser pasa a la esencia; esto podría expresarse diciendo: "el ser presupone la esencia". Aunque la esencia aparezca, en relación con el Ser, como mediada, la esencia es empero el verdadero origen. El Ser retorna a su fundamento; el Ser se trasciende en la esencia.»

Así, el ser, escindido de la esencia que es su fundamento, se convierte en «la simple inmediatez vacía». Y, en efecto, así lo define la *Fenomenología del Espíritu,* que presenta al ser puro, «desde el punto de vista de la verdad», como lo inmediato. Si el comienzo de la lógica ha de ser lo inmediato, encontraremos, entonces, el comienzo en el *Ser,* que es «la indeterminación que precede a toda determinación, lo indeterminado como punto de partida absoluto»

Pero, en seguida, el ser así indeterminado «pasa a» su contrario, «Ese ser puro -escribe Hegel en la *Lógica menor*- es la abstracción pura y, por consiguiente, es el no-ser». La nada ¿no es, en efecto, simple identidad consigo misma, vacío completo, ausencia de determinaciones y de contenido? El ser puro y la nada pura son, pues, la misma cosa, o, más bien, es verdad que difieren. Pero «como aquí la diferencia no es aún una diferencia determinada, pues el ser y el no-ser constituyen el momento inmediato, esa diferencia, tal cual está en ellos, no puede nombrarse: no es sino pura opinión»". Eso significa concretamente que *«nada hay en el cielo ni en la tierra que no contenga en sí el ser y la nada*.[17]

Es demasiado pronto aún para discutir en sí misma la concepción hegeliana: sólo el conjunto de los resultados de nuestra investigación nos permitirá tomar posición respecto de ella. Conviene únicamente hacer observar que el ser se reduce para Hegel, a una significación de lo existente. El ser está envuelto por la esencia, que es su fundamento y origen. Toda la teoría de Hegel se funda en la idea de que es necesario un trámite filosófico para recobrar, al comienzo de la lógica, lo inmediato a partir de lo mediatizado, lo abstracto a partir de lo concreto que lo funda. Pero ya hemos hecho notar que el ser no está con respecto al fenómeno como lo abstracto con respecto a lo concreto. El ser no es una «estructura entre otras», un momento del objeto: es la condición misma de todas las estructuras y de todos los momentos, el fundamento sobre el cual se manifestarán los caracteres del fenómeno. Y, análogamente, no es admisible que el ser de las cosas «consista en manifestar la esencia de ellas». Pues, entonces, sería menester un ser de ese ser. Por otra parte, si el ser de las cosas «consistiera» en manifestar, no se ve cómo podría fijar Hegel un momento puro del Ser en que no halláramos ni rastro de esa estructura primera. Cierto es que el ser puro está fijado por el entendimiento; aislado y fijado en sus determinaciones mismas. Pero, si el trascender hacia la esencia constituye el carácter primero del ser, y si el entendimiento se limita a «determinar y perseverar en las determinaciones», no se ve cómo, precisamente, no determina al ser como «consistente en manifestar». Se dirá que, para Hegel, toda determinación es negación. Pero el entendimiento, en este sentido, se limita a negar de su objeto el ser otro distinto del que es. Esto basta, sin duda, para impedir todo trámite dialéctico, pero no debiera bastar para hacer desaparecer hasta los gérmenes del trascender. En tanto que el ser se trasciende en otra *cosa,* escapa a las determinaciones del entendimiento; pero, en tanto que él *mismo se* trasciende -o sea que, en lo más profundo de sí, es el origen de su propio trascender -, no puede sino aparecer tal cual *es* ante el entendimiento que lo fija en sus determinaciones propias. Afirmar que el ser no es sino lo que es, sería por lo menos dejar el ser intacto en tanto que él *es su* trascender. En esto radica la ambigüedad de la noción del «trascender» hegeliano, que parece consistir ora en un surgimiento de lo más profundo del ser considerado, ora en un movimiento externo por el cual aquel ser se ve arrastrado. No basta

[17] Esquema de la lógica, escrito por Hegel entre 1808 y 1811, como base a sus Cursos en el gimnasio de Nüremberg. Hegel, P. c, - E. 988. Hegel.-Lógica mayor, cap. 1.

afirmar que el entendimiento lo encuentra en el ser sino lo que el ser es; hace falta además explicar cómo el ser, que es lo que es, puede no ser *sino eso.* Esa explicación se legitimaría por la consideración del fenómeno de ser en tanto que tal y no de los procedimientos negadores del entendimiento.

Pero lo que conviene examinar aquí es sobre todo la afirmación de Hegel según la cual el ser y la nada constituyen dos contrarios cuya diferencia, al nivel de abstracción considerado, no es más que una simple «opinión».

Oponer el ser a la nada como la tesis a la antítesis, al modo del entendimiento hegeliano, es suponer entre ambos una contemporaneidad lógica. Así, dos contrarios surgen al mismo tiempo como los dos términos-límite de una serie lógica. Pero aquí ha de hacerse la prevención de que los contrarios sólo pueden gozar de esa simultaneidad porque son igualmente positivos (o igualmente negativos). Empero, el no-ser no es el contrario del ser: es su contradictorio. Esto implica una posterioridad lógica de la nada respecto del ser, ya que el ser es primero puesto y negado luego. No es posible, pues, que el ser y el no-ser sean conceptos de igual contenido, ya que, al contrario, el no-ser supone un movimiento irreductible del espíritu, cualquiera que sea la indiferenciación primitiva del ser, el no-ser es esa misma indiferenciación *negada. Lo* que permite a Hegel «hacer pasar» el ser a la nada es el haber introducido implícitamente la negación en su propia definición del ser. Esto es evidente, ya que una definición es negativa, y ya que Hegel nos ha dicho, recogiendo una fórmula de Spinoza *(luc omnis determinatio est negatio). ¿Y* acaso no escribe él mismo- «Ninguna determinación ni contenido alguno que distinguiera al ser de otra cosa, que pusiera en él un contenido, permitiría mantenerlo en su pureza. El ser es la pura indeterminación y el vacío. No se puede aprehender *nada* en él ... »? Así, es el propio Hegel quien introduce en el ser esa negación que encontrará luego, cuando lo haga pasar al no-ser. Sólo que hay en ello un juego de palabras sobre la noción misma de la negación, Pues si niego al ser toda determinación y todo contenido, no puedo hacerlo sino afirmando que el ser, por lo menos, *es.* Así, niéguese del ser todo lo que se quiera, no se puede hacer que *no sea* por el hecho de que se niegue que sea esto o aquello. La negación no puede alcanzar al núcleo de ser del ser, que es plenitud absoluta y entera positividad. Al contrario, el no-ser es una negación que toca a ese núcleo mismo de densidad plenaria.

El no-ser se niega en su propio meollo. Cuando Hegel escribe: «El ser y la nada son abstracciones vacías y la una es tan vacía como la otra», olvida que el vacío es vacío *de* algo[18]. Y el ser es vacío *de* toda otra determinación que no sea la identidad consigo mismo; pero el no-ser es vacío de *ser.* En una palabra, lo que aquí ha de recordarse, contra Hegel, es que el ser es y la nada *no es.*

Así, aun cuando el ser no fuera el soporte de ninguna cualidad diferenciada, la nada sería lógicamente posterior, ya que supone al ser para negarlo, puesto que la cualidad irreductible del *no* viene a sobreañadirse a esa masa indiferenciada de ser para liberarla. Esto significa no sólo que hemos de negarnos a poder *ser y no ser* en el mismo plano, sino también que hemos de cuidarnos mucho de poner a la nada como un abismo originario del que surgiría el ser. El empleo que damos a la noción de nada en su forma familiar supone siempre una previa especificación del ser. Es notable, a este respecto, que el idioma nos ofrezca una nada de cosas *(«nada»)* y una nada de seres humanos *(«nadie»).* Pero la especificación se lleva todavía más lejos en la mayoría de los casos: se dice, designando una colección particular de objetos: «No toques *nada»,* o sea, muy precisamente, nada de esta colección. Análogamente, el que es interrogado sobre acontecimientos bien determinados de la vida pública o privada, responde: «No sé nada»; y este «nada» incluye el conjunto de los hechos sobre los cuales se le ha interrogado. El propio Sócrates, con su frase famosa: «Yo sólo sé que nada sé», designa, con ese *nada,* precisamente la totalidad del ser considerada en tanto que Verdad. Si, adoptando por un instante el punto de vista de las cosmogonías ingenuas, tratáramos de preguntarnos qué «había» antes que hubiera un mundo, y respondiéramos *«nada»,* nos veríamos ciertamente obligados a reconocer que ese «antes», lo mismo que ese «nada», tendrían efecto retroactivo. Lo que negamos *hoy, nosotros* que estamos instalados en el ser, es que hubiera ser antes de este ser. La negación emana aquí de una conciencia que se

[18] P. e. 2 ed. E. § LXXXVII. Cosa tanto más extraña, cuanto que Hegel fue el primero en advertir que «toda negación es negación determinada», es decir, recae sobre un contenido.

vuelve hacia los orígenes. Si quitáramos a ese vacío original su carácter de ser vacío *de este mundo* y de todo conjunto que hubiera tomado forma de mundo, así como también su carácter de *antes,* que presupone un *después* respecto al cual lo constituye como «antes», entonces la negación misma se desvanecería dejando lugar a una indeterminación total que sería imposible concebir, ni aun y sobre todo a título de nada. Así, invirtiendo la fórmula de Spinoza, podríamos decir que toda negación es determinación. Lo cual significa que el ser es anterior a la nada, y la funda. Esto ha de entenderse no sólo en el sentido de que el ser tiene sobre la nada una precedencia lógica, sino también de que la nada toma su eficacia, concretamente, del ser. Es lo que expresábamos al decir que *la nada infesta al ser.* Esto significa que el ser no tiene necesidad alguna de la nada para ser concebido, y que se puede examinar exhaustivamente su noción sin hallar en ella el menor rastro de la nada. Pero, en cambio, la nada, que *no es,* no puede tener sino una existencia prestada: toma su ser del ser, su nada de ser no se encuentra sino dentro de los límites del ser, y la desaparición total del ser no constituiría el advenimiento del reino del no-ser, sino, al contrario, el concomitante desvanecimiento de la nada: *no hay no-ser sino en la superficie del ser.*

IV. La concepción fenomenológica de la nada

Es verdad que se puede concebir de otra manera la complementariedad del ser y la nada. Se puede ver en uno y en otra dos componentes igualmente necesarios de lo real, pero sin «hacer pasar» el ser a la nada, como Hegel, ni insistir, como nosotros intentábamos, sobre la posterioridad de la nada: al contrario, se pondrá el acento sobre las fuerzas recíprocas de expulsión que el ser y el no-ser ejercerían mutuamente, y lo real sería, en cierto modo, la tensión resultante de esas fuerzas antagónicas. Hacia esta nueva concepción se orienta Heidegger.

No lleva mucho tiempo advertir el progreso que su teoría de la nada representa con respecto a la de Hegel. En primer lugar, el ser y el no-ser no son ya abstracciones vacías. Heidegger, en su obra principal, ha mostrado la legitimidad de la interrogación sobre el ser: éste no tiene ya ese carácter de universal escolástico que conservaba aún en Hegel; hay un sentido del ser que es necesario elucidar; hay una «compensación preontológica» del ser, que está involucrada en cada una de las conductas de la «realidad humana», es decir, en cada uno de sus proyectos. De la misma manera, las aporías que es costumbre plantear desde que un filósofo toca el problema de la Nada, se revelan carentes de todo alcance: no tienen valor sino en cuanto que limitan el uso del entendimiento y muestran simplemente que ese problema no es *de la competencia* del entendimiento. Existen, al contrario, numerosas actitudes de la «realidad humana» que Implican una «comprensión» de la nada: el odio, la prohibición, el pesar, etcétera. Hasta hay para el *Dasein* una posibilidad permanente de encontrarse «frente a» la nada y descubrirla como fenómeno es la angustia. Empero, Heidegger, aun estableciendo las posibilidades de una captación concreta de la Nada, no cae en el error de Hegel y no conserva al No-ser un ser, así fuera abstracto: la Nada no es, se *nihiliza.* Está sostenida y condicionada por la trascendencia. Sabido es que, para Heidegger, el ser de la realidad humana se define como «ser-en-el- mundo». Y el mundo es el complejo sintético de las realidades manuales en tanto que mutuamente indicativas según círculos cada vez más amplios, y en tanto que el hombre, a partir de este complejo, se hace anunciar lo que él mismo es. Esto significa a la vez que la «realidad humana» surge en tanto que está *investida* por el ser, en tanto que «se encuentra» *(sich befinden)* en el ser; y, a la vez, que ella hace disponerse en torno suyo, en forma de mundo, a ese ser que la asedia. Pero la realidad humana no puede hacer aparecer al ser como totalidad organizada como mundo sino trascendiéndolo. Toda determinación, para Heidegger, es un trascender, ya que supone retroceso, toma de perspectiva. Este trascender el mundo, condición del surgimiento mismo del mundo como tal, es operado por el *Dasein hacia sí mismo.* La característica de la ipseidad[19] *(Selbstheit),* en efecto, es que el hombre está siempre separado de lo que él es por toda la amplitud del ser que él no es. El hombre se anuncia a sí mismo del otro lado del mundo, y retorna a interiorizarse hacia sí mismo, a partir del horizonte: el hombre es «un ser de lejanías.

[19] El término filosófico "ipseidad" se define como carácter del que es él mismo o sí mismo' y es sinónimo de "mismidad". Está formado a partir del pronombre latino IPSE ('él mismo') y traduce el alemán "Ichheit" (Ich = 'yo') o bien el francés "ipseité" o su equivalente "moité" (N. de Lebasí.)

El ser surge y se organiza como mundo en el movimiento de interiorización que atraviesa todo el ser, sin que haya prioridad del movimiento sobre el mundo ni del mundo sobre el movimiento. Pero esta aparición del sí-mismo allende el mundo, es decir, allende la totalidad de lo real, es una emergencia de la «realidad humana» en la nada. Sólo en la nada puede ser trascendido el ser. A la vez, el ser se organiza como mundo desde el punto de vista de lo transmundano, lo que significa, por una parte, que la realidad humana surge como emergencia del ser en el no-ser; y, por otra, que el mundo está «suspendido» en la nada. La angustia es el descubrimiento de esta doble y perpetua nihilización. Y a Partir de esta trascendencia del mundo, el *Dasein* realizará la contingencia del mundo, es decir, formulará la pregunta: «¿Por qué hay algo, y no más bien nada?». La contingencia del mundo aparece, pues, a la realidad humana en tanto que ésta se ha instalado en la nada para captarla.

He aquí, pues, que la nada se cierne en torno al ser por todas partes, y, a la vez, es expulsada del ser; he aquí que la nada se da como aquello por lo cual el mundo recibe sus contornos de mundo. ¿Puede satisfacernos esta solución? Por cierto, no puede negarse que la aprehensión del mundo como mundo es nihilizadora. Desde que el mundo aparece como mundo, se da como *no siendo sino eso.* La contrapartida necesaria de esta aprehensión es, pues, en efecto, la emergencia de la «realidad humana» en la nada. Pero, ¿de dónde viene el poder que tiene la «realidad humana» de emerger así en el no-ser? Sin duda alguna, Heidegger tiene razón al insistir en el hecho de que la negación se funda en la nada. Pero, si la nada funda la negación, ello se debe a que involucra en sí, como su estructura esencial, el *no.* En otras palabras, la nada no funda la negación como un vacío indiferenciado, ni como una alteridad que no se pondría como alteridad[20]. La nada está en el origen del juicio negativo porque ella misma es negación. Funda la negación como acto porque ella es la negación como *ser.* La nada no puede ser nada a menos que se nihilice expresamente como nada del mundo; es decir, a menos que, en su nihilización, se dirija expresamente hacia este mundo para constituirse como negación del mundo. La nada lleva el ser en su propio meollo. Pero la emergencia, ¿en qué da razón de esta negación nihilizadora? Lejos de que la trascendencia, que es «proyecto de sí allende ... », pueda fundar la nada, es, al contrario, ésta la que se halla en el seno mismo de la trascendencia y la condiciona. Pero la característica de la filosofía heideggeriana es la utilización, para describir el *Dasein,* de términos positivos todos los cuales enmascaran negaciones implícitas. El *Dasein* está fuera de sí, en el mundo»; es «un ser de lejanías»; es «cura»; es «sus propias posibilidades»; etcétera. Todo lo cual viene a decir que el Dasein *«no es»* en sí, que *«no está»* a una proximidad inmediata de si mismo, y que «trasciende» el mundo en cuanto se pone a sí mismo como *no siendo en sí y como no siendo el mundo.* En este sentido, Hegel tiene razón, contra Heidegger, cuando declara que el Espíritu es lo negativo. Sólo que se les puede plantear al uno y al otro la misma cuestión en forma apenas diferente; hay que decirle a Hegel: «No basta poner el espíritu como la mediación y lo negativo; debe mostrarse la negatividad como estructura del ser del espíritu. ¿Qué debe ser el espíritu para poder constituirse como negativo?». Y puede preguntarse a Heidegger: «Si la negación es la estructura primera de la trascendencia, ¿qué debe ser la estructura primera de la -realidad humana- para que ésta pueda trascender el mundo?».

En ambos casos se nos muestra una actividad negadora sin preocuparse por fundar esta actividad en un ser negativo. Y Heidegger, además, hace de la Nada una especie de correlato intencional de la trascendencia, sin ver que la ha insertado -ya en la trascendencia misma como su estructura original.

Pero, además, ¿de qué sirve afirmar que la Nada funda la negación para hacer después una teoría del no-ser que, por hipótesis, escinde a la nada de toda negación concreta? Si emerjo en la nada *allende* el mundo, ¿cómo puede esa nada extramundana fundar estas pequeñas lagunas de no-ser que a cada instante encontramos en el seno del ser? Digo que «Pedro no está ahí», que «No tengo más dinero», etc. Realmente, ¿es necesario trascender el mundo hacia la nada y retornar luego hasta el ser, para fundar esos juicios cotidianos? ¿Y cómo puede efectuarse la operación? No se trata en modo alguno de hacer que el mundo se deslice en la nada, sino, simplemente, de negar, manteniéndose en los límites del ser, un atributo a un sujeto.

[20] Lo que Hegel llamaría «alteridad inmediata».

¿Se dirá que cada atributo negado, cada ser que se niega, son atrapados por una misma y única nada extra mundana, que el no es como la plenitud de lo que no es, que el mundo está en suspenso en el no-ser como lo real en el seno de los posibles? En tal caso, sería menester que cada negación tuviera por origen un trascender particular: el trascender del ser hacia lo otro. Pero, ¿qué es este trascender, sino pura y simplemente la mediación hegeliana? ¿Y acaso no hemos preguntado ya, en vano, a Hegel, por el fundamento nihilizador de la mediación? Por otra parte, aun si la explicación fuera válida para las negaciones radicales y simples que niegan a un objeto determinado toda especie de presencia en el seno del ser («El centauro *no existe»; «No hay* razón para que se retrase»; «Los antiguos griegos no *practicaban* la poligamia»), las cuales, en rigor, pueden contribuir a constituir la Nada como una suerte de lugar geométrico de todos los proyectos fallidos, de todas las representaciones inexactas, de todos los seres desaparecidos o cuya idea sólo es forjada, tal interpretación del no-ser no sería válida ya para cierto tipo de realidades -a decir verdad, las más frecuentes que incluyen en su propio ser al no-ser. En efecto: ¿cómo admitir que una parte de ellas esté en el universo y otra enteramente fuera, en la nada extramundana?

Tomemos, por ejemplo, la noción de distancia, que condiciona la determinación de un sitio, la localización de un punto. Es fácil ver que esa noción posee un momento negativo: dos puntos distan entre sí cuando se hallan *separados* por cierta longitud. Es decir que la longitud, atributo positivo de un segmento de recta, aquí interviene a título de negación de una proximidad absoluta e indiferenciada. Se querrá acaso reducir la distancia a no *ser sino* la longitud del segmento cuyos límites son los dos Puntos, A y B, considerados. Pero ¿cómo no se ve que en tal caso se ha mudado la dirección de la atención y que, encubriéndolo bajo una misma palabra, se ha dado a la intuición un objeto diferente? El complejo organizado constituido por el segmento de recta con sus dos términos-límites puede ofrecer, así, dos objetos diversos al conocimiento. En efecto, puede darse el *segmento como* objeto inmediato de la intuición; en tal caso, ese segmento representa una tensión plena y concreta, cuya longitud es un atributo positivo y en que los dos puntos A y B, no aparecen sino como un momento del conjunto, es decir, en tanto que están implicados por el segmento mismo como tales límites; entonces la negación, expulsada del segmento y de su longitud, se refugia en los dos límites: decir que el punto B es límite del segmento es decir que el segmento no se *extiende* más allá de ese punto. La negación es aquí la estructura secundaria del objeto. Al contrario, si la atención se dirige a los dos puntos A y B, éstos se destacan como objetos inmediatos de la intuición sobre un fondo de espacio. El segmento se desvanece como objeto pleno y concreto; se lo capta, a partir de los dos puntos, como el vacío, lo negativo que los separa: la negación escapa de los puntos, que dejan de ser límites, para impregnar la longitud misma del segmento, a título de distancia. Así, la forma total constituida Por el segmento y sus dos términos con la negación intraestructural es susceptible de dejarse captar de dos maneras. O, más bien, hay dos formas, y la condición de la aparición de la una es la disgregación de la otra, exactamente como, en la percepción, se constituye tal objeto como forma rechazando tal otro objeto hasta reducirlo a fondo, y recíprocamente. En ambos casos encontramos la misma cantidad de negación, que se traslada ora a la noción de límites, ora a la noción de distancia, pero que en ningún caso puede suprimirse. ¿Se dirá que la idea de distancia es psicológica y que designa simplemente la extensión que es necesario franquear para ir del punto A al punto B? Responderemos que la misma negación está incluida en ese *«franquear»,* ya que esta noción justamente expresa la resistencia pasiva del alejamiento. Admitiremos, decir, que surge en el mundo como lo que a la vez crea y hace desvanecer las distancias (entfernend)[21]. Pero tal desalejamiento, aun siendo condición necesaria para «que haya, en general alejamiento, involucra en sí mismo el alejamiento como la estructura negativa que ha de superarse. Vano será intentar reducir la distancia al simple resultado de una medida: en el curso de la precedente descripción ha aparecido el hecho de que los dos puntos y el segmento comprendido entre ambos tienen la unidad indisoluble de lo que llaman los alemanes una «Gestalt». La negación es el cimiento que realiza esa unidad: define, precisamente, la relación inmediata que pone en conexión esos dos puntos y que los presenta a la intuición como la unidad indisoluble de la distancia. Solamente se encubrirá la negación si se pretende reducir la distancia a la medida de una longitud, pues es aquélla la razón de ser de esta medida.

[21] "Eliminando. En alemán en el original (Nota deJ.Lebasí).

Lo que acabamos de mostrar por el examen de la distancia habríamos podido hacerlo ver igualmente describiendo realidades como la ausencia, la alteración, la alteridad, la repulsión, el pesar, la distracción, etc. Existe una cantidad infinita de realidades que no son sólo objetos de juicio sino experimentadas, combatidas, temidas, etc., por el ser humano y que con su intraestructura están habitadas por la negación' como por una condición necesaria de su existencia. Las llamaremos *negatidades. Kant* había entrevisto su alcance cuando hablaba de conceptos limitativos (inmortalidad del alma), especies de síntesis entre lo negativo y lo positivo, en que la negación es condición de positividad. La función de la negación varía según la naturaleza del objeto considerado: entre las realidades plenamente positivas (que, empero, retienen la negación como condición de la nitidez de sus contornos, como lo que las mantiene en lo que son) y las realidades cuya positividad no es sino una apariencia la cual disimula un agujero de nada, todos los intermediarios son posibles. Se hace imposible, en todo caso, relegar esas negaciones a una nada extramundana, ya que están dispersas en el ser, sostenidas por el ser, y son condiciones de la realidad. La nada ultramundana da razón de la negación absoluta; no obstante, acabamos de descubrir una pululación de seres ultramundanos que poseen tanta realidad y eficiencia como los demás seres, pero que encierran en sí un no-ser. Requieren una explicación que permanezca en los límites de lo real. La nada, si no está sostenida por el ser, se disipa que nada, y recaemos en el ser. La nada no puede nihilizarse sino sobre fondo de ser; si puede darse una nada, ello no es ni antes ni después del ser ni, de modo general, fuera del ser, sino en el seno mismo del ser, en su meollo, como un gusano.

V. El origen de la nada

Conviene ahora echar una ojeada retrospectiva y medir el camino recorrido. Hemos planteado primeramente la cuestión del ser. Luego, volviéndonos sobre esta cuestión misma concebida como un tipo de conducta humana, la hemos interrogado a su vez. Debimos entonces reconocer que, si la negación no existiera, no podría formularse pregunta alguna, ni, en Particular, la del ser. Pero esa negación misma, vista más de cerca, nos ha remitido a la Nada como a su origen y fundamento: para que haya negación en el mundo y, por consiguiente, para que podamos interrogarnos sobre el Ser, es preciso que la Nada se dé de alguna manera. Hemos advertido entonces que no se podía concebir la Nada fuera del ser, ni como noción complementaria y abstracta, ni como medio infinito en que el ser estaría en suspenso. Es menester que la Nada se dé en el meollo mismo del Ser para que podamos captar ese tipo particular de realidades que hemos llamado Negatidades. Pero esa Nada intramundana no puede ser Producida por el Ser-en-sí: la noción de Ser como plena positividad no contiene la Nada como una de sus estructuras. Ni siquiera puede decirse que la Nada sea excluyente del Ser: carece de toda relación con él. De ahí la cuestión que se nos plantea ahora con particular urgencia: si la Nada no puede concebirse ni fuera del Ser ni a partir del Ser y si, por otra parte, siendo no-ser, no puede sacar de sí misma la fuerza necesaria para «nihilizarse», *la Nada ¿de dónde viene?*

Si se quiere profundizar el problema, es preciso reconocer primeramente que no podemos conceder a la nada la propiedad de «nihilizarse». Pues, aunque el verbo «nihilizarse» haya sido acuñado para quitar a la Nada hasta la mínima apariencia de ser, ha de reconocerse que sólo *el Ser* puede nihilizarse, ya que, como quiera que fuere, para nihilizarse es necesario ser. Pero la Nada *no es.* Podemos hablar de ella sólo porque posee una apariencia de ser, un ser prestado, como hemos advertido anteriormente. La Nada no es; la Nada *«es* siaa»; la Nada no se nihiliza, la Nada *«es nihiizada*». Resulta, pues, que debe existir un Ser -que no podría ser el Ser-en-sí-, el cual tenga por propiedad nihilizar la Nada, soportarla con su propio ser, desplegarla perpetuamente desde su propia existencia: *un ser por el cual la Nada advenga a las cosas.* Pero ¿cómo ha de ser este Ser con respecto a la Nada para que, por medio de él, la Nada advenga a las cosas? Debe observarse, en primer lugar, que dicho ser no puede ser pasivo con respecto a la Nada: no puede recibirla; la Nada no podría *advenir* a ese ser sino por medio de otro Ser, lo que nos obligaría a una regresión al infinito. Pero, por otra parte, el Ser por el cual la Nada llega al mundo no puede *producir* la Nada permaneciendo indiferente a esta producción, como la causa estoica produce su efecto sin alterarse. Sería inconcebible que un Ser que fuese plena positividad mantuviera y creara fuera de sí una Nada de ser trascendente, pues no

habría nada en el Ser por medio de lo cual el Ser pudiera trascenderse hacia el No-Ser. El Ser por el cual la Nada adviene al mundo debe nihilizar la Nada en su Ser y, aun así, correría el riesgo de establecer la Nada como un trascendente en el meollo mismo de la inmanencia, si no nihilizara la Nada en su ser *a raíz de su ser.* El Ser por el cual la Nada adviene al mundo es un ser para el cual, en su Ser, está en cuestión la Nada de su Ser: *el ser por el cual la Nada adviene al mundo debe ser su propia Nada.* Y ha de entenderse por esto no un acto nihilizador, que requeriría a su vez un fundamento en el Ser, sino una característica ontológica del Ser requerido. Falta averiguar en qué delicada y exquisita región del Ser encontraremos ese Ser que es su propia Nada.

Nos ayudará en nuestra investigación un examen más completo de la conducta que nos ha servido de punto de partida. Es preciso, pues, volver a la interrogación. Hemos visto -se recordará- que toda interrogación plantea, por esencia, la posibilidad de una respuesta negativa. En la pregunta se interroga a un ser sobre un ser o sobre su modo de ser. Y este modo de ser o ese ser está velado: queda siempre abierta una posibilidad de que se devele como una Nada. Pero, por lo mismo que se admite que lo no Existente pueda siempre develarse como "*nada*[22]*",* toda la interrogación supone que se realiza un retroceso[23] nihilizador con respecto a lo dado, y éste se convierte en una simple *presentación,* que oscila entre el ser y la Nada, importa, pues, que el Interrogador tenga: la posibilidad permanente de desprenderse de las series causales que constituyen el ser y que no pueden producir sino un ser. En efecto: si admitiéramos que la interrogación está determinada en el interrogador por el determinismo universal ella cesaría no solamente de ser titular, siquiera (mitchible). En efecto, una causa real produce un efecto real, y el ser causado está íntegramente comprometido por la causa en la positividad: en la medida en que depende en su ser de la causa, no podría haber en él el menor germen de nada; en tanto que el interrogador debe poder operar, con relación a lo interrogado, una especie de retroceso nihilizador, escapa al orden causal del mundo, se despega del Ser. Esto significa que, por un doble movimiento de nihilización, nihiliza respecto de sí lo interrogado, colocándolo en un estado neutro, entre el ser y el-no-ser; y que él mismo se nihiliza respecto de lo interrogado arrancándose al ser para poder extraer de sí la posibilidad de un no-ser. Así, con la interrogación, se introduce en el mundo cierta dosis de negatividad: vemos a la Nada irisar el mundo, tornasolar sobre las cosas. Pero, a la vez, la interrogación emana de un interrogador que se mueve en su propio ser como preguntante, despegándose del ser.

La interrogación es, pues, por definición, un proceso humano. El hombre se presenta, por ende, al menos en este caso, como un ser que hace surgir y desplegarse la Nada en el mundo, en tanto que, con ese fin, se afecta a sí mismo de no-ser.

Estas observaciones pueden servirnos de hilo conductor para examinar las negatidades de que antes hablábamos. Sin duda alguna, son realidades trascendentes: la distancia, por ejemplo, se nos impone como algo que hay que tener en cuenta, que hay que franquear con esfuerzo. Empero, esas realidades son de naturaleza muy particular: todas ellas señalan inmediatamente una relación esencial de la realidad humana con el mundo. Tienen origen en un acto del ser humano, sea en una espera, sea en un proyecto todas ellas señalan un aspecto del ser en tanto que éste aparece al ser humano que se compromete en el mundo. Y las relaciones entre el hombre Y el mundo indicadas por las negatidades no tienen nada en común con las relaciones a posteriori que se desprenden de nuestra actividad empírica. No se trata tampoco de esas relaciones de *utensilidad* por las cuales los objetos del mundo se descubren, según Heidegger, a la «realidad humana». Toda esta negatidad aparece más bien como una de las condiciones esenciales de esa relación de utensilidad. Para que la totalidad del ser se ordene en torno nuestro en forma de utensilios, despedazándose en complejos diferenciados que remiten los unos a los otros y que pueden *servir.,* es menester que la negación surja, no como una cosa entre otras cosas, sino como una rúbrica categorial que presida a la ordenación y a la repartición de las grandes masas de ser en forma de cosas. Así, el surgimiento del hombre en medio del ser que «lo inviste» hace que se descubra un mundo. Pero el momento esencial y primordial de

[22] *Rien,* en el original frances. *(Nota de la revisión.)*
[23] *Recul,* retroceso como para «tomar distancia». *(Nota delT.)*

este surgimiento es la negación. Así, hemos alcanzado el objetivo primero de este estudio: el hombre es el ser por el cual la nada adviene al mundo. Pero esta interrogación Provoca en seguida otra: ¿qué debe ser el hombre en su ser para que por él la nada advenga al ser?

El ser no puede engendrar sino al ser y, si el hombre está englobado en ese proceso de generación, de él no saldrá sino ser. Si ha de poder interrogar sobre este proceso, es decir, cuestionarlo, es menester que pueda tenerlo bajo su mirada como un conjunto, o sea ponerse él mismo *fuera del ser y,* en el mismo acto, debilitar la estructura de ser del ser. Empero no es dado a la «realidad humana» anonadar, ni aun provisionalmente, la masa de ser que está puesta frente a ella. Lo que puede modificar es su *relación* con ese ser. Para ella, poner fuera de circuito a un existente particular es ponerse a sí misma fuera de circuito con relación a ese existente. En tal caso, ella le escapa, está fuera de su alcance, no puede recibir su acción, se ha retirado *allende una nada.* A esta posibilidad que tiene la realidad humana de segregar una nada que la aísla, Descartes, después de los estoicos, le dio un nombre: es la *libertad.* Pero la libertad no es aquí más que una palabra. Si queremos penetrar más en la cuestión, no debemos contentarnos con esa respuesta, y hemos de preguntarnos ahora: ¿qué debe ser la libertad humana si la nada debe advenir al mundo por ella?

No nos es posible todavía tratar en toda su amplitud el problema de la libertad". En efecto, los pasos que hasta ahora hemos dado muestran a las claras que la libertad no es una facultad del alma humana que pueda encararse y describirse aisladamente. Lo que tratamos de definir es el ser del hombre en tanto que condiciona la aparición de la nada, y ese ser nos ha aparecido como libertad. Así, la libertad, como condición requerida para la nihilización de la nada, no es una *propiedad* que pertenecería entre otras a la esencia del ser humano. Ya hemos hecho notar, por otra parte, que la relación entre existencia y esencia no es semejante en el hombre y en las cosas del mundo. La libertad humana precede a la esencia del hombre y la hace posible; la esencia del ser humano está en suspenso en su libertad. Lo que llamamos libertad es, pues, indistinguible del ser de la «realidad humana». El hombre no es *primeramente* para ser libre *después:* no hay diferencia entre el ser del hombre y su *«ser-libre». No* se trata, pues, de abordar aquí de frente una cuestión que no podrá ser tratada exhaustivamente sino a la luz de una elucidación rigurosa del ser humano, pero hemos de tratar la libertad en conexión con el problema de la nada y en la estricta medida en que condiciona la aparición de ésta.

Aparece con evidencia, en primer lugar, que la realidad humana no puede sustraerse al mundo -en la interrogación, la duda metódica, la duda escéptica, etc. a menos que sea, por naturaleza, arranca aliento de sí misma. Es lo que vieron Descartes, quien funda la duda sobre la libertad, reclamando para nosotros la posibilidad de suspender nuestros juicios, y, siguiendo a Descartes, Alain. También en este sentido afirma la libertad del espíritu, en la medida en que el espíritu es la mediación, es decir, lo Negativo. Y, por otra parte, una de las direcciones de la filosofía contemporánea es la de ver en la conciencia humana una especie de escapada de sí: tal es el sentido de la trascendencia heideggeriana-, la intencionalidad de Husserl y de Brentano tiene también, en más de un aspecto, el carácter de arrancamiento de sí misma. Pero todavía no encararémos la libertad como intraestructura de la conciencia: por el momento nos faltan los instrumentos y la técnica que nos permitirán llevar a cabo esa empresa. Lo que por ahora nos interesa es una operación temporal, ya que la interrogación es, al igual que la duda, una conducta: supone que el ser humano reposa primero en el seno del ser y se arranca luego de él por un retroceso nihilizador. Así, pues, encontramos aquí, como condición de la nihilización, una relación consigo mismo en el curso de un proceso temporal. Queremos mostrar simplemente que, asimilando la conciencia a una secuencia causal indefinidamente continuada, se la transmuta en una plenitud de ser y de este modo se la reincorpora a la totalidad ilimitada del ser, como bien lo señala la inanidad de los esfuerzos realizados por el determinismo psicológico para disociarse del determinismo universal y constituirse como una serie aparte. El cuarto del ausente, los libros que hojeaba, los objetos que tocaba no son, por sí mismos, otra cosa que *unos libros, unos objetos,* es decir, actualidades plenas: las mismas huellas que el ausente ha dejado no pueden descifrarse como huellas suyas sino dentro de una situación en que está ya puesto como ausente; el libro con hojas dobladas, gastadas, no es por sí mismo un libro que Pedro ha hojeado y que ya no hojea más: es un volumen de páginas dobladas, fatigadas, y

no puede remitir sino a sí mismo o a objetos presentes -a la luz que lo alumbra, a la mesa que lo soporta- si se lo considera como la motivación presente y trascendente de mi percepción o inclusive como el flujo sintético y regulado de mis impresiones sensibles. De nada servirá invocar una asociación por contigüidad, como en el *Fedón* platónico, que haría aparecer una imagen del ausente en el margen de la percepción de la lira o la cítara que él tocaba. Esta imagen, si se la considera en sí misma y en el espíritu de las teorías clásicas, es una cierta plenitud, es un hecho psíquico concreto y Positivo. Por consiguiente, será menester formular sobre ella un juicio negativo de doble faz: subjetivamente, para significar que la imagen *no es* una percepción; y objetivamente, para negar de ese Pedro, cuya imagen me formo, que *esté ahí* presente. Es el famoso problema de las características de la imagen verdadera, que a tantos psicólogos ha preocupado, desde Taine hasta Spencer. La asociación, como se ve, no suprime el problema: lo desplaza al nivel reflexivo. Pero, de todos modos, reclama una negación, es decir, cuando menos un retroceso nihilizador de la conciencia con respecto a la imagen captada como fenómeno subjetivo, para ponerla, precisamente, como un mero fenómeno subjetivo. Ahora bien: he intentado mostrar en otro lugar[24] que, si ponemos *primero* la imagen como una percepción renaciente, es radicalmente imposible distinguirla *después* de las percepciones actuales. La imagen debe encerrar en su propia estructura una tesis nihilizadora. Se constituye como imagen poniendo su objeto como existente *en otra parte* o como *no* existente. Lleva en sí una doble negación: es primeramente nihilización del mundo (en tanto que no es el mundo quien presenta a título de objeto actual de percepción el objeto captado como imagen); luego, nihilización del objeto de la imagen (en tanto que puesto como no actual) y, a la vez, nihilización de la imagen misma (en tanto que no es un proceso psíquico concreto y pleno). En vano se invocarán, para explicar el hecho de que yo capte la ausencia de Pedro en la habitación, esas famosas «intenciones vacías» de Husserl, que son, en gran parte, constitutivas de la percepción. Hay, en efecto, entre las diferentes intenciones perceptivas, relaciones de *motivación* (pero motivación no es causación) y, entre esas intenciones, las unas son plenas, es decir, llenadas por aquello a que apuntan, y las otras, vacías. Pero, como precisamente la materia que debería llenar las intenciones vacías *no es,* no puede ser ella quien las motive en su estructura. Y, como las demás intenciones son plenas, ellas tampoco pueden motivar las intenciones vacías en tanto que vacías. Por otra parte, esas intenciones son naturalezas psíquicas, y sería erróneo enfocarlas a la manera de cosas, es decir, de recipientes dados de antemano, que podrían estar, según los casos, llenos o vacíos y que serían por naturaleza indiferentes a su estado de plenitud o de vaciedad. Parece que Husserl no escapó siempre a esta ilusión cosista. Para que una intención sea vacía, es menester que sea consciente de sí misma como vacía, y precisamente como vacía *de la* materia precisa a la que apunta. Una intención vacía se constituye a sí misma como vacía en la medida exacta en que se pone su materia como inexistente o ausente. En una palabra: una intención vacía es una conciencia de negación que se trasciende ella misma hacia un objetivo al cual pone como ausente o no existente. Así, cualquiera que sea la explicación que demos de ello, la ausencia de Pedro requiere, para ser verificada o sentida, un momento negativo por el cual la conciencia, en ausencia de toda determinación anterior, se constituye a sí misma como negación. Al concebir, a partir de mis percepciones del cuarto que habitó, al que ya no está en el cuarto, me veo inducido, con toda necesidad, a realizar un acto de pensamiento que ningún estado anterior puede determinar ni motivar; en suma, a operar en mí mismo una ruptura con el ser. Y, en tanto que uso continuamente negatidades para aislar y determinar a los existentes, es decir, para pensarlos, la sucesión de mis «conciencias» es un perpetuo desenganche del efecto con respecto a la causa, ya que todo proceso nihilizador exige tener en sí mismo su propia fuente. En tanto que mi estado presente fuera una prolongación de mi estado anterior' quedaría enteramente tapada toda fisura por la cual la negación pudiera deslizarse. Todo proceso psíquico de nihilización implica, pues, una escisión entre el pasado psíquico inmediato y el presente. Esa escisión es precisamente la nada. Al menos -se dirá- queda la posibilidad de implicación sucesiva entre los procesos nihilizadores. Mi verificación de la ausencia de Pedro podría aún ser determinante de mi pesar por no verlo; no se ha excluido la posibilidad de un determinismo de las nihilizaciones. Pero, aparte de que la primera nihilización de la serie debe ser desenganchada necesariamente de los procesos

[24] *L'imaginaíion,* Paris, Alcan, 1936

positivos anteriores, ¿qué significado puede tener una motivación de la nada por la nada misma? Un ser bien puede *nihilizarse* perpetuamente, pero, en la medida en que se nihiliza, renuncia a ser el origen de otro fenómeno, así fuera de una segunda nihilización.

Falta explicar cuál es esa separación, ese despegue de las conciencias, que condiciona a toda negación, Si consideramos la conciencia que antes nos ha ocupado como motivación, vemos en seguida con evidencia que nada ha venido a deslizarse entre ese estado y el estado presente. No ha habido solución de continuidad en el flujo del despliegue temporal: si no, volveríamos a la inadmisible concepción de la divisibilidad infinita del tiempo, y del punto temporal o instante como límite de la división. Tampoco ha habido intercalación brusca de un elemento opaco que haya separado lo anterior de lo posterior, como la hoja de un cuchillo parte en dos una fruta. Ni tampoco *debilitamiento* de la fuerza motivadora de la conciencia anterior: ella sigue siendo lo que es, no pierde nada de su urgencia. Lo que separa lo anterior de lo posterior es precisamente *nada*[25]*". Y* esta «nada» es absolutamente infranqueable, justamente porque no es nada; pues en todo obstáculo que ha de franquearse hay algo positivo que se da como lo que debe ser franqueado. Pero, en el caso que nos ocupa, en vano se buscaría una resistencia que quebrantar, un obstáculo que franquear. La conciencia anterior siempre está *ahí* (bien que con la modificación de «preteridas») y mantiene siempre con la conciencia presente una relación de interpretaciones; pero, sobre el fondo de esa relación existencial, está puesta fuera de juego, fuera de circuito, entre paréntesis, exactamente como lo está, a los ojos del que practica la *«éirox»* fenomenológica, el mundo en él y fuera de él. Así, la condición para que la realidad humana pueda negar el mundo en su totalidad o en parte, es que ella lleve en sí la nada como esa *nada*[26] que separa su presente de todo su pasado. Pero no es eso todo; pues esta *nada* así encarada no tendría todavía el sentido de la nada: una suspensión del ser que permanecería inordinada, que no sería conciencia de suspender el ser, vendría desde fuera de la conciencia y tendría por efecto escindirla en dos, reintroduciendo la opacidad en el seno de esa lucidez absoluta[27]. Además, esa «nada» no sería negativa en modo alguno. La nada, como antes hemos visto, es fundamento de la negación porque la lleva oculta en sí misma, porque es la negación como ser. Es necesario, pues, que el ser consciente se constituya a sí mismo con respecto a su pasado como separado de ese pasado por una nada; es necesario que sea conciencia de esta escisión de ser, pero no como un fenómeno por él padecido, sino como una estructura conciencial que él es. La libertad es el ser humano en cuanto pone su pasado fuera de juego, segregando su propia nada. Entendamos bien que esta necesidad primera de ser su propia nada no aparece a la conciencia de modo intermitente y con ocasión de negaciones singulares: no hay momento de la vida psíquica en que no aparezcan, a título por lo menos de estructuras secundarias, conductas negativas o interrogativas; y la conciencia se vive a sí misma de modo continuo como nihilización de su ser pasado.

Pero, sin duda, se creerá poder devolvernos aquí una objeción de que nos hemos servido frecuentemente: si la conciencia nihilizadora no existe sino como conciencia de nihilización, se debería poder definir y describir un modo perpetuo de conciencia, presente como conciencia, el cual sería conciencia de nihilización. ¿Existe esta conciencia? He aquí, pues, la nueva cuestión que se plantea: si la libertad es el ser de la conciencia, la conciencia debe ser como conciencia de libertad. ¿Cuál es la forma que toma esta conciencia de libertad? En la libertad, el ser humano es su propio pasado (así como también su propio porvenir) en forma de nihilización. Si nuestros análisis no nos han extraviado, debe existir para el ser humano, en tanto que es consciente de ser, cierta manera de situarse frente a su pasado y su porvenir como siendo a la vez ese pasado y ese porvenir y como no siendo los. Podremos dar a esta cuestión una respuesta inmediata: el hombre toma conciencia de su libertad en la angustia, o, si se prefiere, la angustia es el modo de ser de la libertad como conciencia de ser, y en la angustia la libertad está en su ser cuestionándose a sí misma.

Kierkegaard, al describir la angustia antes de la culpa, la caracteriza como angustia ante la libertad. Pero Heidegger, que, como es sabido, ha sufrido profundamente la influencia de Kierkegaard, considera por el

[25] *Rien,* en el original. (Nota de la *revisión.)*
[26] *Qu'elle porte* le néant en elle comme le rien, en el original. (Nota de la revisíón.)
[27] Véase introducción, III Wahl, «Kierkegaard et Heidegger., en Études kierkegaardiennes.

contrario a la angustia como la captación de la nada. Estas dos descripciones de la angustia no nos parecen contradictorias: por el contrario, se implican mutuamente.

En primer lugar, ha de darse la razón a Kierkegaard: la angustia se distingue del miedo en que el miedo es miedo de los seres del mundo mientras que la angustia es angustia ante mí mismo. El vértigo, es angustia en la medida en que temo, no caer en el precipicio, sino arrojarme a él. Una situación que provoca el miedo en tanto que amenaza modificar desde fuera mi vida y el ser, Provoca la angustia en la medida en que desconfío de mis reacciones apropiadas para la situación. El zafarrancho de artillería que precede al ataque puede provocar miedo en el soldado que sufre el bombardeo, pero comenzará la angustia en él cuando intente prever las conductas que ha de oponer al bombardeo, cuando se pregunte si podrá «aguantar». Análogamente, el movilizado que se incorpora a su campamento al comienzo de la guerra puede, en ciertos casos, tener miedo de la muerte; pero, mucho más a menudo, tiene «miedo de tener miedo», es decir, se angustia ante sí mismo. Casi siempre las situaciones peligrosas o amenazantes tienen facetas: se las aprehenderá a través de un sentimiento de miedo o de un sentimiento de angustia según se encare la situación como actuante sobre el hombre o al hombre como actuante sobre la situación. El individuo que acaba de recibir «un rudo golpe, que ha perdido en una quiebra gran parte de sus recursos, puede tener miedo de la pobreza que lo amenaza. Se angustiará un instante después, cuando, retorciéndose nerviosamente las manos (reacción simbólica ante la acción que se impone pero que permanece aún enteramente indeterminada), exclame: «¿Qué voy a hacer? Pero ¿qué voy a hacer?». En este sentido, el miedo y la angustia son mutuamente excluyentes, ya que el miedo es aprehensión irreflexiva de lo trascendente y la angustia es aprehensión reflexiva del sí-mismo; la una nace de la destrucción de la otra, y el proceso normal, en el caso que acabo de citar, es un tránsito constante de la una a la otra. Pero existen también situaciones en que la angustia aparece pura, es decir, sin estar jamás precedida ni seguida del miedo. Si, por ejemplo, se me ha elevado a una nueva dignidad y se me ha encargado una misión delicada y halagadora, puedo angustiarme ante la idea de que acaso no seré capaz de cumplirla, sin tener pizca de miedo por las consecuencias de mi posible fracaso.

¿Qué significa la angustia, en los diversos ejemplos que acabo de dar? Retomemos el ejemplo del vértigo. El vértigo se anuncia por el miedo: voy caminando por un sendero angosto y sin parapeto que va bordeando el precipicio. El precipicio se me da como *vitando,* representa un peligro de muerte. A la vez concibo cierto número de causas dependientes del determinismo universal, que pueden transformar esa amenaza de muerte en realidad: puedo resbalar sobre una piedra y caer en el abismo; la tierra desmenuzable del sendero puede hundirse bajo mis pasos. A través de estas diferentes previsiones, estoy dado a mí mismo como cosa, soy pasivo con respecto a esas posibilidades:[28] éstas acuden a mí desde fuera, en tanto que *yo soy también* un objeto del mundo, sometido a la atracción universal, no son *mis* posibilidades. En ese momento aparece el *miedo,* que es captación de mí mismo, a partir de la situación, como trascendente destructible en medio de los trascendentes, como objeto que no tiene en sí el origen de su futura desaparición. La reacción será de orden reflexivo: «prestaré atención» a las piedras del camino, me mantendré lo más lejos del borde del sendero. Me realizo como apartando con todas mis fuerzas la situación amenazadora y proyecto ante mí cierto número de conductas futuras destinadas a alejar de mí las amenazas del mundo. Estas conductas son mis posibilidades. Escapo al miedo por el hecho mismo de situarme en un plano donde mis posibilidades propias sustituyen a probabilidades trascendentes en que la actividad humana no tenía ningún lugar. Pero esas conductas, precisamente por ser mis posibilidades, no me aparecen como determinadas por causas ajenas a mí. No sólo no es rigurosamente cierto que hayan de ser eficaces sino que sobre todo, no es rigurosamente cierto que vayan a ser mantenidas, pues no tienen existencia suficiente por sí; se podría decir, abusando de la expresión de Berkeley, que su «ser es un ser mantenido» y que su «posibilidad de ser no es sino un deber-ser-mantenido»". Por esta razón, su posibilidad tiene por condición necesaria la posibilidad de conductas contradictorias *(no* prestar atención a las piedras del camino, correr, pensar en otra cosa) y la posibilidad de las conductas

[28] Volveremos sobre los posibles en la segunda parte de la obra.

contrarias (ir a arrojarme al precipicio). El posible al que convierto en mi posible concreto no puede aparecer como mi posible sino destacándose sobre el fondo del conjunto de los posibles lógicos que la situación comporta. Pero estos posibles denegados no tienen, a su vez, otro ser que su «ser-mantenidos»; yo soy quien los mantiene en el ser e inversamente, su no-ser presente es un «no-deber-ser-mantenidos». Ninguna causa exterior los apartará. Sólo yo soy la fuente permanente de su no-ser, me comprometo en ellos: para hacer aparecer mi posible, pongo los demás posibles con el fin de nihilizarlos. Esto no produciría angustia si pudiera captarme a mí mismo en mis relaciones con esos posibles como una causa que produce sus efectos. En este caso, el efecto definido como mi posible estaría rigurosamente determinado. Pero pasaría entonces de ser *posible:* se convertiría simplemente en porvenir. Así, pues, si quisiera evitar la angustia y el vértigo, bastaría que pudiera considerar los motivos (instinto de conservación, miedo anterior, etc.) que me hacen denegar la situación encarada como determinante de mi conducta anterior, a la manera en que la presencia de una masa determinada en un punto dado es determinante con respecto a los trayectos efectuados por otras masas: sería preciso que captase en mí un temeroso determinismo psicológico. Pero precisamente me angustio porque mis conductas no son sino *posibles,* y esto significa justamente que dichos posibles pueden aportar esos motivos, aunque constituyendo un conjunto de motivos para apartar esa situación, son captados por mí al mismo tiempo como insuficientemente eficaces. En el mismo momento en que me capto como siendo *horror del* precipicio, tengo conciencia de este horror como *no determinante* con respecto a mi conducta posible. En un sentido, ese horror reclama una conducta de prudencia y es en sí mismo esbozo de esta conducta; en otro sentido, no pone sino como posibles los desarrollos ulteriores de esa conducta, precisamente porque yo no lo capto como *causa* de tales desarrollos ulteriores, sino como exigencia, reclamo, etc., etc. Pero hemos visto que la conciencia de ser es él ser de la conciencia. No se trata aquí, pues, de una contemplación del horror ya constituido, que pudiera yo efectuar con posterioridad: el ser mismo del horror es aparecerse a sí mismo como no *siendo* causa de la conducta que él mismo reclama. En una palabra: para evitar el miedo, que me presenta un porvenir trascendente rigurosamente determinado, me refugio en la reflexión, pero ésta no tiene otra cosa que ofrecerme sino un porvenir indeterminado. Esto significa que, al constituir cierta conducta como posible, me doy cuenta, precisamente porque ella es mi posible, de que *nada* puede obligarme a mantener esa conducta. Empero, yo estoy, por cierto, allí en el porvenir; ciertamente, tiendo con todas mis fuerzas hacia aquel que seré dentro de un momento, al doblar ese recodo; y, en este sentido, hay ya una relación entre mi ser futuro y mi ser presente. Pero, en el seno de esta relación, se ha deslizado una nada: yo no soy aquel que seré. En primer lugar, porque lo que yo soy no es el fundamento de lo que seré. Por último, porque ningún existente actual puede determinar rigurosamente lo que voy a ser. Como, sin embargo, soy ya lo que seré (sí no, no estaría interesado en ser tal o cual), yo soy el *que seré, en el modo* del no serlo. Soy llevado hacia el porvenir a través de mi horror, Y éste se nihiliza en cuanto que constituye al porvenir como posible. Llamaremos *angustia,* precisamente, a la conciencia de ser uno su propio porvenir en el modo del no serlo. Y precisamente la nihílización del horror como *motivo,* que tiene por efecto reforzar el horror como estado, tiene por contrapartida positiva la aparición de las demás conductas (en particular la consistente en arrojarme al precipicio) como mis posibles posibles..Si *nada* me constriñe a salvar mi vida, *nada* me impide precipitarme al abismo, esa conducta decisiva emanará de un yo que todavía no soy. Así, el yo que soy depende en sí mismo del yo que no soy todavía, en la medida exacta en que el yo que no soy todavía no depende del yo que soy. Y el vértigo aparece como la captación de esa dependencia. Me acerco al abismo y mis miradas me buscan en su fondo a mí. Desde este momento, juego con mis posibles. Mis ojos, al recorrer el precipicio de arriba abajo personifican mi caída posible y la realizan simbólicamente; al mismo tiempo, la conducta de suicida, por el hecho de convertirse en «imposible» posible hace aparecer a su vez motivos posibles para adoptarla (el suicidio haría cesar la angustia). Felizmente, estos motivos, a su vez, por el sólo hecho de ser motivos de un posible, se dan como ineficientes, como no-determinantes: no pueden producir el suicidio en mayor medida que mí horror a la caída puede *determinarme* a evitarla. En general, esta contra-angustia hace cesar la angustia transmutándola en indecisión. La indecisión, a su vez, llama a la decisión: uno se aleja bruscamente del borde del precipicio y retorna al camino.

El ejemplo que acabamos de analizar nos ha mostrado lo que podríamos llamar «angustia ante el porvenir». Existe otra: la angustia ante el pasado. Es la del jugador que ha decidido libre y sinceramente no jugar más y que, cuando se aproxima al «tapete verde», ve de pronto «naufragar» todas sus resoluciones. A menudo se ha descrito este fenómeno como si la visión de la mesa de juego despertara en, nosotros una tendencia que entra en conflicto con nuestra resolución anterior y acaba por arrastrarnos pese a ésta. Aparte de que semejante descripción está hecha en términos cosistas y puebla la mente de fuerzas antagónicas -es, por ejemplo, la harto famosa «lucha de la razón contra las pasiones», de los moralistas-, no da razón de los hechos. En realidad -y ahí están las cartas de Dostoievsky para atestiguarlo- nada hay en nosotros que se parezca a un *debate* interior, como si hubiéramos de pesar motivos y móviles antes de decidimos. La resolución anterior de «no, jugar más» está siempre *ahí, y,* en la mayoría de los casos, el jugador puesto en presencia de la mesa de juego se vuelve hacia ella para pedirle auxilio, pues no quiere jugar más o, más bien, habiendo tomado la víspera su resolución, se piensa aún como no queriendo jugar más; cree en una eficacia de esa resolución. Pero lo que capta entonces en la angustia es precisamente la total ineficacia de la resolución pasada. Esta está ahí, sin duda, pero congelada, ineficaz, *trascendida* por el hecho mismo de que tengo conciencia *de* ella. Esa resolución es todavía yo, en la medida en que realizo perpetuamente mi identidad conmigo mismo a través del flujo temporal; pero yo no la soy ya por el hecho de que ella es *para* mi conciencia. Me escapo de ella; ella fracasa en la misión que yo le había confiado. También aquí, yo lo soy en el modo del no-serlo. Lo que el jugador capta en este instante es, una vez más, la ruptura permanente del determinismo, la nada que lo separa de sí: ¡Hubiera querido tanto no jugar!; ayer mismo tuve una aprehensión sintética de la situación (ruina que me amenaza, desesperación de mis allegados) como *viéndome* jugar. Me parecía así haber constituido una *barrera real* entre el juego y yo, y he aquí que -lo percibo de súbito- esa aprehensión sintética no es más que el recuerdo de una idea, el recuerdo de un sentimiento: para que acuda a ayudarme nuevamente *es necesario que la rehaga ex-nihilo y libremente;* ya no es más que uno de mis posibles, ni más ni menos que como el hecho de jugar es otro. Ese temor de desolar a mi familia, me es necesario *recobrarlo,* recrearlo como temor vívido; se mantiene tras de mí como un fantasma sin huesos; sólo de mí depende que le preste mi carne o no. Estoy solo y desnudo como la víspera ante la tentación y, tras haber edificado pacientemente barreras y muros, tras haberme encerrado en el círculo mágico de una resolución, percibo con angustia que *nada* me impide jugar. Y la angustia soy yo, puesto que, por el solo hecho de que me transporto a la existencia como conciencia de ser, me hago *no ser* ese pasado de buenas resoluciones *que soy.*

Sería vano objetar que esa angustia tiene por única condición la ignorancia del determinismo psicológico subyacente: me sentiría ansioso a causa de que desconozco los móviles reales y eficaces que, en la sombra del inconsciente, determinan mi acción. Responderemos, en primer lugar, que la angustia no se nos ha aparecido como una *prueba* de la libertad humana: ésta se nos ha dado como la condición necesaria de la interrogación. Queríamos solamente mostrar que existe una conciencia específica de libertad y que esta conciencia era la angustia. Esto significa que hemos querido establecer la angustia en su estructura esencial como conciencia de libertad. Y, desde este punto de vista, la existencia de un determinismo psicológico no podría invalidar los resultados de nuestra descripción. En efecto: o bien la angustia es ignorancia ignorada de ese determinismo, y entonces se capta, efectivamente, como libertad; o bien se pretende que la angustia es conciencia de ignorar las causas reales de nuestros actos: la angustia provendría, entonces, de que presentiríamos, agazapados en el fondo de nosotros mismos, motivos monstruosos que desencadenarían de pronto actos culpables.

Pero, en este caso, nos apareceríamos a nosotros *mismos*[29] *como cosas del mundo* y seríamos, en nosotros mismos, nuestra propia situación trascendente, y la angustia se desvanecería entonces para dejar su lugar al *temor,* pues el temor es aprehensión sintética de lo trascendente como temible.

[29] *Mimer:* personificar, representar como un actor o rnimo. *(Nota del T.)*

Esa libertad que se nos descubre en la angustia puede caracterizarse por la existencia de aquella *nada"*[30] que se insinúa entre los motivos y el acto. Mi acto no escapa a la determinación de los motivos *porque yo* sea libre, sino que, al contrario, la estructura de los motivos como ineficientes es condición de mi libertad. Y si se pregunta cuál es esa *nada* que funda la libertad, responderemos que no se la puede describir, puesto que *no es;* pero que se puede al menos dar su sentido, en cuanto esa nada *es dada* por el ser humano en sus relaciones consigo mismo. Corresponde a la necesidad que el motivo tiene de no aparecer como motivo sino en cuanto correlación de una conciencia de motivo. En una palabra: desde el momento que renunciamos a la hipótesis de los contenidos de conciencia, hemos de reconocer que no hay jamás motivo *en* la conciencia: no es sino *para* la conciencia. Y, por el hecho mismo de que el motivo sólo puede surgir como aparición, se constituye a si mismo como ineficaz. Sin duda, no tiene la exterioridad de la cosa espaciotemporal: pertenece siempre a la subjetividad y es captado como mío; pero es, por naturaleza, trascendencia en la inmanencia, y la conciencia escapa a él por el hecho mismo de ponerlo, ya que a ella incumbe entonces conferirle su significación y su importancia. Así, la *nada* que separa al motivo de la conciencia se caracteriza como trascendencia en la inmanencia; al producirse a sí misma como inmanencia, la conciencia nihiliza «la nada» que la hace existir para sí misma como trascendencia. Pero se ve que esa nada que es condición de toda negación trascendente no puede elucidarse sino partiendo de otras dos nihilizaciones primordiales:

1.0 la conciencia no es su propio motivo en tanto que está vacía de todo contenido**,** y esto nos remite a una estructura nihilizadora del cogito prerreflexivo;

2.0 la conciencia está frente a su pasado y a su porvenir como frente a un sí-mismo que ella es en el modo del no serlo, y esto nos remite a una estructura nihilizadora de la temporalidad.

No podemos tratar aún de elucidar estos dos tipos de nihilización: no disponemos, por el momento, de las técnicas necesarias. Basta hacer notar que la explicación definitiva de la negación no podrá darse sino en el marco de una descripción de la conciencia (de) si y de la temporalidad.

Lo que conviene advertir aquí es que la libertad que se manifiesta por la angustia se caracteriza por una obligación perpetuamente renovada de rehacer el Yo que designa al ser libre. En efecto: cuando mostrábamos, hace poco, que mis posibles eran angustiosos porque mantenerlos en su existencia dependía sólo de mí, ello no quería decir que derivaran de un yo que -él sí, al menos- estaría dado previamente y pasaría, en el flujo temporal de una conciencia a otra. El jugador que debe realizar de nuevo la apercepción sintética de una *situación* que le vedaría jugar, debe reinventar al mismo tiempo el yo que pueda apreciar esa situación que «está en situación». Ese yo, con su contenido *a priori* e histórico, es la *esencia* del hombre. Y la angustia como manifestación de la libertad frente a sí mismo significa que el hombre está siempre separado e su esencia por una nada. Ha de retomarse aquí la frase de Hegel: «Wesen ist was gewesen ist», «La esencia es lo que ha sido» la esencia es todo cuanto puede indicarse del ser humano por medio de las palabras: *eso es.* Por ello, es la totalidad de los caracteres que *explican* el acto. Pero el acto está siempre allende esa esencia; no es acto humano sino en cuanto trasciende toda explicación que se le dé, precisamente porque todo cuanto puede designarse en el hombre por la fórmula: eso es, por ese mismo hecho ya *ha sido.* El hombre lleva consigo continuamente una comprehensión prejudicativa de esencia, pero por eso mismo está separado de ella por una nada. La esencia es todo cuanto la realidad humana capta de sí misma como *ha-biendo sido.* Y aquí aparece la angustia como captación del sí-mismo en cuanto éste existe como modo perpetuo de arrancamiento de aquello que es; o, mejor aún, en cuanto se hace existir como tal. Pues jamás podemos captar una vivencia como una consecuencia viviente de esa *naturaleza* que es la nuestra. El flujo de nuestra conciencia constituye, en su mismo transcurso, esa naturaleza, pero ésta permanece siempre a nuestra zaga y nos infesta como el objeto permanente de nuestra comprensión retrospectiva. Esta naturaleza, en tanto que es exigencia sin ser recurso, es captada como angustiosa. En la angustia, la libertad se angustia ante sí misma en tanto que *nada* la solicita ni la traba jamás. Pero queda en pie, se dirá, que la libertad acaba de ser definida como una estructura permanente del ser humano: si la angustia la manifiesta, ésta debería ser

[30] *De ce* rien, en el original. *(Nota de ía revisión)*

un estado permanente de mi afectividad; pero, por el contrario, es completamente excepcional. ¿Cómo explicar la rareza del fenómeno de la angustia?

Ha de notarse, en primer lugar, que en situaciones más corrientes de nuestra vida, aquellas en que captamos nuestros posibles como tales en y por la realización activa de estos posibles, no se nos manifiestan por la angustia porque por su naturaleza misma excluyen la aprehensión angustiada. La angustia, en efecto, es el reconocimiento de una posibilidad como mi posibilidad, es decir, se constituye cuando la conciencia se ve escindida de su esencia por la nada o separada del futuro por su libertad misma.

Esto significa que un nada nihilizador me quita toda excusa y que, a la vez, lo que proyecto como mi ser futuro está siempre nihilizado y reducido a la categoría de simple posibilidad porque el futuro que yo soy queda fuera de mi alcance. Pero conviene notar que, en estos diferentes casos, se trata de una forma temporal en la cual me espero en el futuro, en la que «me doy cita del otro lado de esta hora, de este día o de este mes». La angustia es el temor de no encontrarme en esa cita, de no querer siquiera acudir a ella, pero también puedo encontrarme comprometido en actos que me revelan mis posibilidades en el instante mismo en que las reafirman. En el acto de encender este cigarrillo reconozco mi posibilidad concreta; si se quiere, mi deseo de fumar; por el acto mismo de acercarme a éste papel y esta pluma me doy como mi posibilidad más inmediata, la de trabajar en esta obra: heme aquí comprometido en ella, y la descubro en el momento mismo en que ya me lanzo a ella. En este instante, ciertamente, sigue siendo mi posibilidad, ya que puedo en cada instante apartarme de mi trabajo, apartar el cuaderno, cerrar con el capuchón mi estilográfica. Pero esta posibilidad de interrumpir la acción es rechazada a segundo plano por el hecho de que la acción que se me descubre a través de mi acto tiende a cristalizarse como forma trascendente y relativamente independiente. La conciencia del hombre *en acción* es conciencia irreflexiva. Es conciencia *de* algo, y lo trascendente que a ella se descubre es de una naturaleza particular: es una *estructura de exigencia* del mundo, que descubre correlativamente en ella relaciones complejas de utensilidad. En el acto de trazar las letras que trazo, la frase total, inconclusa aún, se revela como exigencia pasiva de ser trazada. La frase es el sentido mismo de las letras que formo y su demanda no está en cuestión, ya que, justamente, no puedo trazar las palabras sin trascenderlas hacía ella, y la descubro como condición necesaria del sentido de las palabras que trazo. A la vez, y en el cuadro mismo del acto, un complejo indicativo de utensilios se revela y se organiza (pluma-tinta-papel- líneas-margen, etc.), complejo que no puede ser captado por sí mismo sino que surge en el seno de la trascendencia que me es descubierta por la frase que he de escribir como exigencia pasiva. Así, en la cuasi-generalidad de los actos cotidianos, estoy comprometido, he apostado ya y descubro mis posibles realizándolos, y en el acto mismo de realizarlos como exigencias, apremios, utensilidades. Y, sin duda, en todo acto de esta especie permanece la posibilidad de cuestionar tal acto, en tanto que éste remite a fines más lejanos y más esenciales como a sus significaciones últimas y a mis posibilidades esenciales. Por ejemplo, la frase que escribo es la significación de las letras que trazo, pero la obra íntegra que quiero producir es la significación de la frase. Y esta obra es una posibilidad acerca de la cual puedo sentir angustia: es verdaderamente *mi* posible, y no sé si mañana la proseguiré; mañana, con relación a ella, mi libertad puede ejercer su poder nihilizador. Sólo que esta angustia implica la captación de la obra en tanto que tal como mi posibilidad; es menester que me coloque directamente frente a la obra y que capte vivencialmente mi relación con ella. Esto significa que no sólo debo plantear a su respecto preguntas objetivas del tipo: «¿Hace falta escribir esta obra?», pues estas preguntas me remiten simplemente a significaciones objetivas más amplias, como: «¿Es oportuno escribirla *en este momento?» «¿No* está todo ya dicho en otro libro?» «¿Es su materia de suficiente interés?» «¿Ha sido suficientemente meditada?», etc.; significaciones todas que permanecen trascendentes y se dan como una multitud de exigencias del mundo. Para que mi libertad se angustie acerca del libro que escribo, es menester que este libro aparezca en su relación conmigo; es decir, es menester que yo descubra, por una parte, mi *esencia* en tanto que lo *que he sido (Yo* he sido un «querer escribir este libro», lo he concebido, he creído que podía ser interesante escribirlo y me he constituido de tal suerte que ya no se puede *comprenderme* sin tomar en cuenta que este libro *ha sido* mi posible esencial); por otra parte, la nada que separa a mi libertad de esta esencia *(yo he sido* un «querer escribirlo», pero *nada,* ni aun lo que yo he

sido, puede constreñirme a escribirlo); por último, la nada que me separa de lo que seré (descubro la posibilidad permanente de abandonarlo como la condición misma de la posibilidad de escribirlo y como el propio sentido de mi libertad). Es menester que, en la constitución misma del libro como mi posible, capte mi libertad, en tanto que posible destructora, en el presente y en el porvenir, de aquello que soy. Es decir, que me es preciso colocarme en el plano de la reflexión, Mientras permanezco en el plano del acto, el libro que he de escribir no es sino la significación remota y presupuesta del acto que me revela mis posibles: el libro no es sino la implicación de ese acto, no está tematizado y puesto para sí, no «plantea problema,; no es concebido ni como necesario ni como contingente, no es sino el sentido permanente y lejano a partir del cual puedo comprender lo que escribo en este momento y, por esto mismo, es concebido como *ser:* es decir, que sólo al ponerlo como el *fondo existente* sobre el cual emerge mi frase presente y existente puedo conferir a mi frase un sentido determinado. Ahora bien: en cada instante estamos arrojados en el mundo y comprometidos. Esto significa que actuamos antes de plantear nuestros posibles, y que estos posibles que se descubren como realizados o en vías de realizarse remiten a sentidos que harían necesarios actos especiales para ser puestos en cuestión. El despertador que suena por la mañana remite a la posibilidad de ir a mí trabajo, que es mi posibilidad. Pero captar la llamada del despertador como llamada, es levantarse. El acto mismo de levantarse es, pues, tranquilizador, pues elude la pregunta: «¿Es el trabajo mi posibilidad?» y, en consecuencia, no me pone en condiciones de captar la posibilidad del quietismo, de la renegación del trabajo y, en última instancia, de la renegación del mundo, y de la muerte. En una palabra, en la medida en que captar el sentido de la campanilla es estar ya de pie a su llamada , esa captación me protege contra la intuición angustiosa de ser yo quien confiere su exigencia al despertador: yo y sólo yo. De la misma manera, lo que podría llamarse la moralidad cotidiana excluye la angustia ética. Hay angustia ética cuando me considero en mi relación original con los valores. Estos, en efecto, son exigencias que reclaman un fundamento. Pero este fundamento no podría ser en ningún caso el ser, pues todo valor que fundara sobre su propio ser su naturaleza ideal dejaría por eso mismo de ser valor y realizaría la heteronomía de mi voluntad. El valor toma su ser de su exigencia, y no su exigencia de su ser. Así, pues, el valor no se entrega a una situación contemplativa que lo captaría como *siendo* valor y que, por eso mismo, le quitaría sus derechos sobre mi libertad. Al contrario, el valor no puede develarse sino a una libertad activa que lo hace existir como valor por el solo hecho de reconocerlo como tal. Se sigue de aquí que mi libertad es el único fundamento de los valores y que nada, absolutamente nada me justifica en mi adopción de tal o cual escala de valores. En tanto que ser por el cual los valores existen, soy injustificable. Y mi libertad se angustia de ser el fundamento sin *fundamento de equivalentes.* Se angustia, además, porque los valores, por revelarse por esencia a una libertad, no pueden revelarse sin ser al mismo tiempo «puestos en cuestión», ya que la posibilidad de invertir la escala de los valores aparece complementariamente como mi posibilidad. Precisamente la angustia ante los valores es reconocimiento de la idealidad de los mismos.

Pero, de ordinario, mi actitud respecto de los valores es estrictamente tranquilizadora. Pues, en efecto, estoy comprometido en un mundo de valores. La apercepción angustiada de los valores como sostenidos en el ser por mi libertad es un fenómeno posterior y mediatizado. Lo inmediato es el mundo con su apremio y, en este mundo en que me comprometo, mi actos levantan valores como perdices: por mi indignación me es dado el antivalor «ruindad», por mi admiración me es dado el valor «grandeza». Y, sobre todo, mi obediencia a una multitud de tabúes, que es real, me descubre estos tabúes como existentes de hecho. Los burgueses que se llaman a sí mismos «la gente honesta» no son honestos después de una contemplación de los valores morales, sino que, desde que surgen en el mundo, están sumergidos en una conducta cuyo sentido es la honestidad. Así, la honestidad adquiere un ser, y no es puesta en cuestión; los valores están sembrados en mi camino en la forma de mil menudas exigencias reales semejantes a los cartelitos que prohíben pisar el césped.

Así, en lo que llamaremos el mundo de lo inmediato, que se entrega a nuestra conciencia irreflexiva, no nos aparecemos primero para ser arrojados *después* a tales o cuales empresas; sino que nuestro ser está inmediatamente «en situación», es decir, que *surge* en medio de esas empresas y se conoce primeramente en

tanto que en ellas se refleja. Nos descubrimos, pues, en un mundo poblado de exigencias, en el seno de proyectos «en curso de realización»: escribo, voy a fumar, tengo cita esta noche con Pedro, no debo olvidarme de responder a Simón, no tengo derecho de ocultar por más tiempo la verdad a Claudio. Todas estas menudas expectativas pasivas de lo real, todos esos valores triviales y cotidianos cobran su sentido, a decir verdad, de un primer proyecto mío que es como mi elección de mí mismo en el mundo. Pero, precisamente, ese proyecto mío hacia una posibilidad primera, que hace que haya valores, llamadas, expectativas y, en general, un mundo, no se me aparece sino más allá del mundo, como el sentido y la significación abstractos y lógicos de mis empresas. Por lo demás, hay, concretamente, despertadores, cartelitos, formularios de impuestos, agentes de policía; otras tantas barandillas contra la angustia. Pero, en cuanto la empresa se aleja de mí, en cuanto soy remitido a mí mismo porque debo aguardarme en el porvenir, me descubro de pronto como aquel que da al despertador su sentido, como aquel que se prohíbe a sí mismo, con motivo de un cartel, andar por un cantero o por el césped, como aquel que confiere apremio a la orden del jefe, como aquel que decide sobre el interés del libro que está escribiendo; como aquel, en fin, que hace existir valores cuyas exigencias le determinen su acción. Emerjo solo y, en la angustia frente al proyecto único y primero que constituye mi ser, todas las barreras, todas las barandillas se derrumban, nihilizadas por la conciencia de mi libertad: no tengo ni puedo tener valor a que recurrir contra el hecho de ser yo quien mantiene a los valores en el ser; nada puede tranquilizarme con respecto a mí mismo; escindido del mundo y de mi esencia por esa nada que soy, tengo que realizar el sentido del mundo y de mi esencia: yo decido sobre ello, yo solo, injustificable y sin excusa.

La angustia es, pues, la captación reflexiva de la libertad por ella misma; en este sentido es mediación, pues, aunque conciencia inmediata de sí, surge de la negación de las llamadas del mundo; aparece desde que me desprendo del mundo en que me había comprometido, para aprehenderme a mí mismo como conciencia dotada de una comprensión preontológica de su esencia y un sentido prejudicativo de sus posibles; se opone al espíritu de seriedad, que capta los valores a partir del mundo y que reside en la sustantificación tranquilizadora y cosista de los valores. En la seriedad, me defino a partir del objeto, dejando a un lado a priori como imposibles todas las empresas que no voy a emprender y captando como proveniente del mundo y constitutivo de mis obligaciones y de mi ser el sentido que mi libertad ha dado al mundo. En la angustia, me capto a la vez como totalmente libre y como incapaz de no hacer que el sentido del mundo le provenga de mí.

Sin embargo, no vayamos a creer que bastaría trasladarse al plano reflexivo y considerar los posibles lejanos o inmediatos de uno, para captarse en una pura angustia. En cada caso de reflexión, la angustia nace como estructura de la conciencia reflexiva en tanto que ésta considera a la conciencia refleja; pero sigue en pie el hecho de que puedo adoptar conductas respecto de mi propia angustia; en particular, conductas de huida. Todo ocurre, en efecto, como si nuestra conducta esencial e inmediata con respecto a la angustia fuera la huida. El determinismo psicológico, antes de ser una concepción teórica, es primeramente una conducta de excusa o, si se quiere, el fundamento de todas las conductas de excusa. Es una conducta reflexiva respecto de la angustia; afirma que existen en nosotros fuerzas antagonistas cuyo tipo de existencia es comparable al de las cosas; intenta llenar los vacíos que nos rodean, restablecer los vínculos entre pasado y presente, entre presente y futuro; nos provee de una *naturaleza* productora de nuestros actos y de estos actos mismos hace entidades trascendentes, los dota de una inercia y de una exterioridad que les asignan Su fundamento en otra cosa distinta de ellos mismos y que son eminentemente tranquilizadoras porque constituyen un juego permanente de *ex*cusas; niega esa trascendencia de la realidad humana que la hace emerger en la angustia allende su propia esencia; al mismo tiempo, al reducirnos a *no serla más sino lo que somos,* reintroduce en nosotros la positividad absoluta del ser en sí y, de este modo, nos reintegra el seno del ser.

Pero ese determinismo, defensa reflexiva contra la angustia, no se da como una intuición reflexiva. No puede nada contra la evidencia de la libertad, y por eso se da como creencia de refugio, como el término ideal hacia el cual podemos huir de la angustia. Esto se manifiesta, en el terreno filosófico, por el hecho de que los psicólogos deterministas no pretenden fundar su tesis sobre los puros datos de la observación interna. La

Presentan como una hipótesis satisfactoria, cuyo valor proviene de que da razón de los hechos, o como un postulado necesario para el establecimiento de toda psicología. Admiten la existencia de una conciencia inmediata de libertad, que sus adversarios les oponen con el nombre de «prueba Por la intuición del sentido íntimo». Simplemente hacen recaer el debate sobre el valor de esta revelación interna. AsÍ, la intuición que nos hace captarnos como causa primera de nuestros estados y actos no es discutida por nadie. Queda en pie el hecho de que está al alcance de cada uno de nosotros intentar mediatizar la angustia elevándose sobre ella y juzgándola como una ilusión procedente de la ignorancia en que estamos acerca de las causas reales de nuestros actos. El problema que se planteará entonces será el del grado de creencia en esa mediación. Una angustia juzgada, ¿es una angustia desarmada? Evidentemente, no; con todo, nace aquí un fenómeno nuevo, un proceso de distracción con respecto a la angustia, que, una vez más, supone en él un poder nihilizador.

Por sí solo, el determinismo, ya que no es sino un postulado o una hipótesis, no bastaría para fundar esa distracción. Es un esfuerzo de huida más concreto, que se opera en el terreno mismo de la reflexión. En primer lugar, es una tentativa de distracción con respecto a los posibles contrarios de mi posible. Cuando me constituyo como comprensión de un posible en cuanto mío, es menester que reconozca su existencia al cabo de mi proyecto y que lo capte como siendo yo mismo, allá, aguardándome en el porvenir, separado de mí por una nada. En este sentido, me capto como origen primero de mí posible, y esto es lo que se llama ordinariamente la conciencia de libertad; esta estructura de la conciencia y sólo ella es lo que tienen a la vista los partidarios del libre albedrío cuando hablan de la intuición del sentido íntimo. Pero ocurre que, al mismo tiempo, me esfuerzo por distraerme de la constitución de los otros posibles que contradicen al mío. No puedo, a decir verdad, dejar de poner la existencia de ellos por el mismo movimiento que engendra como mío al posible elegido; no puedo impedirme constituirlos como posibles vivientes, es decir, como dotados de la *posibilidad* de llegar a ser mis posibles. Pero me esfuerzo por verlos como dotados de un ser trascendente y puramente lógico; en suma, como cosas. Si encaro en el plano reflexivo la posibilidad de escribir este libro como posibilidad mía, hago surgir entre esta posibilidad y mi conciencia una nada de ser que la constituye como posibilidad y que yo capto precisamente en la posibilidad permanente de que la posibilidad de no escribirlo sea mi posibilidad. Pero intento comportarme con respecto a esa posibilidad de no escribirlo como respecto de un objeto observable, y me convenzo de aquello que quiero ver: trato de captarla como algo que debe mencionarse sólo por no omitirlo, como algo que no me concierne. Es preciso que ella sea posibilidad externa con respecto a mí, como el movimiento con respecto a esta bola inmóvil. Si pudiera lograrlo, los posibles antagonistas del posible mío, constituidos como entidades lógicas, perderían su eficacia; no serían ya amenazadores, puesto que serían exteriorizadas, ya que rodearían mi posible como eventualidades puramente concebibles, o decir, en el fondo, concebibles por otro, o como posibles de otro que se encontrara en igual caso. Pertenecerían a la situación objetiva como una estructura trascendente; o, si se prefiere, y para utilizar la terminología de Heidegger: Yo escribiré este libro, pero también se podría no escribirlo. Así me disimularía que esos posibles son yo mismo y condiciones inmanentes de la posibilidad de mi posible. Conservarían apenas el ser suficiente para conservar a mi posible su carácter de gratuidad, de libre posibilidad de un ser libre, pero quedarían desarmados de su carácter amenazador: no me interesarían; el posible elegido aparecería, por el hecho de la elección, como mi único posible concreto y, en consecuencia, la nada que me separa de ¿I y que le confiere justamente su posibilidad quedaría colmada.

Pero la huida ante la angustia no es solamente esfuerzo de distracción ante el porvenir; intenta, además, desarmar la amenaza del pasado. Lo que intento rehuir, en este caso, es mi trascendencia misma, en tanto que ella sostiene y trasciende mi esencia. Afirmo que soy mi esencia en el modo de ser del en-sí. Al mismo tiempo, empero, me niego a considerar esa esencia como históricamente constituida y como implicando entonces el acto al modo en que el círculo implica sus propiedades. La capto o, por lo menos, trato de captarla, como el comienzo primero de mi posible y no admito que ella misma tenga en sí un comienzo; afirmo entonces que un acto es libre cuando refleja exactamente mi esencia. Pero, además, esa libertad, que me inquietaría si fuera libertad *frente* al Yo, trato de reconducirla al seno de mi esencia, es decir, de mi Yo. Se trata de pensar el Yo como un pequeño Dios que me habitaría y que poseería mi libertad como una virtud

metafísica. Ya no sería mi ser quien sería libre en tanto que ser, sino mi Yo que sería libre en el seno de mi conciencia. Ficción eminentemente tranquilizadora, ya que la libertad ha sido enclavada en el seno de un ser opaco: en la medida en que mi esencia no es translucidez, en que es trascendente en la inmanencia, en esa medida la libertad se tomaría una de sus propiedades. En una palabra: se trata de captar mi libertad en mi Yo como la libertad *de un* prójimo. Se ven los temas principales de esta ficción: mi Yo se convierte en origen de sus actos como en Prójimo de los suyos, a título de persona ya constituida. Por cierto, vive y le transforma; hasta se concederá que cada uno de sus actos pueda contribuir a transformarlo. Pero estas transformaciones armoniosas y continuas se conciben según ese tipo biológico. Se parecen a las que puedo comprobar en mi amigo Pedro cuando vuelvo a verlo después de una separación. A estas exigencias tranquilizadoras ha satisfecho expresamente Bergson cuando concibió su teoría del Yo profundo, que dura y se organiza, que es constantemente contemporáneo de la conciencia que de él adquiero y que no puede ser trascendido por ella; que se encuentra en el origen de nuestros actos, no como un poder cataclísmico sino como un padre engendra sus hijos, de modo que el acto, sin fluir de la esencia como una consecuencia rigurosa, sin siquiera ser previsible, mantiene con ella una relación tranquilizadora, una semejanza de familia: va más lejos que ella, pero en la misma vía; conserva, ciertamente, una indudable irreductibilidad, pero nos reconocemos y nos conocemos en él como un padre puede reconocer y conocerse en el hijo continuador de su obra. Así, por una proyección de la libertad -que captamos en nosotros- en un objeto psíquico que es el Yo, Bergson ha contribuido a enmascarar nuestra angustia, pero sólo a expensas de la conciencia misma. Lo que ha constituido y descrito de esa suerte no es nuestra libertad tal como se aparece a sí misma: es la *libertad del prójimo.*

Es éste, pues, el conjunto de procesos por los cuales tratamos de enmascararnos la angustia: captamos nuestro posible evitando considerar los otros posibles, de los que hacemos los posibles de un prójimo indiferenciado. No queremos ver ese posible como sostenido en el ser por una pura libertad nihilizadora, sino que intentamos captarlo como engendrado por un objeto ya constituido, que no es otro que nuestro Yo, encarado y descrito como *la persona* de un prójimo. Quisiéramos conservar de la intuición primera lo que ella nos entrega como nuestra independencia y nuestra responsabilidad, pero procuramos dejar en la sombra todo cuanto hay en ella de nihilización original; siempre listos, por lo demás, para refugiarnos en la creencia en el determinismo si esa libertad nos pesa o si necesitamos una excusa. Así, rehuimos la angustia intentando captarnos *desde fuera* como un prójimo o como *una* cosa. Lo que es costumbre llamar revelación del sentido íntimo o intuición primera de nuestra libertad no tiene nada de originario: es un proceso ya construido, expresamente destinado a enmascararnos la angustia, verdadero «dato inmediato» de nuestra libertad.

¿Logramos, por esas diferentes construcciones, sofocar o disimular nuestra angustia? Cierto es que no podríamos suprimirla, ya que somos angustia. En lo que se refiere a velarla, aparte de que la naturaleza misma de la conciencia y su translucidez nos vedan tomar la expresión al pie de la letra, ha de advertirse el tipo particular de conducta que significamos con ello: podemos enmascarar un objeto externo porque existe independientemente de nosotros; por la misma razón, podemos apartar nuestra Mirada o nuestra atención de ese objeto, es decir, simplemente, fijar los ojos en otro; desde ese momento, cada realidad -la mía y la del objeto- recobra su vida propia y la relación accidental que unía la conciencia a la cosa desaparece sin alterar por ello ni una existencia ni la otra. Pero, si lo que quiero velar soy Yo, la cosa toma muy distinto cariz: en efecto, no puedo querer «no ver» cierto aspecto de mi ser a menos de estar precisamente al corriente de ese aspecto que no quiero ver. Lo que significa que me es necesario indicarlo en mi ser para poder apartarme de él más aún, es necesario que piense en él constantemente para guardarme de pensar en él, por ello no ha de eternizarse sólo que debo necesariamente llevar a perpetuidad conmigo aquello mismo que yo quiero rehuir, sino también que debo encarar el objeto de mi huida para rehuirlo, lo que significa que la angustia, un enfoque intencional de la angustia, y una huida desde la angustia hacia los mitos tranquilizadores, deben ser dados en la unidad de una misma conciencia. En una palabra, huyo para ignorar, pero no puedo ignorar que huyo, y la huida de la angustia no es sino un modo de tomar conciencia de la angustia. Así, ésta no puede ser, propiamente hablando, ni enmascarada ni evitada. Empero, huir la angustia y ser la angustia no pueden ser

exactamente lo mismo: si soy mi angustia para huirla, esto supone que puedo descentrarme con respecto a lo que soy, que puedo ser angustia en la forma del «no sería», que puedo disponer de un poder nihilizador en el seno de la angustia misma. Este poder nihilizador nihiliza la angustia en tanto que yo la rehúyo y se aniquila a sí mismo en tanto que yo la soy para huiría. Es lo que se llama la mala fe. No se trata, pues, de expulsar la angustia de la conciencia ni de constituirla como fenómeno psíquico inconsciente, sino de que pura y simplemente, puedo volverme de mala fe en la aprehensión de la angustia que soy, y esta mala fe, destinada a colmar la nada que soy en mi relación conmigo mismo, implica precisamente esa nada que ella suprime.

Nos encontramos al final de nuestra primera descripción. El examen de la negación no puede conducirnos más lejos. Nos ha revelado la existencia de un tipo particular de conducta: la conducta frente al no-ser, la cual supone una trascendencia especial que conviene estudiar aparte. Nos encontramos, pues, en presencia de dos ék-stasis humanos: el ék-stasis que nos arroja al ser-en-sí y el ék-stasis que nos compromete en el no-ser. Parece que nuestro primer problema, que concernía sólo a las relaciones entre el hombre y el ser se ha complicado considerablemente; pero no es imposible tampoco que, llevando hasta el fin nuestro análisis de la trascendencia hacia el no-ser, obtengamos informaciones preciosas para la comprensión de toda trascendencia. Y, por otra parte, el problema de la nada no puede excluirse de nuestra indagación: si el hombre se comporta frente al ser-en-sí y nuestra interrogación filosófica es un tipo de ese comportamiento, ello implica que él no es ese ser. De nuevo encontramos, pues, el no-ser como condición de la trascendencia hacia el ser. Nos es, pues, necesario asumir con tenacidad el problema de la nada y no soltarlo antes de su elucidación completa.

Sólo que el examen de la interrogación y de la negación ha dado todo lo que podía. Nos vimos remitidos de allí a la libertad empírica como nihilización del hombre en el seno de la temporalidad y como condición necesaria de la aprehensión trascendente de las negatidades. Falta fundar esa libertad empírica misma. Ella no puede ser la nihilización primera y el fundamento de toda nihilización. En efecto, contribuye a constituir trascendencias en la inmanencia que condiciona todas las trascendencias negativas. Pero el hecho mismo de que las trascendencias de la libertad empírica se constituyan en la inmanencia como *trascendencias* nos muestra que se trata de nihilizaciones secundarias que suponen la existencia de una nada original: no son sino un estadio de la regresión analítica que nos lleva desde las trascendencias llamadas «negatidades» hasta el ser que es él mismo su propia nada. Es menester, evidentemente, encontrar el fundamento de toda negación en una nihilización que se ejerza *en el seno* mismo *de la inmanencia;* en la inmanencia absoluta, en la subjetividad pura del cogito instantáneo debemos descubrir el acto original por el cual el hombre es para sí mismo su propia nada. ¿Qué ha de ser la conciencia en su ser para que el hombre en ella y a partir de ella surja en el mundo como el ser que es su propia nada y por quien la nada viene al mundo?

Parece aquí faltarnos el instrumento que nos permitiría resolver este nuevo problema: la negación no compromete directamente sino a la libertad. Conviene encontrar en la libertad misma la conducta que nos permitirá avanzar más lejos. Y esa conducta que habrá de conducirnos hasta el umbral de la inmanencia permaneciendo, sin embargo, suficientemente objetiva para que podamos desprender objetivamente sus condiciones de posibilidad, ya la hemos encontrado. ¿No señalábamos hace poco que en la mala fe nosotros é*ramos*- la-angustia-para-unirla, en la unidad de una misma conciencia? Si la mala fe ha de ser posible, es menester, pues, que podamos encontrar en una misma conciencia la unidad del ser y del no-ser, el ser-para-no-ser. Así, la mala fe será el objeto de nuestra interrogación. Para que el hombre pueda interrogar, es preciso que pueda ser su propia nada; es decir: el hombre no puede estar en el origen del no-ser en el ser a menos que su ser se haya transido en sí mismo, por sí mismo, de nada: así aparecen las trascendencias del pasado y del futuro en el ser temporal de la realidad humana. Pero la mala fe es instantánea. ¿Qué ha de ser, pues, la conciencia en la instantaneidad del *cogito* prerreflexivo, si el hombre ha de poder ser de mala fe?

Capítulo II
LA MALA FE

I. Mala fe y mentira

El ser humano no es solamente el ser por el cual se develan negatidades en el mundo; es también aquel que puede tomar actitudes negativas respecto de si. En nuestra introducción, definimos la conciencia como «un ser para el cual en su ser está en cuestión su ser en tanto que este ser implica un ser diferente de él mismo». Pero, después de la elucidación de la conducta interrogativa, sabemos ahora que esa fórmula puede escribirse también: «La conciencia es un ser que incluye ser conciencia de la nada de su ser». En la prohibición o el veto, por ejemplo, el ser humano niega una trascendencia futura. Pero esta negación no es verificativa. Mi conciencia no se limita a *encarar una* negatidad; se constituye ella misma, en su carne, como nihilización de una posibilidad que otra realidad humana proyecta como su posibilidad. Para lo cual, ella debe surgir en el mundo como un *NO,* y, en efecto, como un No capta primeramente el esclavo a su amo, o el prisionero que intenta evadirse al centinela que lo vigila. Hasta hay hombres (guardianes, vigilantes, carceleros, etc.) cuya realidad social es únicamente la del No, que vivirán y morirán sin haber sido jamás otra cosa que un No sobre la tierra. Otros, por llevar el No en su subjetividad misma se constituyen igualmente, en tanto que persona humana, en negación perpetua: el sentido y la función de lo que Scheler llama «el hombre de resentimiento» es el No. Pero existen conductas más sutiles, cuya descripción nos introduciría más hondo en la intimidad de la conciencia: la ironía está entre ellas. En la ironía, el hombre aniquila, en la unidad de un mismo acto, aquello mismo que pone; hace creer para no ser creído, afirma para negar y niega para afirmar; crea un objeto positivo, pero que no tiene más ser que su nada. Así, las actitudes de negación respecto de sí permiten formular una nueva pregunta: ¿Qué ha de ser el hombre en su ser, para que le sea posible negarse? Pero no se trata de tomar en su universalidad la actitud de «negación de sí». Las conductas que pueden incluirse en este rótulo son demasiado diversas, y correríamos el riesgo de no retener de ellas sino la forma abstracta. Conviene escoger y examinar una actitud determinada que, a la vez, sea esencial a la realidad humana y tal que la conciencia, en lugar de dirigir su negación hacia afuera, la vuelva hacia sí misma. Esta actitud nos ha parecido que debía ser la mala fe.

A menudo se la asimila a la mentira. Se dice indiferentemente a una persona que da pruebas de mala fe o que se miente a sí misma. Aceptaremos que la mala fe sea mentirse a sí mismo, a condición de distinguir inmediatamente el mentirse a sí mismo de la mentira a secas. Se admitirá que la mentira es una actitud negativa. Pero esta negación no recae sobre la conciencia misma, no apunta sino a lo trascendente. La esencia de la mentira implica, en efecto, que el mentiroso esté completamente al corriente de la verdad que oculta. No se miente sobre lo que se ignora; no se miente cuando se difunde un error de que uno mismo es víctima; no miente el que se equivoca. El ideal del mentiroso sería, pues, una conciencia cínica, que afirmara en sí la verdad negándola en sus palabras y negando para sí misma esta negación. Pero esta doble actitud negativa recae sobre algo trascendente: el hecho enunciado es trascendente, ya que no existe, y la primera negación recae sobre una *verdad,* es decir, sobre un tipo particular de trascendencia. En cuanto a la negación íntima que opero correlativamente a la afirmación para mí de la verdad, recae sobre palabras, es decir, sobre un acaecimiento del mundo. Además, la disposición íntima del mentiroso es positiva, podría ser objeto de un juicio afirmativo: el mentiroso tiene la intención de engañar y no trata de disimularse esta intención ni de enmascarar la translucidez de la conciencia; al contrario, a ella se refiere cuando se trata de decidir conductas secundarias; ella ejerce explícitamente un control regulador sobre todas las actitudes. En cuanto la intención fingida de decir la verdad («No quisiera engañarle a usted, es verdad, lo juro», etc.), sin duda es objeto de una negación íntima, pero tampoco es reconocida por el mentiroso como su intención. Es fingida, aparentada, es la intención del personaje que él representa a los ojos de su interlocutor; pero ese personaje, precisamente porque no es, es un trascendente. Así, la mentira no pone en juego la intraestructura de la conciencia

presente; todas las negaciones que la constituyen recaen sobre objetos que, por ese hecho, son expulsados de la conciencia; no requiere, pues, fundamento ontológico especial, y las explicaciones que requiere la existencia de la negación en general son válidas tal cual en el caso del engaño a otro.

Hasta aquí, hemos definido la mentira ideal; sin duda, ocurre harto a menudo que el mentiroso sea más o menos victima de su mentira, que se persuada de ella a medias: pero estas formas corrientes y vulgares de la mentira son también aspectos bastardeados de ella, representan situaciones intermedias entre la mentira y la mala fe. La mentira es una conducta de trascendencia.

Porque la mentira es un fenómeno normal de lo que Heidegger llama *mit-sein.* Supone mi existencia, la existencia del otro, mi existencia para el otro y la existencia de otro para mí. Así, no hay dificultad alguna en concebir que el mentiroso deba hacer con toda lucidez el proyecto de la mentira y que deba poseer una entera comprensión de la mentira y de la verdad que altera. Basta que una opacidad de principio enmascare sus intenciones al otro, basta que el otro pueda tomar la mentira por verdad. Por la mentira, la conciencia afirma que existe por naturaleza como oculta *al prójimo;* utiliza en provecho propio la dualidad ontológica del yo y del yo del prójimo.

No puede ser lo mismo en el caso de la mala fe, si ésta, como hemos dicho, es en efecto mentirse a sí *mismo.* Por cierto, para quien practica la mala fe, se trata de enmascarar una verdad desagradable o de presentar como verdad un error agradable. La mala fe tiene, pues, en apariencia, la estructura de la mentira. Sólo que -y esto lo cambia todo- en la mala fe yo mismo me enmascaro la verdad. Así, la dualidad del engañador y del engañado no existe en este caso. La mala fe implica por esencia la unidad de una conciencia. Esto no significa que no pueda estar condicionada por el «*mit-sein»,* como, por lo demás, todos los fenómenos de la realidad humana; pero el *mit-sein* no puede sino solicitar la mala fe presentándose como una situación que la mala fe permite trascender; la mala fe no viene de afuera a la realidad humana. Uno no padece su mala fe, no está uno infectado por ella: no es un *estado,* sino que la conciencia se afecta a sí misma de mala fe. Son necesarios una intención primera y un proyecto de mala fe; este proyecto implica una comprensión de la mala fe como tal, y una captación prerreflexiva (de) la conciencia como realizándose de mala fe; se sigue, primeramente, que aquel a quien se miente y aquel que miente son una sola y misma persona, lo que significa que yo, en tanto que engañador, debo saber la verdad que me es enmascarada en tanto que engañado. Es más: debo saber muy precisamente esta verdad para ocultármela más cuidadosamente; y esto no en dos momentos diferentes de la temporalidad -lo que permitiría, en rigor, restablecer una apariencia de dualidad-, sino en la estructura unitaria de un mismo proyecto, ¿Cómo, pues, puede subsistir la mentira si es suprimida la dualidad que la condiciona? A esta dificultad se agrega otra que deriva de la total translucidez de la conciencia. Aquel que se afecta de mala fe debe tener conciencia (de) su mala fe, ya que el ser de la conciencia es conciencia de ser. Parece, pues, que debo ser de buena fe, por lo menos en el hecho de que soy consciente de mi mala fe. Pero entonces todo este sistema psíquico se aniquila. Se admitirá, en efecto, que, si trato deliberada y cínicamente de mentirme, fracaso completamente en tal empresa: la mentira retrocede y se desmorona ante la mirada, queda arruinada, *por demás,* por la conciencia misma de mentirme que se constituye implacablemente más acá de mi proyecto, como su condición misma. Se trata de un fenómeno *evanescente,* que no existe sino en su propia distinción y por ella. Por cierto, estos fenómenos son frecuentes y veremos que hay, en efecto, una «evanescencia» de la mala fe: es evidente que ésta oscila perpetuamente entre la buena fe y el cinismo. Empero, si bien la existencia de la mala fe es harto precaria, si es cierto que pertenece a ese género de estructuras psíquicas que podrían llamarse «meta estables», no por ello presenta menos una forma autónoma y duradera, hasta puede, ser el aspecto normal de la vida para gran número de personas. Se puede *vivir* en la mala fe, lo cual no quiere decir que no se tengan bruscos despertares de cinismo o de buena fe, pero sí implica un estilo de vida constante y particular. Nuestra perplejidad parece, pues, extrema, ya que no podemos ni rechazar ni comprender la mala fe.

Para escapar a estas dificultades, suele recurrirse al inconsciente. En la interpretación psicoanalítica, por ejemplo, se utilizará la hipótesis de una censura, concebida como una línea de demarcación con aduana,

servicio de pasaportes, control de divisas, etc., para restablecer la dualidad del engañador y el engañado. El instinto -o, si se prefiere, las tendencias primeras y los complejos de tendencias constituidos por nuestra historia individual- representa aquí la *realidad.* El instinto no es ni *verdadero* ni falso, ya que no existe para sí. Simplemente es, exactamente como esta mesa, que no es ni verdadera ni falsa *en* sí, sino simplemente *real.* En cuanto a las simbolizaciones conscientes del instinto, no deben ser tomadas por apariencias sino por hechos psíquicos reales. La fobia, el lapsus, el sueño existen realmente a título de hechos de conciencia concretos, de la misma manera que las palabras y las actitudes del mentiroso son conductas concretas y realmente existentes. Simplemente, el sujeto está ante estos fenómenos como el engañado ante las conductas del engañador. Las verifica en su realidad y debe interpretarlas. Hay una *verdad* de las conductas del engañador: si el engañado pudiera vincularlas a la situación en que se encuentra el engañador y a su proyecto de mentira, se tomarían partes integrantes de la verdad, a título de conductas mentirosas. Análogamente, hay una verdad de los actos simbólicos: es la que descubre el psicoanalista cuando los vincula a la situación histórica del enfermo, a los complejos inconscientes que expresan, al obstáculo que pone la censura. Así, el sujeto se engaña sobre el *sentido* de sus conductas, las capta en su existencia concreta pero no en *su verdad,* por no poder derivarlas de una situación primera y de una constitución psíquica que permanecen extrañas para sí. Pues, en efecto, por la escisión del «ello» y del «yo», Freud escindió en dos la masa psíquica, distingue yo soy yo, pero no soy *ello.* No tengo una posición privilegiada con respecto a mi psiquismo no consciente. Yo soy mis propios fenómenos psíquicos en y este instante que los verifico en su realidad consciente: por ejemplo, el impulso de robar tal o cual libro de ese anaquel, formo cuerpo con ese impulso, lo ilumino y me determino en función de él a cometer el robo. Pero no soy esos hechos psíquicos, en tanto que los recibo pasivamente y que estoy obligado a construir hipótesis sobre su origen y su significación verdadera, exactamente como el científico conjetura sobre la naturaleza y la esencia de un fenómeno exterior: ese robo, por ejemplo, que yo interpreto como un impulso inmediato determinado por la rareza, el interés o el precio del volumen que voy a hurtar, es en *verdad* un proceso derivado de autocastigo, más o menos directamente vinculado a un complejo de Edipo. Hay, pues, una verdad del impulso al robo, que no puede alcanzarse sino por hipótesis más o menos probables. El criterio de esta verdad será la amplitud de los hechos psíquicos conscientes que logre explicar; será también, desde un punto de vista más pragmático, el éxito de la cura psiquiátrica que permita, finalmente, el descubrimiento de esa verdad necesitará del concurso del psicoanalista, quien aparece como el *mediador* entre mis tendencias inconscientes y mi vida consciente. *Sólo un prójimo* aparece como capaz de efectuar la síntesis entre la tesis inconsciente y la antítesis consciente. Yo no puedo conocerme sino por intermedio de un prójimo, lo que quiere decir que estoy, con respecto a *mi* «ello», en la posición de *un pró*jimo. Si tengo algunas nociones de psicoanálisis, puedo ensayar, en circunstancias particularmente favorables, psicoanalizarme a mí mismo. Pero esta tentativa no podrá tener buen éxito a menos que desconfíe de toda especie de intuición; a menos que aplique a mi caso, *desde fuera,* esquemas abstractos y reglas aprendidas. En cuanto a los resultados, ya se obtengan por mi solo esfuerzo o con el concurso de un técnico, jamás tendrán la certidumbre que la intuición confiere; poseerán simplemente la probabilidad siempre creciente de las hipótesis científicas. La hipótesis del complejo de Edipo, como la hipótesis atómica, no es sino una «idea experimental»; no se distingue, como dice Peirce, del conjunto de las experiencias que permite realizar y de los efectos que permite prever. Así, el psicoanálisis sustituye la noción de mala fe con la idea de una mentira sin mentiroso; permite comprender cómo puedo no mentirme sino *ser mentido,* ya que me coloca con respecto a mí mismo en la situación del prójimo frente a mí, reemplaza la dualidad de engañador y engañado, condición esencial de la mentira, por la del «ello» y el «yo», e introduce en mi subjetividad más profunda la estructura intersubjetiva del *mit-sein.* ¿Podemos contentarnos con estas explicaciones?

Considerada más de cerca, la teoría psicoanalítica no es tan simple como lo parece a primera vista. No es exacto que el «ello» se presente como una cosa con respecto a la hipótesis del psicoanalista, pues la cosa es indiferente a las conjeturas que se hagan sobre ella, y el «ello», al contrario, es *tocado*[31] por aquéllas cuando

[31] Touché, en el original. *(N. de la revisión.)*

se aproximan a la verdad. Freud, en efecto, señala resistencias cuando, al término del primer período, el médico se acerca a la verdad. Tales resistencias son conductas objetivas y captadas desde fuera: el enfermo da muestras de desconfianza, se niega a hablar, da informes fantasiosos de sus sueños, a veces hasta esquiva enteramente la cura psicoanalítica. Cabe, empero, preguntarse qué parte de sí mismo puede resistir así. No puede ser el «Yo» pensado como conjunto psíquico de los hechos de conciencia: éste no podría sospechar, en efecto, que el psiquiatra se acerca a la meta, ya que está situado ante el *sentido* de sus propias reacciones exactamente como el psiquiatra mismo. Cuando más, le es posible apreciar objetivamente, como podría hacerlo un testigo de ese psicoanálisis, el grado de probabilidad de las hipótesis emitidas, según la amplitud de los hechos subjetivos explicables por ellas. Por otra parte, cuando esa probabilidad le pareciera confinar en la certeza, no podría afligirse por eso, ya que, casi siempre, él mismo es quien, por una decisión *consciente,* se ha comprometido en la vía de la terapéutica psicoanalítica. ¿Se dirá que el enfermo se inquieta por las revelaciones cotidianas que le hace el analista y que trata de escapar a ellas a la vez que finge ante sus propios ojos querer proseguir la cura? En tal caso, ya no es posible recurrir al inconsciente para explicar la mala fe: ésta está ahí, en plena conciencia, con todas sus contradicciones. Pero no es así, por otra parte, como el psicoanalista entiende explicar esas resistencias: para él, son sordas y profundas, vienen de lejos, tienen sus raíces en la cosa misma que se quiere elucidar.

Empero, no podrían emanar tampoco del complejo que es preciso sacar a luz. En tanto que tal, este complejo sería más bien el colaborador del psicoanalista, ya que tiende a expresarse en la conciencia clara, ya que usa astucias para con la censura y trata de eludirla. El único plano en que podemos situar el rechazo del sujeto es el de la censura. Sólo ella puede captar las preguntas o las revelaciones del psicoanalista como más o menos próximas a las tendencias reales que ella se aplica a reprimir; sólo ella, porque ella sola *sabe* lo que reprime.

En efecto: si rechazamos el lenguaje y la mitología cosista del psicoanálisis, advertimos que la censura, para aplicar su actividad con discernimiento, debe conocer lo que ella reprime. Si, en efecto, renunciamos a todas las metáforas que representan la represión como un choque de fuerzas ciegas, forzoso es admitir que la censura ha de *elegir y,* para elegir, ha de *representarse.* ¿De dónde provendría, si no, el que deje pasar los impulsos sexuales lícitos, que tolere a las necesidades (hambre, sed, sueño) expresarse en la conciencia clara? ¿Y cómo explicar que pueda *relajar* su vigilancia, que hasta pueda ser *engañada* por los disfraces del instinto? Pero no basta que discierna las tendencias malditas; es menester, además, que las capte como algo *que debe reprimirse,* lo que implica en ella, por lo menos, una representación de su propia actividad. En una palabra, ¿cómo podría discernir la censura los impulsos reprimibles sin tener conciencia de discernirlos? ¿Cabe concebir un saber que sea ignorancia de sí? Saber es Saber que Se sabe, decía Alain. Digamos más bien: todo saber es conciencia de saber. Así, las resistencias del enfermo implican, al nivel de la censura, una representación de lo reprimido en tanto que tal, una comprensión de la meta hacia la cual tienden las preguntas del analista y un acto de conexión sintética por el cual compare la *verdad* del complejo reprimido con la hipótesis psicoanalítica que lo encara. Y estas diversas operaciones, a su vez, implican que la censura es consciente (de) sí. Pero, ¿de qué tipo puede ser la conciencia (de) sí de la censura? Es preciso que sea conciencia (de) ser conciencia de la tendencia a reprimir, pero precisamente para no *ser conciencia de eso.* ¿Qué significa esto, sino que la censura debe ser la mala fe? El psicoanálisis no nos ha hecho ganar nada, pues, para suprimir la mala fe, ha establecido entre el inconsciente y la conciencia una conciencia autónoma y de mala fe. Sus esfuerzos por establecer una verdadera dualidad -y hasta una trinidad (Es, Ich, *Über-Ick* que se expresa por la censura)- no han concluido sino en una terminología verbal. La esencia misma de la idea reflexiva de «disimularse» alguna cosa implica la unidad de un mismo psiquismo y, por consiguiente, una doble actividad en el seno de la unidad, tendente, por una parte, a mantener y señalar lo que ha de ocultarse y, por otra parte, a rechazarlo y velarlo; cada uno de los dos aspectos de esa actividad es complementario del otro, es decir, que lo implica en su ser. Separando por la censura lo consciente de lo inconsciente, el psicoanálisis no ha logrado disociar las dos fases del acto, ya que la libido es un conato ciego para la expresión consciente y el fenómeno consciente es un resultado pasivo y falaz: simplemente, ha localizado esa

doble actividad de repulsión y de atracción en el nivel de la censura. Falta, por otra parte, para dar cuenta de la unidad del fenómeno total (represión de la tendencia que se disfraza y «pasa» bajo forma simbólica), establecer conexiones comprensibles entre sus diversos momentos. ¿Cómo puede «disfrazarse» la tendencia reprimida, si no implica: 1,0 la conciencia de ser reprimida; 2,0 la conciencia de haber sido rechazada por ser lo que es; *3,0* un proyecto de disfraz? Ninguna teoría mecánica de la condensación o de la transferencia puede explicar esas modificaciones en las que la tendencia es afectada por sí misma, pues la descripción del proceso de disfraz implica recurrir veladamente a la finalidad. Y, análogamente, ¿cómo dar cuenta del placer o de la angustia que acompañan a la gratificación simbólica y Consciente de la tendencia, si la conciencia no incluye, más allá de la censura, una oscura comprensión de la meta en cuanto simultáneamente deseada y prohibida? Por haber rechazado la unidad consciente de lo psíquico, Freud se ve obligado a sobrentender por doquiera una unidad mágica que vincula *los* fenómenos a distancia y por encima de los obstáculos, como la participación primitiva une a la persona embrujada con la figurilla de cera conformada a su imagen. El «Trieb»[32] inconsciente está afectado, por participación, del carácter «reprimido» o «maldito» que se extiende a través de él, lo colorea y provoca mágicamente sus simbolizaciones. Análogamente, el fenómeno consciente está íntegramente coloreado por su sentido simbólico, bien que no pueda aprehender este sentido por sí mismo y en la conciencia clara. Pero, aparte su interioridad de principio, la explicación por la magia no suprime la coexistencia -al nivel inconsciente, al nivel de la censura y al de la conciencia- de dos estructuras contradictorias y complementarias, que se implican y se destruyen recíprocamente. Se ha hipostasiado y «cosificado», pero no evitado, la mala fe. Esto ha inclinado a un psiquiatra vienés, Steckel, a separarse de la obediencia psicoanalítica y a escribir, en "La mujer frígida": «Siempre que he podido llevar suficiente-mente lejos mis investigaciones, he comprobado que el núcleo de la psicosis era consciente». Por lo demás, los casos que refiere en su obra atestiguan una mala fe patológica de la que el freudismo sería incapaz de dar razón. Se tratará, por ejemplo, de mujeres a quienes una decepción conyugal ha vuelto frígidas, es decir, que logran enmascararse el goce que el acto sexual les procura. Se advertirá, en primer término, que no se trata de disimularse ante ellas mismas complejos profundamente hundidos en tinieblas semi-fisiológicas, sino conductas objetivamente verificables que ellas no pueden no registrar en el momento mismo en que las ejercen: a menudo, en efecto, el marido revela a Steckel que su mujer ha dado señales.

II. Las conductas de mala fe

Si queremos salir de nuestra perplejidad, conviene examinar más de cerca las conductas de mala fe e intentar una descripción, que nos permitirá quizá fijar con mayor nitidez las condiciones de posibilidad de la mala fe, es decir, responder a nuestra pregunta del comienzo: «¿Qué ha de ser el hombre en su ser, si ha de poder ser de mala fe?»

He aquí, por ejemplo, una mujer que ha acudido a una primera cita. Sabe muy bien las intenciones que el hombre que le habla abriga respecto de ella. Sabe también que, tarde o temprano, deberá tomar una decisión. Pero no quiere sentir la urgencia de ello: se atiene sólo a lo que ofrece de respetuoso y de discreto la actitud de su pareja. No capta esta conducta como una tentativa de establecer lo que se llama «los primeros contactos», es decir, no quiere ver las posibilidades de desarrollo temporal que esa conducta presenta: limita ese comportamiento a lo que es en el presente; no quiere leer en las frases que se le dirigen otra cosa que su sentido explícito, y si se le dice: «Tengo tanta admiración por usted», ella desarma esta frase de su trasfondo sexual; adjudica a los discursos y a la conducta de su interlocutor significaciones inmediatas, que encara como cualidades objetivas. El hombre que le habla le parece sincero y respetuoso como la mesa es redonda o cuadrada, como el tapizado de la pared es gris o azul. Y las cualidades así adjudicadas a la persona a quien escucha se han fijado entonces en una permanencia cosista que no es sino la proyección del estricto Presente en el flujo temporal. Pues ella sabe lo que desea: es profundamente sensible al deseo que inspira, pero el deseo liso y llano la humillaría y le causaría horror. Empero, no hallaría encanto alguno en un respeto que fuera respeto únicamente. Para satisfacerla, es menester un sentimiento que se dirija por entero a su *persona,*

[32] Impulso implicado. En alemán en el original (N. de T.)

es decir, a su libertad plenaria, y que sea un reconocimiento de su libertad. Pero es preciso, a la vez, que ese sentimiento sea íntegramente deseo, es decir, que se dirija a su cuerpo en tanto que objeto. Esta vez, pues, se niega a captar el deseo como lo que es, no le da ni siquiera nombre, no lo reconoce sino en la medida en que el deseo se transciende hacia la admiración, la estima, el respeto, y en que se absorbe enteramente en las formas más elevadas producidas por él hasta el punto de no figurar en ellas ya sino como una especie de causalidad. Pero he aquí que él le coge la mano. Este acto de su interlocutor corre el riesgo de cambiar la situación, provocando una decisión inmediata: abandonar la mano es consentir por sí misma al flirt, es comprometerse; retirarla es romper la armonía turbadora e inestable que constituye el encanto de ese momento. Se trata de retrasar lo más posible el instante de la decisión. Sabido es lo que se produce entonces: la joven abandona su mano, pero *no percibe* que la abandona. No lo percibe porque, casualmente, ella es en ese instante puro espíritu: arrastra a su interlocutor hasta las regiones más elevadas, se muestra en su aspecto esencial: una Persona, una conciencia. Y, entre tanto, se ha cumplido el divorcio del cuerpo y del alma: la mano reposa inerte entre las manos cálidas de su pareja; ni consentidora ni resistente: una cosa.

Diremos que esa mujer es de mala fe. Pero vemos en seguida que para mantenerse en esa mala fe usa diferentes procedimientos. Ha desarmado las conductas de su pareja reduciéndolas a no ser sino lo que son, es decir, a existir en el modo del en-sí. Pero se permite disfrutar del deseo de él, en la medida en que lo capte como no siendo lo que es, es decir, en que le reconocerá su trascendencia. Por último, sin dejar de sentir profundamente la presencia de su propio cuerpo quizás hasta el punto de turbarse-, se realiza como *no siendo su* propio cuerpo, y lo contempla desde arriba, como un objeto pasivo al cual pueden *acaecer* sucesos pero que es incapaz de provocarlos ni evitarlos porque todos sus posibles están fuera de él. ¿Qué unidad encontramos en esos diferentes aspectos de la mala fe? Es cierto arte de formar conceptos contradictorios, es decir, que unen en sí una idea y la negación de esta idea. El concepto de base así engendrado utiliza la doble propiedad del ser humano, de ser una *facticidad* y una *trascendencia.* Estos dos aspectos de la realidad humana, en verdad, son y deben ser susceptibles de una coordinación válida. Pero la mala fe no quiere ni coordinarlos ni superarlos en una síntesis. Para ella se trata de afirmar la identidad de ambos conservándoles sus diferencias. Es preciso afirmar la facticidad como *siendo* la trascendencia y la trascendencia como *siendo* la facticidad, de manera que se pueda, en el instante en que se capta la una, encontrarse bruscamente frente a la otra. El prototipo de las fórmulas de mala fe nos será dado por ciertas frases célebres que han sido concebidas justamente, para producir todo su efecto, con un espíritu de mala fe. Es conocido, por ejemplo, este título de una obra de Jacques Chardonne: *L'amour, c'est beaucoup plus que l'amour [El amor es mucho más que el amor].* Se advierte aquí cómo se realiza la unidad entre el amor *presente* en su facticidad, «contacto de dos epidermis», sensualidad, egoísmo, mecanismo proustiano de los celos, lucha adleriana de los sexos, etc.-, y el amor como *trascendencia,* el «río de fuego» de Mauriac, la llamada del infinito, el Eros platónico, la sorda intuición cósmica de Lawrence, etc. Aquí se parte de la facticidad para encontrarse de súbito, allende el presente, y la condición de hecho del hombre, allende lo psicológico, en física, por el contrario, este título de una pieza de Sarment: «Je suis trop grand pour moi» ["*Soy demasiado grande para* mí"], que presenta los caracteres de la mala fe, nos arroja primero en plena trascendencia para aprisionarnos de súbito en los estrechos límites de nuestra esencia de hecho, se encuentran las mismas estructuras en la célebre frase: «Se ha convertido él mismo en lo que era», o en su anverso, no menos famoso: «Tel qu'en lui méme mismo enfin l'éternité le change» (Al final la eternidad lo convierte en él mismo]. Por supuesto, esas diversas fórmulas no tienen sino la *apariencia* de la mala fe; han sido concebidas explícitamente con esa forma paradójica para sorprender el ánimo y desconcertarlo con un enigma. Pero precisamente esa apariencia es lo que nos importa. Lo que cuenta aquí es que esas fórmulas no constituyen nociones nuevas y sólidamente estructuradas; al contrario, están construidas de manera que puedan quedar en disgregación perpetua, para hacer posible un perpetuo deslizamiento del presente naturalista a la trascendencia, y viceversa. Se ve, en efecto, el uso que la mala fe puede hacer de todos esos juicios tendentes a establecer que yo no soy lo que soy. Si yo no fuera lo que soy, podría, por ejemplo, afrontar seriamente ese reproche que se me formula, interrogarme con escrúpulo, y acaso me vería obligado a reconocer su verdad. Pero,

precisamente, por la trascendencia me escapo a todo lo que soy. Ni siquiera tengo que discutir si el reproche está bien o mal fundado, en el sentido en que Susana dice a Fígaro: «Demostrar que tengo razón sería reconocer que puedo estar equivocada». Estoy en un plano en que ningún reproche puede alcanzarme, puesto que lo que yo verdaderamente soy es m' trascendencia; huyo, me escapo, dejo mi harapo entre las manos del sermoneador. Sólo que la ambigüedad necesaria para la mala fe procede de afirmar que soy mi trascendencia en el modo de ser de la cosa. Y sólo así, en efecto, puedo sentirme evadido de todos esos reproches. En este sentido, nuestra joven purifica al deseo de todo cuanto tiene de humillante, al no querer considerar sino su pura trascendencia, que hasta le evita el tener que nombrarlo. Pero, inversamente, el «je suis trop grand pour moi», al mostrarnos la trascendencia mudada en factícidad, es la fuente de una infinidad de excusas para nuestros fracasos o debilidades. Análogamente, la joven coqueta mantiene la trascendencia en la medida en que el respeto y la estima manifestados por las conductas de su pretendiente están ya en el plano de lo trascendente. Pero ella detiene esa trascendencia ahí, la empasta con toda la facticidad del presente: el respeto no es otra cosa que respeto, es un trascender fijado, que no se trasciende ya hacia nada.

Pero este concepto metaestable de «trascendencia-facticidad», si bien es uno de los instrumentos de base de la mala fe, no es único en su género. Se utilizará igualmente otra duplicidad de la realidad humana que expresaremos a grandes rasgos diciendo que su ser-para-sí implica complementariamente un ser-para-otro, En una cualquiera de mis conductas siempre me es posible hacer convenir dos miradas, la mía y la del prójimo. Y, precisamente, la conducta no presentará la misma estructura en un caso y en el otro. Pero, como veremos más tarde, y como cada cual lo siente, no hay entre esos dos aspectos de mi ser una diferencia de apariencia a ser, como si Yo fuera para mí mismo la verdad de mí mismo y como si el prójimo no poseyera de mi sino una imagen deformada. La igual dignidad de ser de mi ser para el prójimo y de mi ser para mí mismo permite una síntesis perpetuamente en disgregación y un juego de evasión perpetua del para-sí al para-otro y del para-otro al para sí. Se ha visto también el empleo que hacía aquella joven de nuestro ser-en-medio-del-mundo, es decir, de nuestra presencia inerte de objeto pasivo entre otros objetos, para descargarse de pronto de las funciones de su ser-en-el-mundo, es decir, del ser que, proyectándose allende el mundo hacia sus propias posibilidades, hace que haya un mundo. Señalemos, por último, las síntesis de confusión mental que juegan con la ambigüedad nihilizadora de los tres ék-stasis temporales[33], afirmando a la vez que soy lo que he sido (el hombre que *se detiene* deliberadamente en un período de su vida y se niega a tomar en consideración los cambios ulteriores) y que no soy lo que he sido (el hombre que, ante los reproches o el rencor, se desolidariza totalmente de su pasado insistiendo en su libertad y en su recreación perpetua). En todos estos conceptos, que no tienen sino un papel transitivo en los razonamientos y que son eliminados de la conclusión, como los imaginarios[34] en el cálculo de los físicos, encontramos siempre la misma estructura: se trata de constituir la realidad humana como un ser que es lo que no es y que no es lo que es.

Pero ¿qué es menester precisamente para que estos conceptos de disgregación puedan recibir hasta una falsa apariencia de existencia, para que puedan aparecer a la conciencia un instante, así sea en un proceso de evanescencia? Un rápido examen de la idea de sinceridad, la antítesis de la mala fe, será muy instructivo a ese respecto. En efecto, la sinceridad se presenta como una exigencia y, por lo tanto, no es un estado. Pero ¿cuál es el ideal que se procura alcanzar en ese caso? Es menester que el hombre no sea para él mismo sino lo que *es;* en una palabra, que sea plena y únicamente lo que *es,* Pero, ¿no es ésta, la definición del en-sí, precisamente, o, si se prefiere, el principio de identidad? Poner como ideal el ser de las cosas, ¿no es a la vez confesar que ese ser no pertenece a la realidad humana y que el principio de identidad, lejos de ser un axioma universalmente universal, sólo es un principio sintético que goza de una universalidad simplemente regional? Así, para que los conceptos de mala fe puedan, siquiera un instante, creamos una ilusión; para que la franqueza de los «corazones puros» (André Gide, Kessel) pueda valer para la realidad humana como ideal, es menester que el principio de identidad no represente, principio constitutivo de la realidad humana; es menester que la realidad humana no sea necesariamente lo que es, y pueda ser lo que no es ¿Qué significa esto?

[33] *Est l'ese d'une théorie des é-motions, Herman Paul, Paris*
[34] Cf. L'imaginaire, 1940; Conclusión

Si el hombre es lo que es, la mala fe es para siempre jamás imposible y la franqueza deja de ser su ideal para convertirse en su ser; pero, ¿el hombre es lo que es?; y, de manera general: ¿cómo se puede *ser lo* que se es, cuando se es como conciencia de ser? Si la franqueza o sinceridad es un valor universal, cae de su peso que su máxima: «es preciso ser lo que se es», no sirve únicamente de principio regulador para los juicios y los conceptos por los cuales expreso lo que soy. Esa máxima no formula simplemente un ideal del conocer sino un ideal de *ser,* nos propone una adecuación absoluta del ser consigo mismo como prototipo de ser. En este sentido, es preciso que nos hagamos *ser lo* que somos. Pero, ¿qué somos, pues, si tenemos la obligación constante de hacernos ser lo que somos, si somos en el modo de ser del deber ser lo que somos? Consideremos a ese mozo de café. Tiene el gesto vivo y marcado, algo demasiado fijo, algo demasiado rápido; acude hacia los parroquianos con paso un poco demasiado vivo, se inclina con presteza algo excesiva; su voz, sus ojos expresan un interés quizás excesivamente lleno de solicitud por el encargo del cliente; en fin, he aquí que vuelve, queriendo imitar en su actitud el rigor inflexible de quién sabe qué autómata, no sin sostener su bandeja con una suerte de temeridad de funámbulo, poniéndola en un equilibrio perpetuamente inestable, perpetuamente roto y perpetuamente restablecido con un leve movimiento del brazo y de la mano. Toda su conducta nos parece un juego. Se aplica a engranar sus movimientos como si fuesen mecanismos regidos los unos por los otros, su mímica y su voz mismas parecen mecanismos; se da la presteza y la rapidez inexorable de las cosas; juega, se divierte. Pero, ¿a qué juega? No hay que observarlo mucho para darse cuenta: juega a ser mozo de café. No hay en ello de qué sorprenderse: el juego es una especie de descubrimiento e investigación. El niño juega con su cuerpo para explorarlo, para inventariarlo; el mozo de café juega con su condición para realizarla. Esta obligación no difiere de la que se impone a todos los comerciantes: su condición está hecha de pura ceremonia, el público reclama de ellos que la realicen como ceremonia; existe la danza del almacenero, del sastre, del tasador, por la cual se esfuerzan por persuadir a sus clientelas de que no son nada más que un almacenero, un tasador, un sastre. Un almacenero perdido en sueños es ofensivo para el comprador, pues ya no es del todo un almacenero. La cortesía exige que se circunscriba a su función de almacenero, como el soldado que presenta armas y se hace cosa, soldado con una mirada directa pero que no ve, que no está hecha ya Para ver, pues el reglamento y no el interés momentáneo determina el Punto en que debe fijarla (la mirada «fijada a diez pasos de distancia»). ¡Cuántas precauciones para aprisionar al hombre en lo que es! Como si viviéramos con el perpetuo temor de que se escape, de que desborde, y duda de repente su condición. Pero ocurre que, paralelamente, el mozo de café no puede ser mozo de café desde dentro e inmediatamente, en el sentido en que este tintero es tintero, o el vaso es vaso. No es que no pueda formar juicios reflexivos o conceptos sobre su condición. El sabe bien lo que ésta «significa»: la obligación de levantarse a las cinco, de barrer el piso del despacho antes de abrir, de poner en marcha la cafetera, etc. Conoce los derechos que ella lleva consigo: el derecho a la propina, los derechos sindicales, etc. Pero todos estos conceptos, todos estos juicios, remiten a lo trascendente. Se trata de posibilidades abstractas, de derechos y deberes conferidos a un «sujeto de derecho». Y precisamente es éste el sujeto que yo debo-de-ser y que no soy. No es que yo no quiera serlo ni que sea otro. Más bien, no hay medida común entre su ser y el mío. El es una «representación» para los otros y para mí mismo, lo que significa que no puedo serlo sino en representación. Pero, precisamente, si me lo represento, no lo soy; estoy separado de él como el objeto del sujeto, separado por nada, pero esta nada me aísla de él, yo no puedo serlo, no puedo sino jugar a serlo, es decir, imaginarme que lo soy. Y, por eso mismo, lo afecto de nada. Por mucho que cumpla mis funciones de mozo de café, no puedo serlo sino en el mozo neutralizado, como el actor es Hamlet, haciendo mecánicamente los gestos típicos de mi estado y viéndome como mozo de café imaginario a través de esos gestos tomados como «análogos»". Lo que intento realizar es un ser-en-sí del mozo de café, como si no estuviera justamente en mi poder conferir a mis deberes y derechos de estado su valor y su vigencia, como si no fuera de mi libre elección el levantarme todas las mañanas a las cinco o quedarme en la cama, a riesgo de hacerme despedir. Como si, por el hecho mismo de que mantengo en existencia ese papel, no lo trascendiera de parte a parte, no me constituyera como un más allí de mi condición. Empero, no cabe duda de que soy en cierto sentido un mozo de café; si no, ¿no podría llamarme igualmente diplomático o periodista? Pero, si lo soy, no puede ser en el modo del ser. Lo soy en el modo de

ser lo que no soy. No se trata solamente, por otra parte, de las condiciones sociales; no soy jamás ninguna de mis actitudes, ninguna de mis conductas. El elocuente es el que juega a la elocuencia porque no puede ser elocuente; el alumno atento que quiere ser atento, los ojos clavados en el maestro y todo oídos, se agota hasta tal punto en Jugar a la atención que acaba por no escuchar nada. Perpetuamente ausente de mi cuerpo, de mis actos, soy, a despecho de mí mismo, esa «divina ausencia» de que habla Valéry. No puedo decir ni que estoy aquí ni que no lo estoy, en el sentido en que se dice: esa caja de cerillas esta sobre la mesa». Sería confundir mi «ser» con un «estar del mundo»; ni que estoy de pie ni que estoy sentado: sería confundir mi cuerpo con la totalidad eidética de la cual Mi cuerpo no es sino una de las estructuras. Por todas partes escapo al ser y, sin embargo, soy.

Pero he aquí un modo de ser que no concierne más que a mí: soy un hombre triste. Esta tristeza que soy, ¿no la soy en el modo de ser lo que soy?. Empero, ¿qué es ella, sino la unidad intencional que viene a reunir y animar al conjunto de mis conductas? Es el sentido de este mirar empañado que lanzo sobre el mundo, de estos hombros agobiados, de esta cabeza que agacho, de esta flojedad de mi cuerpo todo. Pero, ¿acaso no sé, en el momento mismo en que ejerzo cada una de estas conductas, que podría no ejercerla? Si de pronto apareciera un extraño, yo erguirla la cabeza, retomaría mi aire activo y vivaz; ¿qué quedaría de mi tristeza, sino el haberle dado complacientemente cita para dentro de un rato, después que se haya ido el visitante? Esa tristeza misma, ¿no es, por otra parte, una conducta? ¿No es la conciencia que se afecta a sí misma de tristeza como recurso mágico contra una situación demasiado urgente?. Y, aun en este caso, ser triste, ¿no es, ante todo, hacerse triste? Bien, se dirá; pero, darse el ser de la tristeza, ¿no es, a pesar de todo, recibir ese ser? Poco importa, al fin y al cabo, de dónde lo reciba. El hecho es que una conciencia que se afecta de tristeza es triste, precisamente a causa de ello. Pero es comprender mal la naturaleza de la conciencia: el ser no es un ser ya hecho que me doy, como puedo dar este libro a mi amigo. No tengo cualidad para afectarme de ser. Si me hago triste, debo hacerme triste de un extremo a otro de mi tristeza; no puedo aprovechar el impulso adquirido y dejar seguir andando a mi tristeza sin recrearla ni sostenerla, a modo de un cuerpo inerte que prosigue su movimiento después del choque inicial: no hay inercia alguna en la conciencia. Si me hago triste, eso significa que no lo soy: el ser de la tristeza me escapa por el acto y en el acto mismo Por el cual me afecto de él. El ser de la tristeza infesta perpetuamente mi conciencia (de) ser triste, pero como un valor que no puedo realizar, como un sentido regulador de mi tristeza, no como su modalidad constitutiva.

¿Se dirá que mi conciencia, por lo menos, es, cualquiera que sea el objeto o el estado del que se haga conciencia? Pero, ¿cómo distinguir de la tristeza mi conciencia (de) estar triste? ¿Acaso no es todo uno? Cierto que, en cierta manera, mi conciencia es, si se entiende por ello que mi conciencia forma parte para el prójimo de la totalidad de ser sobre la cual pueden formularse juicios. Pero ha de hacerse notar, como bien lo ha visto Husserl, que mi conciencia aparece originariamente al prójimo como una ausencia.

Es el objeto siempre presente como sentido de todas mis actitudes y conductas, y siempre ausente, pues se da a la intuición ajena como una perpetua cuestión o, mejor aún, como una perpetua libertad. Cuando Pedro me mira, sé, sin duda, que me mira; sus ojos -cosas del mundo están fijos en mi cuerpo -cosa del mundo; he aquí el hecho objetivo del cual puedo decir que es. Pero es también un hecho del mundo. El sentido de esta mirada no lo es, y eso es lo que me desasosiega: por mucho que haga -sonrisas, promesas, amenazas-, nada puede disparar la aprobación, el libre juicio que estoy buscando; sé que está siempre más allá, lo siento en mis propias conductas, las cuales no tienen ya el carácter operario que mantienen respecto de las cosas; las cuales no son ya para mí mismo, en la medida en que las refiero a un prójimo, sino simples presentaciones, y aguardan ser constituidas como graciosas o caídas en desgracia, sinceras o insinceras, etc., por una aprehensión que está siempre más allá de todos mis esfuerzos para provocarla, que no será jamás provocada por esos esfuerzos a menos que ella, por sí misma, les preste su fuerza; que no es sino en tanto que ella misma se hace provocar por el exterior; que es como su propia mediadora con lo trascendente. Así, el hecho objetivo del ser en-sí de la conciencia ajena se pone para desvanecerse en negatividad y libertad: la conciencia ajena es como no siendo; su ser-en-sí de «aquí» y de «ahora» consiste en no ser.

La conciencia del prójimo es lo que no es. Y, por otra parte, mi propia conciencia no se me aparece en su ser como la conciencia ajena. Mi conciencia es porque se hace, ya que su ser es conciencia de ser. Pero esto significa que el hacer sostiene al ser; la conciencia ha-de-ser su propio ser; no está nunca sostenida por el ser, pues ella sostiene al ser en el seno de la subjetividad; lo que significa, una vez más, que está habitada por el ser pero que no es el ser: ella no es lo que es.

En estas condiciones, ¿qué significa el ideal de sinceridad sino una tarea irrealizable, cuyo sentido mismo está en contradicción con la estructura de mi conciencia? Ser sincero, decíamos, es ser lo que se es. Esto supone que no soy originariamente lo que soy. Pero aquí está sobreentendido, naturalmente, el «debes, por lo tanto, puedes» de Kant. Puedo llegar a ser sincero: he aquí lo que implican mi deber y mi esfuerzo de sinceridad. Pero, precisamente, comprobamos que la estructura original del «no ser lo que se es» hace imposible de antemano todo devenir hacia el ser en sí o «ser lo que se es». Y esta imposibilidad no queda enmascarada a la conciencia: al contrario, esa imposibilidad es la textura misma de la conciencia; es el desasosiego constante que experimentamos, es nuestra incapacidad de reconocernos, de constituirnos como siendo lo que somos; es esa necesidad por la cual, desde que nos ponemos como un cierto ser por un juicio legítimo fundado sobre la experiencia interna o correctamente deducido de premisas a priori o empíricas, por esa posición misma trascendemos ser; y lo trascendemos no hacia otro ser, sino hacia el vacío, hacia la nada.

¿Cómo entonces, podemos reprochar al prójimo no ser sincero, o complacernos en nuestra sinceridad, puesto que esta sinceridad nos aparece a la conciencia como imposible? ¿Cómo podemos ni aun esbozar, en el discurso, en la confesión, en el examen de conciencia, un esfuerzo de sinceridad, ya que este esfuerzo estará destinado por esencia al fracaso y, al mismo tiempo que lo anunciamos, tenemos una comprensión prejudicativa de su inanidad? En efecto, cuando me examino se trata de que determine exactamente lo que soy, para resolverme a serlo sin rodeos; tal vez para ponerme, después, en busca de los medios aptos para cambiarme. Pero ¿qué significa esto, sino que se trata de que me constituya como una cosa? ¿Determinar¿ el conjunto de motivos y móviles que me han llevado a realizar tal o cual acción? Eso es ya postular un determinismo causal que constituye el flujo de mis conciencias como una serie de estados físicos. ¿Descubriré en mí «tendencias», así sea para confesármelas avergonzado? Pero, ¿no es olvidar deliberadamente que esas tendencias se realizan con mi concurso, que no son fuerzas de la naturaleza sino que yo les presto su eficacia por una perpetua decisión sobre su valor? ¿Formularé un juicio sobre mi carácter, sobre mi naturaleza? ¿No es ello ocultarme en el mismo instante lo que, por lo demás, ya sé: que juzgo así un pasado al cual mi presente escapa por definición? La prueba está en que el mismo que, en la sinceridad, afirma que él es lo que en realidad era, se indigna contra el rencor ajeno y trata de desarmarlo afirmando que no será más en adelante lo que ha sido. Admira y aflige que las sanciones del tribunal caigan sobre un hombre que, en su nueva libertad, *no es ya* el culpable que era; pero, a la vez, se exige de ese hombre que se reconozca como *siendo* ese culpable. ¿Qué es, entonces, la sinceridad, sino precisamente un fenómeno de mala fe? ¿No hemos mostrado, en efecto, que en la mala fe se trata de constituir la realidad humana como un ser que es lo que no es y no es lo que es?

El homosexual tiene a menudo un intolerable sentimiento de culpabilidad, y su existencia entera se determina con relación a ese sentimiento que es de mala fe. Y, en efecto, con frecuencia sin dejar de reconocer su inclinación homosexual, sin dejar de confesar una a una cada falta singular que ha cometido, se niega con todas sus fuerzas a considerarse como un *pederasta. Su* caso es siempre «aparte», singular; intervienen elementos de juego, de azar, de mala suerte; son errores pasados, se explican por cierta concepción de la belleza que no pueden satisfacer las mujeres; ha de verse en ello más bien los efectos de un inquieta búsqueda que las manifestaciones de una tendencia profundamente arraigada, etc., etc. He ahí, ciertamente, un hombre cuya mala fe frisa en lo cómico, ya que, reconociendo todos los hechos que se le imputan, se niega a sacar la consecuencia que se impone. Así, su amigo, que es su más severo censor, se irrita por semejante duplicidad: el censor no pide sino una cosa, y acaso entonces se mostrará indulgente: que el culpable se reconozca culpable, que el homosexual declare sin rodeos -no importa si humilde o

reivindicativo-: Soy *un Pederasta.* Ahora preguntamos: ¿Quién es de mala fe: el homosexual o el campeón de la sinceridad? El homosexual reconoce sus faltas, pero lucha con todas sus fuerzas contra la aplastante perspectiva de que sus errores constituyan para él un *destino.* No quiere dejarse considerar como una cosa; tiene la oscura y fuerte comprensión de que un homosexual no es homosexual como esta mesa es mesa o como este pelirrojo es pelirrojo. Le parece escapar a todo error una vez que pone el error y lo reconoce; más aún: que la duración psíquica, por sí misma, lo lava de cada falta, le constituye un porvenir indeterminado, lo hace renacer como nuevo. ¿Yerra? ¿Acaso no reconoce, por sí mismo, el carácter singular e irreductible de la realidad humana? Su actitud encierra, pues, una innegable comprensión de la verdad. Pero, a la vez, tiene necesidad de ese perpetuo renacer, de esa constante evasión, para vivir: le es preciso ponerse constantemente fuera de alcance para evitar el terrible juicio de la colectividad. Así, juega con la palabra *ser.* En efecto, tendría razón si esta frase: «Yo no soy pederasta», la entendiera en el sentido de «Yo no soy lo que soy»; es decir, si declarara: «En la medida en que una serie de conductas se definen como conductas de pederasta, y en que yo he asumido esas conductas, soy un pederasta. En la medida en que la realidad humana escapa a toda definición por las conductas, no lo soy». Pero se desliza solapadamente hacia otra acepción de la palabra «ser». Entiende «no ser» en el sentido de «no ser en sí». Declara «no ser pederasta» en el sentido en que esta mesa *no es* un tintero. Y, así, es de mala fe.

Pero el campeón de la sinceridad no ignora la trascendencia de la realidad humana y sabe, si es preciso, reivindicarla en provecho propio. Hasta usa de ella y la pone en su exigencia presente: ¿no quiere, acaso, en nombre de la sinceridad -por lo tanto, de la libertad-, que el homosexual se vuelva sobre sí mismo y se reconozca homosexual? ¿No da a entender que tal confesión le atraerá la indulgencia? ¿Y qué significa esto, sino que el hombre que se reconozca homosexual no será ya *el mismo* que el homosexual que reconoce ser y se evadirá a la región de la libertad y de la buena voluntad? Le exige, pues, ser lo que es para no ser más lo que es. Es el sentido profundo de la frase: «Pecado confesado, medio perdonado». Reclama del culpable que se constituya como una cosa, precisamente para no tratarlo más como cosa. Y esta contradicción es constitutiva de la exigencia de sinceridad. En efecto: ¿quién no ve lo que hay de ofensivo para el Prójimo y de tranquilizador para mí, en una frase como: «¡Bah! Es un pederasta», que cancela de un plumazo una inquietante libertad y, desde ese momento, tiende a constituir todos los actos del prójimo como consecuencias fenoménicas que fluyen rigurosamente de su esencia? He ahí, empero, lo que el censor exige de su víctima: que se constituya a sí misma como cosa, que le entregue en feudo su libertad, para que él se la devuelva en seguida como un soberano a su vasallo. El campeón de la sinceridad, en la medida en que quiere en verdad tranquilizarse cuando pretende juzgar, en la medida en que exige a una libertad constituirse, en tanto que libertad, como cosa, es de mala fe. Se trata aquí sólo de un episodio de esa lucha a muerte de las conciencias que Hegel denomina «la relación del amo y el esclavo». Uno se dirige a una conciencia para exigirle, en nombre de su naturaleza de conciencia, destruirse radicalmente como conciencia, haciéndole esperar, más allá de esta destrucción, un renacer.

Sea, se dirá. Pero nuestro hombre abusa de la sinceridad para hacer de ella un arma contra el prójimo. No hay que ir en busca de la sinceridad en las relaciones del *mit-sein,* sino allí donde se da pura, en las relaciones de uno consigo mismo. Pero, ¿quién no ve que la sinceridad objetiva se constituye de la misma manera? ¿Quién no ve que el hombre sincero se constituye como una cosa, precisamente, para escapar a esta condición de cosa por el acto mismo de sinceridad? El hombre que se confiesa ser malvado ha trocado su inquietante «libertad-para-el-mal» por un carácter inanimado de malvado: él *es* malvado, se adhiere a sí, es lo que es. Pero, al mismo tiempo, se evade de esta cosa, ya que es él quien la contempla, ya que de él depende mantenerla bajo su mirada o dejarla desmoronarse en una infinidad de actos particulares. Se hace un mérito de su sinceridad, y el hombre meritorio no es el malvado en tanto que malvado, sino en tanto que está más allá de su maldad. A la vez, la maldad queda desarmada, ya que no es nada excepto en el plano del determinismo y ya que, al confesarla, pongo mi libertad frente a ella; mi porvenir es virgen, todo me está permitido. Así, la estructura esencial de la sinceridad no difiere de la de la mala fe, ya que el hombre sincero se constituye como lo que es *para no serlo,* Esto explica la verdad, reconocida por todos, de que se puede

llegar a ser de mala fe a fuerza de ser sincero. Sería, dice Valéry, el caso de Stendhal. La sinceridad total y constante como constante esfuerzo por adherirse a sí mismo es, por naturaleza, un constante esfuerzo por desolidarizarse de sí mismo; uno se libera de sí por el acto mismo por el cual se hace objeto para sí. Inventariar perpetuamente lo que se Es, es renegar constantemente de sí y refugiarse en una esfera en que no se es ya nada mis que una pura y libre mirada. La mala fe, decíamos, tiene por objeto ponerse fuera de alcance, es una huida. Verificamos ahora que es menester utilizar los mismos términos para definir la sinceridad. ¿Y entonces?

Lo que ocurre es que, en última instancia, el objetivo de la sinceridad y el de la mala fe no son tan diferentes. Por cierto, hay una sinceridad que refiere al pasado y que aquí no nos interesa: soy sincero si confieso *haber* tenido tal o cual placer o tal o cual intención. Veremos que, si esta sinceridad es posible, ello se debe a que, en su caída en el pasado, el ser del hombre se constituye como un ser en sí. Pero sólo nos interesa ahora la sinceridad que se encara a sí misma en la inmanencia presente. ¿Cuál es Su, objetivo? Hacer que me confiese lo que soy para coincidir finalmente con mi ser; en una palabra, hacerme ser en el modo del en-sí lo que soy en el modo del «no ser lo que soy». Y su postulado es que soy ya, en el fondo, en el modo del en-sí, lo que he de ser. Así, encontramos en el fondo de la sinceridad un incesante juego de espejo y de reflejo, un perpetuo tránsito del ser que es lo que es al ser que no es lo que es e, inversamente, del ser que no es lo que es al ser que es lo que es. ¿Y cuál es el objetivo de la mala fe? Hacerme ser lo que soy en el modo del «no ser lo que se es» o no ser lo que soy en el modo del «ser lo que se es». Encontramos aquí el mismo juego de espejos. Pues, en efecto, para que haya intención de sinceridad, es menester que en el origen, a la vez, yo sea y no sea lo que soy. La sinceridad no me asigna una manera de ser o cualidad particular, sino que, con motivo de esta cualidad, tiende a hacerme pasar de un modo de ser a otro modo de ser. Este segundo modo de ser, ideal de la sinceridad, me está vedado, por naturaleza, alcanzarlo; y, en el momento mismo en que me esfuerzo por alcanzarlo, tengo la comprensión oscura y prejudicativa de que no lo alcanzaré. Pero, igualmente, para poder siquiera concebir una intención de mala fe, es preciso que, por naturaleza, me escape de mi ser en mi ser. Si yo fuera un hombre triste o cobarde a la manera en que este tintero es tintero, la posibilidad de la mala fe no podría siquiera concebirse. No sólo no podría escapar de mi ser, sino que ni aun podría imaginar poder escaparme. Pero, si la mala fe es posible, a título de simple proyecto, ello se debe a que, justamente, no hay una diferencia tan tajante entre ser y no ser, cuando se trata de mi ser. La mala fe no es posible sino porque la sinceridad es consciente de marrar su objetivo por naturaleza. No puedo estar tentado de captarme como no siendo *cobarde* siéndolo, a menos que este «ser cobarde» esté él mismo «puesto en cuestión» en el mismo momento en que es; a menos que sea él mismo *una* cuestión; a menos que, en el momento mismo en que quiero captarlo, se me escape por todas partes y se aniquile. La condición para poder intentar un esfuerzo de mala fe es que, en cierto sentido, yo *no sea* ese cobarde que no quiero ser. Pero, si yo *no fuera* cobarde en el modo simple del no-ser-lo-que-no-se-es, sería «de buena fe» al declarar que no soy cobarde. Así, es preciso, además, que yo sea de alguna manera ese cobarde inasible y evanescente que no soy. Y no se entienda con esto que yo deba ser «un poco» cobarde, en el sentido en que «un poco» significa «en cierta medida cobarde y no-cobarde en cierta medida». No: debo ser y no ser a la vez totalmente cobarde y en todos los aspectos. Así, en este caso, la mala fe exige que yo no sea lo que soy, es decir, que haya una diferencia imponderable que separe el ser del no-ser en el modo de ser de la realidad humana. Pero la mala fe no se limita a negar las cualidades que poseo, a no ver el ser que soy: intenta también constituirme como siendo lo que no soy. Me capta positivamente como valeroso, no siéndolo. Y esto no es posible, una vez más, a menos que yo sea lo que no soy, es decir, a menos que el no-ser, en mí, no tenga el ser ni siquiera a título de no-ser. Sin duda, es necesario que yo *no sea* valeroso; si no, la mala fe no sería ya fe *mala.* Pero es menester, además, que mi esfuerzo de mala fe incluya la comprensión ontológica de que, aun en el modo ordinario de mi ser, lo que soy no lo soy verdaderamente, y de que no hay diferencia entre el ser de «ser-triste», por ejemplo -lo que yo soy en el modo del no ser lo que soy-, y el «no-ser» del no-ser-valeroso que quiero disimularme. Es preciso, además y sobre todo, que la propia negación de ser sea ella misma objeto de una perpetua nihilización, que el propio sentido del «no-ser» esté perpetuamente en

cuestión en la realidad humana. Si yo *no fuera* valeroso, a la manera en que este tintero no es una mesa, es decir, si estuviera aislado en mi cobardía, clavado en ella, incapaz de ponerla en relación con su contrario; si yo no fuera capaz de *determinarme* como cobarde, es decir, de negar de mí la valentía y así escapar a mi cobardía en el momento mismo en que la pongo; si no me fuera, por principio, *imposible* coincidir con mi *no-ser valeroso* tanto como con mi *ser-cobarde,* todo proyecto de mala fe me estaría vedado. Así, para que la mala fe sea posible, es menester que la sinceridad misma sea de mala fe. La condición de posibilidad de la mala fe es que la realidad humana, en su ser más inmediato, en la intraestructura del cogito prerreflexivo, sea lo que no es y no sea lo que es.

III. La «fe» de la mala fe

Pero, por el momento, no hemos indicado sino las condiciones que hacen concebible la mala fe, las estructuras de ser que permiten formar conceptos de mala fe. No podríamos limitarnos a esas consideraciones: no hemos distinguido aún la mala fe de la mentira; los conceptos anfibológicos que hemos descrito podrían, sin duda, ser utilizados por un mentiroso para desconcertar a su interlocutor, bien que la anfibología de los mismos, estando fundada sobre el ser del hombre y no sobre alguna circunstancia empírica, pueda y deba patentizarse a todos. El verdadero problema de la mala fe procede, evidentemente, de que la mala fe es fe. No puede ser ni mentira cínica ni evidencia, si evidencia es posesión intuitiva del objeto.

Pero, si llamamos creencia a la adhesión del ser a su objeto cuando el objeto no está dado o lo está indistintamente, entonces la mala fe es creencia, Y el Problema esencial de la mala fe es un problema de creencia. ¿Cómo es Posible creer de mala fe en los conceptos que uno forma expresamente Para persuadirse Ha de advertirse, en efecto, que el proyecto de mala fe debe ser él mismo de mala fe; no soy de mala fe solamente al término de mi esfuerzo, una vez que he construido mis conceptos anfibológicos y me he persuadido de ellos. A decir verdad, no me he persuadido: en la medida en que podía estarlo, lo he estado siempre. Y ha sido menester que, en el momento mismo en que me disponía a hacerme de mala fe, fuera de mala fe con respecto a esas disposiciones mismas. Representármela, como de mala fe, hubiera sido cinismo; creerlas sinceramente inocentes, hubiera sido buena fe. La decisión de ser de mala fe no se atreve a decir su nombre, se cree y no se cree de mala fe. Y ella misma, desde el surgimiento de la mala fe, decide sobre toda la actitud ulterior y, en cierto modo, sobre la *Weitanschauung* de la mala fe. Pues la mala fe no conserva las normas y los criterios de la verdad tal como los acepta el pensamiento critico de buena fe. En efecto: lo que ella decide primeramente es la naturaleza de la verdad. Con la mala fe aparecen una verdad, un método de pensar, un tipo de ser de los objetos; y este mundo de mala fe de que el sujeto se rodea de pronto tiene por característica ontológica que en él el ser es lo que no es y no es lo que es. En consecuencia, aparece un tipo singular de evidencia: la evidencia *no persuasiva.* La mala fe capta evidencias, pero está resignada de antemano a no ser llenada por esas evidencias, a no ser persuadida y transformada en buena fe: se hace humilde y modesta, no ignora -dice- que la fe es decisión y que, después de cada intuición, es preciso decidir *y querer aquello que es.* Así, la mala fe, en su proyecto primitivo y desde su surgimiento, decide sobre la naturaleza exacta de sus exigencias, se dibuja toda entera en la resolución que toma de *no pedir demasiado,* de darse por satisfecha cuando esté mal persuadida, de forzar por decisión sus adhesiones a verdades inciertas. Este proyecto primero de mala fe es una decisión de mala fe sobre la naturaleza de la fe. Comprendamos bien que no se trata de una decisión reflexiva y voluntaria, sino de una espontánea determinación de nuestro ser. Uno *se pone* de mala fe como quien se duerme, y se es de mala fe como quien sueña. Una vez realizado este modo de ser, es tan difícil salir de él como despertarse: pues la mala fe es un tipo de ser en el mundo, al igual que la vigilia o el sueño, que tiende por sí mismo a perpetuarse, bien que su estructura sea del tipo *metaestable.* Pero la mala fe es consciente de su estructura y ha tomado sus precauciones, decidiendo que la estructura metaestable era la estructura del ser y que la no-persuasión era la estructura de todas las convicciones. Resulta, pues, que si la mala fe es fe e implica en su proyecto primero su propia negación (se determina a estar mal convencida para convencerse de que soy lo que no soy), es preciso que, en el origen, sea posible una fe que se quiere mal convencida. ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de una tal fe?

Creo que mi amigo Pedro siente amistad por mí. Lo creo *de buena fe.* Lo creo y no tengo de ello intuición acompañada de evidencia, pues el objeto mismo, por naturaleza, no se presta a la intuición. Yo *lo creo,* es decir, que me dejo llevar por impulsiones de confianza; que decido creer en ello y atenerme a esta decisión; que me conduzco, por último, como si estuviera cierto de ello; y todo esto en la unidad sintética de una misma actitud. Lo que defino así como buena fe es lo que Hegel denominaría "la fe del carbonero". Hegel mostraría en seguida que lo inmediato llama a la mediación y que la creencia, al hacerse *creencia para sí,* pasa al estado de no-creencia. Si *creo* que mi amigo Pedro me quiere bien, esto significa que su amistad me aparece como el sentido de todos sus actos. La creencia es una conciencia particular *del sentido* de los actos de Pedro. Pero si yo sé que creo, la creencia se me aparece como pura determinación subjetiva, sin correlato exterior. Es lo que hace de la propia palabra «creer» Un término indiferentemente utilizado para indicar la inquebrantable firmeza de la creencia («Dios mío, yo creo en ti») y su carácter inerme y estrictamente subjetivo («Pedro, ¿es mi amigo? No sé: creo que sí»). Pero la naturaleza de la conciencia es tal que en ella lo mediato y lo inmediato es un solo y mismo ser. Creer es saber que se cree y saber que se cree es no creer ya. Así, creer es ya no creer, porque aquello no es sino creer esto en la unidad de una misma conciencia no tética (de) sí. Por cierto, hemos forzado aquí la descripción del fenómeno al designarlo con la palabra *saber;* la conciencia no tética no es *saber;* pero, por su misma translucidez, está en el origen de todo saber. Así, la conciencia no tética (de) creer es destructora de la creencia. Pero, a la vez, la ley misma del cogito prerreflexivo implica que el ser del creer debe ser la conciencia de creer. Así, la creencia es un ser que se pone en cuestión en su propio ser; que no puede realizarse sino en su destrucción, que no puede manifestarse ante sí sino negándose: es un ser para el cual ser es parecer, y parecer es negarse. Creer es no creer. La razón de ello es clara: el ser de la conciencia consiste en existir por sí, y, por ende, hacerse ser y, con ello, superarse. En este sentido, la conciencia es perpetuamente huida de sí; la creencia se convierte en no-creencia, lo inmediato en mediación, lo absoluto en relativo y lo relativo en absoluto. El ideal de la buena fe (creer lo que se cree) es, como el de la sinceridad (ser lo que se es), un ideal de ser-en-sí. Toda creencia es creencia insuficiente; no se cree jamás en aquello que se cree. Y, por consiguiente, el proyecto primitivo de la mala fe no es sino la utilización de esta autodestrucción del hecho de conciencia. Si toda creencia de buena fe es una imposible creencia, hay lugar para toda creencia imposible. Mi incapacidad de *creer* que soy valeroso no me repugnará ya, puesto que, justamente, ninguna creencia puede creer jamás lo bastante. Definimos entonces como mi creencia esa creencia imposible. En verdad, no podría disimularme que creo para no creer y que no creo para creer. Pero la sutil y total aniquilación de la mala fe por ella misma no podría sorprenderme: el algo que existe en el fondo de toda fe. ¿Y entonces? ¿En el momento en que quiero *creerme* valeroso, yo sé que soy cobarde? ¿Y esta certidumbre vendría a destruir mi creencia? Pero, primeramente, no soy más valeroso que cobarde, si hay que entenderlo en el modo de ser del en-sí. En segundo lugar, no sé que soy valeroso; semejante captación de mí no puede acompañarse sino de "c*reencia",* pues sobrepasa la pura certidumbre reflexiva. En tercer lugar, es muy cierto que la mala fe no llega a creer lo que quiere creer. Pero, precisamente en tanto que aceptación de no creer que cree, es mala fe. La buena fe quiere rehuir el «no-creer-lo-que-se-cree, refugiándose en el ser; la mala fe rehuye el ser refugiándose en el no creer-lo-que-se-cree». La mala fe ha desarmado de antemano toda creencia: las que quisiera adquirir y, al mismo tiempo, las demás, las que quiere rehuir. *Al querer* esta autodestrucción de la creencia, de la cual la ciencia se evade hacia la evidencia, la mala fe arruina las creencias que se le oponen que se revelan también como *no siendo sino* creencia. Así podemos comprender mejor el fenómeno primero de la mala fe.

En la mala fe, no hay mentira cínica ni sabia preparación de conceptos engañosos. El acto primero de mala fe es para rehuir lo que no se puede rehuir, para rehuir lo que se es. El proyecto mismo de huida revela a la mala fe una íntima disgregación en el seno del ser; y esta disgregación es lo que ella quiere ser. Pues, a decir verdad, las dos actitudes inmediatas que podemos adoptar frente a nuestro ser están condicionadas por la naturaleza misma de este ser y por su relación inmediata con el en-sí. La buena fe procura rehuir a disgregación íntima de mi ser yendo hacia el en-sí que ella debería ser y no es. La mala fe procura rehuir el en-sí refugiándose en la disgregación íntima de mi ser. Pero esta misma disgregación es negada por ella, tal como

niega de sí misma ser mala fe. Al rehuir por el «no-ser-lo-que-se-es» el en-sí que no soy en el modo de ser lo que no se es, la mala fe, que reniega de sí en cuanto mala fe, apunta al en-sí que no soy en el modo del «no-ser-lo-que-no-se-es». Si la mala fe es posible, ello se debe a que constituye la amenaza inmediata y permanente de todo proyecto del ser humano, a que la conciencia esconde en su ser un riesgo permanente de mala fe. Y el origen de este riesgo es que la conciencia, a la vez y en su ser, es lo que no es y no es lo que es. A la luz de estas observaciones, podemos abordar ahora el estudio ontológico de la conciencia, en tanto que es, no la totalidad del ser humano, sino el núcleo instantáneo de este ser.

Si bien es indiferente ser de buena o de mala fe, porque la mala fe alcanza a la buena fe y se desliza en el origen mismo de su proyecto, ello no significa que no se pueda escapar radicalmente a la mala fe. Pero esto supone una reasunción del ser podrido por sí mismo. Reasunción a la que llamaremos autenticidad y cuya descripción no cabe aquí.

Segunda parte
EL SER-PARA-SI

Capítulo I
LAS ESTRUCTURAS INMEDIATAS DEL PARA-SÍ

I. La presencia ante sí

La negación nos ha remitido a la libertad, ésta a la mala fe, y la mala fe al ser de la conciencia como su condición de posibilidad. Conviene, pues, volver a tomar, a la luz de las exigencias que hemos establecido en los precedentes capítulos, la descripción que habíamos intentado en la introducción de esta obra; es decir, que es necesario volver al terreno del cogito Prerreflexivo. Pero el cogito no entrega jamás sino lo que se le pide que entregue. Descartes lo había interrogado sobre su aspecto funcional: *«Dudo, pienso», y,* por haber querido pasar sin hilo conductor de este aspecto funcional a la dialéctica existencial, cayó en el error sustancialista. Husserl, instruido por este error, se mantuvo temerosamente en el plano de la descripción funcional. Por eso no fue nunca más allá de la pura descripción de la apariencia en tanto que tal, se encerró en el cogito, y merece el llamado, pese a sus protestas, fenomenista más bien que fenomenológico; además, su fenomenismo roza en todo instante el idealismo kantiano. Heidegger, queriendo evitar este fenomenismo de la descripción, que conduce al aislamiento mecánico y antidialéctico de las esencias, aborda directamente la analítica existencial sin pasar por el cogito. Pero el *Dasein, p*or haber sido privado desde el principio de la dimensión de la conciencia, no podrá reconquistar jamás esa dimensión. Heidegger dota a la realidad humana de una comprensión de sí a la que define como un proyecto extático» de sus propias posibilidades. Y no entra en nuestras intenciones negar la existencia de este proyecto. Pero, ¿qué sería una comprensión que, en sí misma, no fuera conciencia (de) ser comprensión? Este carácter extático de la realidad humana recae en un en-sí cosista y ciego si no surge de la conciencia de ék-stasis. A decir verdad, es menester partir del cogito, pero de éste cabe decir, parodiando una fórmula célebre, que conduce a todo con tal que se salga de nuestras investigaciones precedentes, que recaían sobre las condiciones de posibilidad de ciertas conductas, no tenían otro objeto que ponernos en condiciones de interrogar al cogito sobre su ser y proveernos del instrumental dialéctico que nos permitiera encontrar en el propio cogito el medio de evadirnos de la instantaneidad hacia la totalidad de ser que la realidad humana constituye. Volvamos, pues, a la descripción de la conciencia no-tética (de) sí, examinemos sus resultados y preguntémonos qué significa, para la conciencia, la necesidad de ser lo que no es y de no ser lo que es.

«El ser de la conciencia, escribíamos en la Introducción, es un ser para el cual en su ser está en cuestión su ser.» Esto significa que el ser de la conciencia no coincide consigo mismo en una plena adecuación. Esta adecuación, que es la del en-sí, se expresa por esta simple fórmula: el ser es lo que es. No hay en el en-sí una parcela de ser que no esté sin distancia con respecto a sí misma. No hay en el ser así concebido el menor esbozo de dualidad; es lo que expresaremos diciendo que la densidad de ser del en-sí es infinita. Es lo pleno. El principio de identidad puede llamarse sintético, no sólo porque limita su alcance a una región de ser definida, sino, sobre todo, porque reúne en sí el infinito de la densidad. A es A significa: A existe bajo una compresión infinita, con una densidad infinita. La identidad es el concepto límite de la unificación; no es verdad que el en-sí necesite de una unificación sintética de su ser: en el límite extremo de sí misma, la unidad se esfuma y pasa a ser identidad. Lo idéntico es el ideal del uno, y el uno llega al mundo por la realidad humana. El en-sí está pleno de sí mismo, y no cabe imaginar plenitud más total, adecuación más perfecta del contenido al continente: no hay el menor vacío en el ser, la menor fisura por la que pudiera deslizarse la nada.

La característica de la conciencia, al contrario, está en que es una descompresión de ser. Es imposible, en

efecto, definirla como coincidencia consigo misma. De esta mesa puedo decir que es pura y simplemente esta mesa. Pero de mi creencia, no puedo limitarme a decir que es creencia: mi creencia es conciencia (de) creencia. A menudo se ha dicho que la mirada reflexiva altera el hecho de conciencia sobre el cual se dirige. Husserl mismo confiesa que el hecho de «ser vista» trae aparejada para cada «erlebnis» [experiencia] una modificación total. Pero creemos haber mostrado que la condición, primera de toda reflexividad es un cogito prerreflexivo, que ciertamente, no pone objeto alguno; permanece intraconciencial. Pero no por eso deja de ser homólogo al cogito reflexivo, en cuanto aparece como la necesidad primera, para la conciencia irreflexiva, de ser vista por ella misma; originariamente, comporta, pues, ese carácter dirimente de existir para un testigo, bien que este testigo para el cual la conciencia existe sea ella misma. Así, por el simple hecho de que mi creencia es captada como creencia, ya no *es mas que creencia;* es decir, ya no es más creencia: es creencia perturbada. Así, el juicio ontológico: «la creencia es conciencia (de) creencia» no puede tomarse en ningún caso como un juicio de identidad: el sujeto y el atributo son radicalmente diferentes, y esto, sin embargo, en la unidad indisoluble de un mismo ser.

Muy bien, se dirá; pero, por lo menos, ha de decirse que la conciencia (de) creencia es conciencia (de) creencia. Volvemos a encontrar en este nivel la identidad del en-sí. Se trataba sólo de elegir de modo conveniente el plano en que captaríamos nuestro objeto. Pero no es verdad: afirmar que la conciencia (de) creencia es conciencia (de) creencia es desolidarizar a la conciencia de la creencia, suprimir el paréntesis y hacer de la creencia un objeto para la conciencia; es dar un brusco salto al plano de la reflexividad, En efecto, una conciencia (de) creencia que no fuera sino conciencia (de) creencia debería tomar conciencia (de) sí misma como conciencia (de) creencia. La creencia se convertiría en pura cualificación trascendente y no tética de la conciencia; la conciencia tendría libertad de determinarse como le pluguiera con respecto a esa creencia; se parecería a esa mirada impasible que la conciencia de Víctor Cousin lanza sobre los fenómenos psíquicos para irlos iluminando uno por uno. Pero el análisis de la duda metódica intentado por Husserl ha puesto claramente de relieve el hecho de que sólo la conciencia reflexiva puede desolidarizarse de lo que pone la conciencia refleja. Sólo en el nivel reflexivo se puede intentar un poner entre paréntesis, y se puede rehusar lo que Husserl llama el *Mit-Machen.* La conciencia (de) creencia, a la vez que altera irreparablemente la creencia, es, sin embargo, indistinguible de ella; *está para* hacer el acto de fe. Así, nos vemos obligados a confesar que la conciencia (de) creencia es creencia. Y así captamos en su origen ese doble juego de remisión: la conciencia (de) creencia es creencia y la creencia es conciencia (de) creencia. En ningún caso podemos decir que la conciencia es conciencia ni que la creencia es creencia. Cada uno de estos términos remite al otro y pasa al otro, Y, sin embargo, es diferente de él. Como hemos visto, ni la creencia ni el placer n la alegría pueden existir *antes* de ser conscientes; la conciencia les da la medida de su ser; pero no es menos verdad que la creencia, por el hecho mismo de no poder existir sino como *perturbada,* existe desde el origen como hurtándose a sí misma, como quebrando la unidad de todos los conceptos en que se pueda querer encerrarla.

Así, conciencia (de) creencia y creencia son un solo y mismo ser, cuya característica es la inmanencia absoluta. Pero desde que se quiere captar ese ser, se desliza por entre los dedos y nos encontramos ante un esbozo de dualidad, ante un juego de reflejos, pues la conciencia es reflejo, pero justamente, en tanto que reflejo, ella es lo reflejante; y, si intentamos captarla como reflejante, se desvanece y recaemos en el reflejo. Esta estructura del reflejo-reflejante ha desconcertado a los filósofos, que han querido explicarla por un recurso al infinito, sea, como Spinoza, postulando una idea-ideae que reclama una idea- ideae-ideae, etc., sea definiendo, a la manera de Hegel, la reversión sobre sí mismo como el verdadero infinito. Pero la introducción del infinito en la conciencia, aparte de que congela al fenómeno y lo oscurece, no es sino una teoría explicativa expresamente destinada a reducir el ser de la conciencia al ser del en-sí. La existencia objetiva del reflejo-reflejante, si la aceptamos tal como se da, nos obliga, al contrario, a concebir un modo de ser diferente del en-sí: no una unidad que contendría una dualidad, no una síntesis que trascendería y recogería los momentos abstractos de la tesis y la antítesis, sino una dualidad que es su propia reflexión. Si, en efecto, procuramos alcanzar el fenómeno total, es decir, la unidad de esa dualidad o conciencia (de) creencia, aquél

nos remite en seguida a uno de los términos, y este término a su vez nos remite a la organización unitaria de la inmanencia. Pero si, al contrario, queremos partir de la dualidad como tal y postular la conciencia y la creencia como un par, encontramos de nuevo la idea-ideae de Spinoza y no damos con el fenómeno prerreflexivo que queríamos estudiar. Pues la conciencia prerreflexiva es conciencia (de) sí. Y esta noción misma de sí es lo que debe estudiarse, pues define el ser mismo de la conciencia.

Observamos, ante todo, que el término de en-sí, que hemos tomado de la tradición para designar al ser trascendente, es impropio. En el límite de la coincidencia consigo mismo, en efecto, el sí se desvanece para dejar su lugar al ser idéntico. El sí no puede ser una propiedad del ser-en-sí. Por naturaleza, es un reflexivo, como lo indica claramente la sintaxis y, en particular, el rigor lógico de la sintaxis latina y las distinciones estrictas que la gramática establece entre el uso del eius y el del sui. El sí remite, pero remite precisamente al sujeto. Indica una relación del sujeto consigo mismo y esta relación es precisamente una dualidad, pero una dualidad particular, ya que exige símbolos verbales particulares. Por otra parte, el sí no designa al ser ni en tanto que sujeto ni en tanto que complemento. En efecto, si considero el «se» de «él se aburre», por ejemplo, compruebo que se entreabre para dejar aparecer tras él al sujeto mismo. El «se» no es el sujeto, ya que el sujeto sin relación a sí se condensaría en la identidad del en-Sí; tampoco es una articulación consistente de la realidad, ya que deja aparecer tras él el sujeto. De hecho, el sí no puede ser captado como un existente real: el sujeto no puede ser sí, pues la coincidencia contigo mismo hace, según hemos visto, que el sí desaparezca. Pero tampoco puede no ser sí, ya que el sí es indicación del sujeto mismo. El sí representa, pues, una distancia ideal en la inmanencia del sujeto con relación a él mismo; una manera de no ser su propia coincidencia, de hurtarse a la identidad al mismo tiempo que la pone * como unidad; en suma, una manera de ser, equilibrio perpetuamente inestable entre la identidad como cohesión absoluta sin traza de diversidad, y la unidad como síntesis de una multiplicidad. Es lo que llamamos la Presencia ante sí. La ley de ser del para-sí, como fundamento ontológico de la conciencia, consiste en ser él mismo en la forma de presencia ante sí. Esta presencia ante sí ha sido tomada a menudo por una plenitud de existencia, y un prejuicio muy difundido entre los filósofos hace atribuir a la conciencia la más alta dignidad de ser. Pero este postulado no puede mantenerse después de una descripción más avanzada de la noción de presencia. En efecto, toda «presencia ante» implica dualidad, y por lo tanto, separación, por lo menos virtual. La presencia del ser ante sí mismo implica un despegue del ser con respecto a sí. La coincidencia de lo idéntico es la verdadera plenitud de ser, precisamente porque en esa coincidencia no se deja lugar a negatividad alguna. Sin duda, el principio de identidad puede llamar al principio de no-contradicción, como lo ha visto Hegel. El ser que es lo que es debe poder ser el ser que no es lo que no es. Pero, ante todo, esta negación, como todas las demás, llega a la superficie del ser por medio de la realidad humana, como lo hemos mostrado, y no por una dialéctica propia del ser mismo. Además, ese principio no puede denotar sino las relaciones del ser con el *exterior,* ya que, justamente, rige las relaciones del ser con lo que él no es. Se trata, pues, de un principio constitutivo de las *relaciones externas,* tales como pueden aparecer a una realidad humana presente al ser-en-sí y comprometida en el mundo; no conciernen a las relaciones internas del ser; estas relaciones, en tanto que pondrían una alteridad, no existen. El principio de identidad es la negación de toda especie de relación en el seno del ser-en-sí. Al contrario, la presencia ante sí supone que en el ser se ha deslizado una fisura impalpable. Si es presente a sí, significa que no es enteramente sí. La presencia es una degradación inmediata de la coincidencia, ya que supone la separación. Pero, si nos preguntamos ahora: *¿qué es lo* que separa al sujeto de sí mismo?, nos vemos obligados a confesar que no es *nada.* Lo que separa, de ordinario, es una distancia en el espacio, un lapso temporal, una diferencia psicológica o simplemente la individualidad de dos co-presentes; en suma, una realidad cualifica*da.* Pero, en el caso que nos ocupa, *nada* puede separar la conciencia (de) creencia de la creencia, ya que la creencia no es *nada* más que la conciencia (de) creencia. Introducir en la unidad de un cogito prerreflexivo un elemento cualificado exterior a ese cogito sería quebrar su unidad, destruir su translucidez; habría entonces en la conciencia algo de lo cual ella no sería conciencia y que no existiría en sí-mismo como conciencia. La separación que separa la creencia de sí misma no se deja captar ni aun concebir aparte. Si se procura descubrirla, se esfuma: nos encontramos con la creencia como pura

inmanencia. Pero, al contrario, si se quiere captar la creencia como tal, entonces ahí está la fisura, que aparece cuando no se la quiere ver y desaparece en cuanto se procura contemplarla. Esa fisura es, pues, lo negativo puro. La distancia, el lapso temporal, la diferencia psicológica pueden ser captados en sí mismos y encierran, como tales, elementos de positividad; tienen una simple *función* negativa. Pero la fisura intraconciencial no es, fuera de lo que ella niega, nada, y no puede tener ser en mayor medida que no se la ve. Eso negativo que es nada de ser y poder nihilizador conjuntamente, es la *nada*[35]*.* En ninguna parte podríamos captarla con semejante pureza. En cualquier otra parte es preciso, de una u otra manera, conferirle el ser-en-sí en tanto que nada. Pero la nada que surge en el meollo de la conciencia *no es: «es sida».* La creencia, por ejemplo, no es contigüidad de un ser con otro ser; es su *propia* presencia a sí, su propia descompresión de ser. Si no, la unidad del para-sí se desmoronaría en dualidad de dos en-sí. De este modo, el para-sí debe ser su propia nada. El ser de la conciencia en tanto que conciencia consiste en existir *a distancia de* sí como presencia a sí, y esa distancia nula que el ser lleva en su ser es la Nada. Luego, para que exista un sí, es menester que la unidad de este ser comporte su propia nada como nihilización de lo idéntico. Pues la nada que se desliza en la creencia es su nada, la nada de la creencia como creencia en sí, como creencia ciega y plena, como «fe del carbonero». El para-sí es el ser que se determina a sí mismo a existir en tanto que no puede coincidir consigo mismo.

Es comprensible, entonces, que, al interrogar sin hilo conductor a ese cogito prerreflexivo, no hayamos *encontrado* en ninguna parte la nada. No se *encuentra,* no se *devela* la nada a la manera en que se puede encontrar, develar un ser. La nada, es siempre un *en-otra-parte.* El para-sí está obligado a no existir jamás sino en la forma de un en-otra-parte con respecto a sí mismo, a existir como un ser que se afecta perpetuamente de una inconsistencia de ser. Esta inconsistencia no remite, por otra parte, a otro ser; no es sino una perpetua remisión de sí a sí, del reflejo al reflejante, del reflejante al reflejo. Empero, esta remisión no provoca en el seno del para-sí un movimiento infinito; está dada en la unidad de un mismo acto: el movimiento infinito no pertenece sino a la mirada reflexiva que quiere captar el fenómeno como totalidad, y que se ve remitida del reflejo al reflejante y del reflejante al reflejo sin poder detenerse nunca. Así, la nada es ese agujero de ser, esa caída del en-sí hacia el sí por la cual se constituye el para-sí. Pero esa nada no puede «ser sida» a menos que su existencia prestada sea correlativa a un acto nihilizador del ser. Este acto perpetuo por el cual el en-sí se degrada en presencia a sí es lo que llamaremos acto ontológico. La nada es la puesta en cuestión del ser por el ser, es decir, justamente, la conciencia o para-sí. Es un acaecimiento absoluto que viene al ser por el ser y, que, sin tener el ser, está perpetuamente sostenido por el ser. Al estar el ser en sí aislado en su ser por su total positividad, ningún ser puede producir ser y nada puede llegar al ser por el ser, salvo la nada. La nada es la posibilidad propia del ser y su única posibilidad. Y aun esta posibilidad original no aparece sino en el acto absoluto que la realiza. La nada, siendo nada de ser, no puede venir al ser sino por el ser mismo. Sin duda, viene al * ser por un ser singular, que es la realidad humana. Pero este ser se constituye como realidad humana en tanto que no es sino el proyecto original de su propia nada. La realidad humana es el ser en tanto que, en su ser y por su ser, es fundamento único de la nada en el seno del ser.

II. La facticidad del para-sí

Sin embargo, el para-sí *es.* Es, se dirá, aunque sólo sea a título de ser que no es lo que es y que es lo que no es. Es, ya que, cualesquiera que fueren los obstáculos que vengan a hacerle naufragar, el proyecto de la sinceridad es al menos concebible. Es, a título de acontecimiento, en el sentido en que puedo decir que Felipe *ha sido,* que mi amigo Pedro es, existe; es, en tanto que aparece en una circunstancia que no ha elegido él, en tanto que Pedro es un burgués francés de 1942 y que Schimitt *era* un obrero berlinés de 1870; *es,* en tanto que está arrojado a un mundo, en una «situación»; es, en tanto que es pura contingencia, en tanto que para él, como para las cosas del mundo, como para esta pared, este árbol, esta taza, puede plantearse la pregunta original: «¿Por qué este ser es así y no de otra manera?» Es, en tanto que hay en él algo cuyo fundamento no es él: su *Presencia en el mundo.*

[35] Le néant, en el original. (Nota de la revisión.)

Esta captación del ser por sí mismo como no siendo su propio fundamento está en el fondo de todo cogito. Es notable, a este respecto, que ella se descubra inmediatamente en el cogito *reflexivo* de Descartes. En efecto: cuando Descartes quiere sacar provecho de su descubrimiento, se capta a sí mismo como un ser imperfecto, «ya que duda». Pero, en este ser imperfecto, comprueba la presencia de la idea de perfección. Aprehende, pues, un desnivel entre el tipo de ser que puede concebir y el ser que él es. Este desnivel o falta de ser está en el origen de la segunda prueba de la existencia de Dios. Si se descarta, en efecto, la terminología escolástica, ¿qué queda de esta prueba? El sentido muy nítido de que el ser que posee en sí la idea de perfección no puede ser su propio fundamento, pues, si no, se habría producido a sí mismo conforme con esa idea. En otros términos: un ser que fuera su propio fundamento, no podría consentir el menor desnivel entre lo que él es y lo que concibe. Pues se producirla a sí mismo conforme a su comprensión del ser y no podría concebir sino lo que él es. Pero esta aprehensión del ser como carencia de ser frente al ser es ante todo una captación por el cogito de su propia contingencia: «pienso, luego soy». ¿Qué soy? Un ser que no es su propio fundamento: que en tanto que ser, podría ser otro distinto del que es en la medida en que no explica su ser. Esta intuición primera de nuestra propia contingencia es lo que dará Heidegger como la motivación primera del paso de lo inauténtico a lo auténtico. Es inquietud, llamamiento de la conciencia, sentimiento de culpabilidad. A decir verdad, la descripción de Heidegger deja aparecer demasiado claramente el cuidado de fundar ontológicamente una Ética de la que pretende no preocuparse, así como de conciliar su humanismo con el sentido religioso de lo trascendente, la intuición de nuestra contingencia no es asimilable a un sentimiento de culpabilidad. No por eso es menos verdad que en nuestra aprehensión de nosotros mismos nos aparecemos con los caracteres de un hecho injustificable.

Pero, ¿acaso no nos captábamos hace poco como conciencia, es decir, como un «ser que existe por sí»? ¿Cómo podemos ser en la unidad de un mismo surgimiento al ser, ese ser que existe por sí, como no siendo el fundamento de su ser? o, en otros términos, ¿cómo el para-sí, que, en tanto que *es,* no es su propio ser en el sentido de «ser su propio fundamento» podría ser, en tanto que es para-sí, fundamento de su propia nada? La respuesta está en la pregunta misma.

En efecto; si el ser es el fundamento de la nada en tanto que nihilización de su propio ser, ello no significa que sea el fundamento de su ser. Para fundar su propio ser, sería necesario que existiera a distancia de sí. Y ello implicaría cierta nihilización del ser fundado así como del ser fundante; una dualidad que fuera unidad: recaeríamos en el caso del para-sí. En una palabra, todo esfuerzo para concebir la idea de un ser que fuera fundamento de su ser concluye, a su pesar, formando la idea de un ser que, contingente en tanto que ser-en-sí, sería fundamento de su propia nada. El acto de causación por el cual Dios es causa sui es un acto nihilizador, como toda reasunción de sí por sí mismo, en la exacta medida en que la relación primera de necesidad es una reversión sobre sí, una reflexividad. Y esta necesidad original, a su vez, aparece sobre el fundamento de un ser contingente; aquel, justamente, que *es para* ser causa de sí. En cuanto al esfuerzo de Leibniz por definir lo necesario a partir de lo posible -definición retomada por Kant-, se concibe desde el punto de vista del conocimiento y no desde el punto de vista del ser. El paso de lo posible al ser tal como Leibniz lo concibe (lo necesario es un ser cuya posibilidad implica la existencia) señala el tránsito de nuestra ignorancia al conocimiento. En efecto: aquí la posibilidad no puede ser posibilidad sino desde el punto de vista de nuestro pensamiento, ya que precede a la existencia. Es posibilidad externa con respecto del ser del que es posibilidad, ya que el ser deriva de ella como una consecuencia de un principio. Pero hemos señalado antes que la noción de posibilidad podía ser considerada en dos aspectos. Se puede hacer de ella, en efecto, una indicación subjetiva (es posible que Pedro esté muerto significa la ignorancia en que me encuentro acerca de la suerte de Pedro) y en este caso es el testigo quien decide acerca de lo posible en presencia del mundo; el ser tiene su posibilidad fuera de sí, en la pura mirada que conjetura sus oportunidades de ser; la posibilidad bien puede *sernos* dada antes del ser, pero es dada *a nosotros* y no es posibilidad *de* ese ser: no pertenece a la posibilidad de la bola de billar que rueda por el tapiz de ser desviada por un pliegue del paño; la posibilidad de desviación no pertenece tampoco al tapiz; no puede ser sino establecida sintéticamente por el testigo como una relación externa. Pero la posibilidad puede aparecérsenos también como estructura ontológica de la

realidad: entonces pertenece a ciertos seres como posibilidad suya; .es la posibilidad que ellos *son,* que ellos han de ser. En este caso, el ser mantiene en el ser sus propias posibilidades, es el fundamento de ellas y no cabe, pues, derivar de la posibilidad del ser su necesidad. En una palabra: Dios, si existe, es contingente. Ese razonamiento se basa explícitamente, en efecto, en las exigencias de la razón.

Así, el ser de la conciencia, en tanto que este ser es en sí *para* nihilizarse en para-sí, permanece contingente, es decir, no pertenece a la conciencia el dárselo a sí misma, ni tampoco el recibirlo de los otros. En efecto, aparte de que la prueba ontológica, como la prueba cosmológica, fracasa en el intento de constituir un ser necesario, la explicación y el fundamento de mi ser en tanto que soy tal ser no podrían buscarse en el ser necesario. Las premisas: «Todo lo que es contingente debe hallar un fundamento en un ser necesario; y yo soy contingente», señalan un deseo de fundar y no la vinculación explicativa a un fundamento real. La prueba ontológica no podría dar razón en modo alguno, en efecto, de *esta* contingencia, sino sólo de la idea abstracta de contingencia en general. Además, se trata en ella de valor y no de hechos. Pero, si el ser en sí es contingente, se reasume a sí mismo degradándose en para-sí. Es para perderse en para-sí. En una palabra, el ser *es* y no puede sino ser. Pero la posibilidad propia del ser -la que se revela en el acto nihilizador- es ser fundamento de sí como conciencia Por el acto sacrificial que lo nihiliza; el para-sí es el en-sí que se pierde como en-sí para fundarse como conciencia. Así, la conciencia mantiene por sí misma su ser-consciente y no puede remitir sino a sí misma en tanto que es su propia nihilización; pero lo *que* se aniquila en conciencia, sin poder llamárselo fundamento de la conciencia, es el en-sí contingente. El en-sí -no puede fundar nada; se funda a sí mismo al darse la modificación del para-sí. Es fundamento de sí mismo en tanto que no del en-sí; y encontramos aquí el origen de todo fundamento. Si el ser en-si no puede ser ni su propio fundamento ni el de los demás seres, el fundamento en general viene al mundo por medio del para-sí. No sólo el para sí, como en-sí nihilizado, se funda a sí mismo, sino que con él aparece el fundamento por primera vez.

Queda que este en-sí, devorado y nihilizado en el acontecimiento absoluto que es la aparición del fundamento o surgimiento del para-sí, permanece en el seno del para-sí como su contingencia original. La conciencia es su propio fundamento, pero sigue siendo contingente *el que haya* una conciencia más bien que un puro y simple en-sí al infinito. El acontecimiento absoluto o para-sí es contingente en su ser mismo. Si descifro los datos del cogito prerreflexivo, compruebo, ciertamente, que el para-sí remite a sí. Sea éste lo que fuere, lo es en el modo de conciencia de ser. La sed remite a la conciencia de sed que ella *es* como a su fundamento, e inversamente. Pero la totalidad «reflejo-reflejante», si pudiera ser dada, sería contingencia y en-sí. Sólo que esta totalidad es inalcanzable, puesto que no puedo decir ni que la conciencia de sed es conciencia de sed, ni que la sed es sed. Está ahí, como totalidad nihilizada, como unidad evanescente del fenómeno. Sí capto el fenómeno como pluralidad, esta pluralidad se indica a sí misma como unidad totalitaria y, por ende, su sentido es la contingencia; es decir, que puedo preguntarme: ¿por qué soy sed, por qué soy conciencia de este vaso, de este Yo? Pero, desde qué considero esta totalidad en sí misma, se nihiliza ante mi mirada, ella no *es;* ella es para no ser, y yo retorno al para-sí captado en su esbozo de dualidad como fundamento de sí: tengo esta cólera porque yo me produzco como conciencia de cólera; suprimid esta causación de sí que constituye el ser del para-sí y no encontraréis ya nada, ni siquiera la «cólera-en-sí», pues la cólera existe por naturaleza como para-sí. Así, pues, el para-sí está sostenido por una perpetua contingencia, que él retoma por su cuenta y se asimila sin poder suprimirla jamás. Esta contingencia perpetuamente evanescente del en-sí, que infesta al para-sí y lo liga al ser-en-sí sin dejarse captar nunca, es lo que llamaremos la *facticidad* del para-sí. Esta facticidad es lo que permite decir que él *es, existe,* aunque no podamos nunca *realizarla y la* captemos siempre a través del para-sí. Señalábamos anteriormente que no podemos ser nada sin jugar a serlo. «Si soy mozo de café, escribíamos, ello no es posible sino en el modo del no *serlo.» Y* es verdad: Si yo pudiera ser mozo de café, me constituiría de súbito como un bloque contingente de identidad. Y no hay tal: este ser contingente y en sí se me hurta siempre, pero, para que yo pueda dar libremente un sentido a las obligaciones que comporta mi estado, es preciso que, en cierto sentido, en el seno del para-sí como totalidad perpetuamente evanescente, sea dado el ser-en-sí como contingencia evanescente de mi *situación.* Esto se desprende claramente del hecho de que, si he de *jugar a ser* mozo de café para serlo,

en todo caso sería inútil que jugara al diplomático o al marino: no lo sería. Este *hecho* incomprensible de mi condición, esta impalpable diferencia que separa la comedia realizadora de la comedia pura y simple, es lo que hace que el para-sí, a la vez que elige el *sentido* de su situación constituyéndose como fundamento de sí mismo en situación, *no elija su* posición. A esto se debe que me capte a la vez como totalmente responsable de mi ser, en tanto que yo soy su fundamento, y, a la vez, como totalmente injustificable. Sin la facticidad, la conciencia podría elegir sus vinculaciones con el mundo, a la manera en que las almas, en *La República,* eligen su condición: podría determinarme a «nacer obrero» o a «nacer burgués». Pero, por otra parte, la facticidad no puede constituirse como *siendo* burgués o *siendo* obrero. Ella ni siquiera es, propiamente hablando, una *resistencia* del hecho, pues yo le confiero su sentido y su resistencia al reasumirla en la infraestructura del *cogito prerreflexivo.* Ella no es sino una indicación que me doy a mí mismo del ser que debo alcanzar para ser lo que soy. Es imposible captarla en su bruta desnudez, pues todo lo que de ella encontraremos está ya reasumido y libremente constituido. El simple *hecho* de «estar ahí», junto a esta mesa, en esta habitación, es ya el puro objeto de un concepto-límite y no se lo puede alcanzar en tanto que tal. Y, sin embargo, está contenido en mi «conciencia de estar ahí», como su contingencia plenaria, como el en-sí nihilizado sobre fondo del cual el para-sí se produce a sí mismo como conciencia de estar ahí. El para-sí, al ahondar en sí mismo como conciencia de estar ahí, no descubrirá jamás en sí sino *motivaciones,* es decir, que será perpetuamente remitido a sí mismo y a su libertad constante (Estoy ahí para..., etc.). Pero la contingencia de que están transidas estas motivaciones, en la medida misma en que se fundan totalmente a sí mismas, es la facticidad del para-sí. La relación entre el para-sí, que es su propio fundamento en tanto que para-sí, y la facticidad, puede ser correctamente denominada: necesidad de hecho. Y, en efecto, esta necesidad de hecho es lo que Descartes y Husserl captan como constituyendo la evidencia del cogito. El para-sí es necesario en tanto que se funda a sí mismo. Y por eso es el objeto reflejo de una intuición apodíctica: no puedo dudar de que soy. Pero, en tanto que este para-sí, tal cual es, podría no ser, tiene toda la contingencia del hecho. Así como mi libertad nihilizadora se capta a sí misma por la angustia, el para-sí es consciente de su facticidad: tiene el sentimiento de su gratuidad total, se capta como siendo ahí para *nada,* como estando *de más*

No ha de confundirse la facticidad con esa sustancia cartesiana cuyo atributo es el Pensamiento. Por cierto, la sustancia pensante no existe sino en tanto que piensa y, siendo cosa creada, participa de la contingencia de «*rearum».* Pero ella *es.* Conserva el carácter de en-sí en su integridad aunque el para-sí sea su atributo. Es lo que se llama la ilusión sustancialista de Descartes. Para nosotros, al contrario, la aparición del para-si acaecimiento absoluto remite claramente al esfuerzo de un en-sí para fundarse*;* corresponde a una tentativa del ser para eliminar la contingencia de su ser. Pero esta tentativa termina en la nihilización del en-sí, porque el en-Sí no puede fundarse sin introducir el sí o remisión reflexiva y nihilizadora en la identidad absoluta de su ser y, por consiguiente, sin degradarse en *para-sí.* El para-si corresponde, pues, a una desestructuración descompresora del en-sí y el en-sí se nihiliza y se absorbe en su tentativa de fundarse, No es, pues, una sustancia que tendría como atributo el para-sí y que produciría el pensamiento sin agotarse en esta producción misma. Permanece simplemente en el para-sí como un recuerdo de ser, como su injustificable *presencia en el mundo.* El ser en-sí puede fundar su nada pero no su ser; en su descompresión, se nihiliza en un para-sí que se hace, en tanto que para-sí, su propio fundamento; pero su contingencia de en-sí permanece inasible. Es lo que *resta* del en-sí en el para-sí como facticidad, y es lo que hace que el para-sí no tenga sino una necesidad de hecho; es decir, que es el fundamento de su *ser-conciencia o existencia,* pero no puede en ningún caso fundar su *presencia.* Así, la conciencia no puede en ningún caso impedirse a sí misma ser, y empero es totalmente responsable de su ser.

III. El para-sí y el ser del valor

Un estudio de la realidad humana debe comenzar por el *cogito.* Pero el «Yo pienso» cartesiano está concebido en una perspectiva instantancísta de la temporalidad. ¿Puede encontrarse en el seno del cogito un medio de trascender esa instantaneidad? Si la realidad humana se limitara al ser del Yo pienso, no tendría sino una verdad de instante. Y muy cierto es que, en Descartes, se trata de una totalidad instantánea, ya que

por sí misma no erige ninguna pretensión acerca del porvenir, pues es necesario un«acto de creación» continua para hacerla pasar de un instante al otro. Pero ¿puede concebirse siquiera una verdad del instante? Y el cogito, ¿no compromete a su manera el pasado y el porvenir? Heidegger está a tal punto persuadido de que el «Yo pienso» de Husserl es una viscosa y fascinante trampa para alondras, que ha evitado totalmente recurrir a la conciencia en su descripción del *Dasein. Su* propósito es mostrarlo inmediatamente como *cura,* es decir, como escapando de sí mismo en el proyecto de sí hacia las posibilidades que él-*es.* Y llama «comprensión» *(Verstand)* a este proyecto de sí fuera de si, lo que le permite establecer la realidad humana como «revelante-revelada». Pero esta tentativa de mostrar *primeramente* el escapar a sí del *Dasein* hallará a su vez dificultades insuperables, no se puede suprimir *primero* la dimensión «conciencia», así sea para restituirla en seguida. La comprensión no tiene sentido a menos que sea conciencia de comprensión. Mi posibilidad, no puede existir como *mi* posibilidad a de comprensión a menos que sea mi conciencia la que escape de sí misma hacia aquélla. Si no, todo el sistema del ser y de sus posibilidades caería en lo inconsciente, es decir, en el en-sí. Hemos sido lanzados de vuelta hacia el cogito. ¿Es necesaria la descripción del para-sí?

Hemos encontrado primero una nihilización con que el ser del para-sí se afecta en su ser. Y esta revelación de la nada no nos ha parecido que trascendiera los límites del cogito. Pero veámoslo más despacio.

El para-sí no puede sostener la nihilización sin determinarse a sí mismo como un *defecto de ser.* Esto significa que la nihilización no coincide con una simple introducción del vacío en la conciencia. El en-sí no ha sido expulsado de la conciencia por un ser exterior, sino que el propio para-sí se determina perpetuamente a sí mismo a *no ser* el en-sí. Esto significa que no puede fundarse a si mismo sino a partir del en-sí y contra el en-sí. De este modo, la nihilización, siendo nihilización del ser, representa la vinculación original entre el ser del para-sí y el ser del en-sí. El en-sí concreto y real está enteramente presente en el meollo de la conciencia como lo que ella misma se determina a no ser. El cogito ha de llevarnos necesariamente a descubrir esta presencia total e inalcanzable del en-sí. Y, sin duda, el hecho de esta presencia será la trascendencia misma del para-sí. Pero, precisamente, la nihilización es el origen de la trascendencia concebida como vínculo original del para-sí con el en-sí, De este modo, entrevemos un medio de salir del cogito. Y veremos más adelante, en efecto, que el sentido profundo del cogito es, por esencia, rechazar fuera de sí. Pero no es tiempo aún de describir esta característica del para-sí. Lo que la descripción ontológica ha hecho aparecer inmediatamente es que ese ser es fundamento de sí como defecto de ser; es decir, que se hace determinar en su ser Por un ser que él no es.

Empero, hay muchas maneras de no ser y algunas de ellas no tocan a la naturaleza íntima del ser que no es lo que no es. Si, por ejemplo, digo de un tintero que no es un pájaro, el tintero y el pájaro quedan sin ser afectados por la negación. Esta es una relación externa que no puede ser establecida sino por una realidad humana testigo. Por el contrario, hay un tipo de negación que establece una relación interna entre lo que se niega y aquello de lo cual se niega. A esta denegación pertenece la oposición hegeliana. Pero esta oposición misma debe fundarse sobre la negación interna primitiva, es decir, sobre la carencia. Por ejemplo, si lo inesencial se hace a su vez lo esencial. Ello se debe a que se lo siente como una carencia en el seno de lo esencial. De todas las negaciones internas, la que penetra más profundamente en el ser, la que constituye *en su ser* al ser, el cual niega con el ser al cual niega, es la *carencia.* Esta carencia no pertenece a la naturaleza del en-sí, que es todo positividad. No aparece en el, mundo sino con el surgimiento de la realidad humana. Sólo en el mundo humano puede haber carencias. Una carencia supone una trinidad: aquello que falta, o lo faltante; aquel que está falto de aquello que falta, o el existente; y una totalidad que ha sido disgregada por la falta y que sería restaurada por la síntesis de lo faltante y el existente: es lo *fallido,* El ser que se da a la intuición de la realidad humana es siempre *aquel a quien le falta, o* existente. Por ejemplo, si digo que la luna no está llena y que le falta un cuarto, formulo este juicio sobre una intuición plena de una media luna. Así, lo que se da a la intuición es un en-sí, que, en sí mismo no es completo ni incompleto, sino que simplemente es lo que *es,* sin relación con otros seres. Para que este en-sí sea captado como media luna, es menester que

una realidad humana trascienda lo dado hacia el proyecto de la totalidad realizada -en este caso, el disco de la luna llena- Y vuelva luego hacia lo dado para constituirlo como media luna; es decir, para realizarlo en su ser a partir de la totalidad, que se convierte en su fundamento. Y en ese mismo trascender, lo *faltante* será puesto como aquello cuya adición sintética al existente reconstituirá la totalidad sintética de lo fallido. En este sentido, *lo faltante* es de la misma naturaleza que el existente; bastaría invertir la situación para que se convirtiera en un existente al cual le falta lo faltante, mientras que el existente se convertiría en lo faltante, a su vez. Lo faltante, como complementario del existente, está determinado en su ser por la totalidad sintética de lo fallido. Así, *en el mundo humano,* el ser incompleto que se da a la intuición como lo faltante es constituido en su ser por lo fallido, es decir, por aquello que él no es; la luna llena confiere a la media luna su ser de tal; lo que no es determina a lo que es; está en el ser del existente, como correlato de una trascendencia humana, el conducir fuera de sí hacia el ser que él no es, como hacia su *sentido.*

La realidad humana, por la cual la carencia aparece en el mundo, debe ser a su vez una carencia. Pues la carencia no puede venir del ser sino por la carencia; el en-sí no puede ser ocasión de carencia para el en-sí. En otros términos, para que el ser sea carente, faltante o fallido, es menester que un ser se constituya en su propia carencia; sólo un ser carente puede trascender el ser hacia lo fallido.

Que la realidad humana sea carencia, bastaría para probarlo la existencia del deseo como hecho humano. En efecto: ¿cómo explicar el deseo si quiere verse en él un *estado* psíquico, es decir, un ser cuya naturaleza es ser lo que es? Un ser que es lo que es, en la medida en que se lo considera como siendo lo que es, no solicita nada para completarse, sino en cuanto es trascendido por la trascendencia humana. Un círculo inconcluso no solicita cierre. En sí, es completo y perfectamente positivo como curva abierta. Un estado psíquico que existiera con la suficiencia de esta curva, no podría poseer por añadidura ninguna «solicitud» de otra cosa; sería él mismo, sin relación alguna con lo que no es él; para constituirlo como hambre o sed, sería menester una trascendencia exterior que lo trascendiera hacia la totalidad «hambre saciada», como trasciende la media luna hacia la luna llena. No se resolverá la cuestión haciendo del deseo un *conatus* concebido a imagen de una fuerza física, pues tampoco el *conatus,* aun si se le concede la eficiencia de una causa, podría poseer en sí mismo los caracteres de un apetito de otro estado. El *conatus* como p*roductor* de estados no podría identificarse con el deseo como *solicitud* de estado. Recurrir al paralelismo psicofisiológico tampoco permitiría eliminar esas dificultades; la sed como necesidad de agua, como fenómeno orgánico, como «necesidad fisiológica», por sí no existe. El organismo privado de agua presenta dificultades positivas, por ejemplo, el sanguíneo, lo cual provoca a su vez otros fenómenos. El conjunto es un estado positivo del organismo en sí mismo, exactamente como lo es el proceso coagulescente del líquido, el espesamiento de una solución cuya agua se evapora no puede ser considerado en sí mismo como un deseo de agua por parte de la solución. Si se supone una exacta correspondencia entre lo mental y lo fisiológico, esta correspondencia sólo puede establecerse sobre un fondo de identidad ontológica, como lo vio Spinoza. En consecuencia, el ser de la sed psíquica será el ser-en-si de un *estado, y nos* vemos conducidos una vez más a una trascendencia testigo. Pero entonces la sed será deseo para esta trascendencia, no para sí misma: será deseo a los ojos de otro. Si el deseo ha de poder ser deseo para sí mismo, es menester que él sea la trascendencia misma, es decir, que sea por naturaleza un escapar de sí hacia el objeto deseado. En otros términos, es menester que sea una carencia; pero no una carencia-objeto una carencia padecida, creada por un trascender distinto de ella: es menester que sea su propia carencia. El deseo es falta de ser; está infestado en su ser más íntimo por el ser del cual es deseo. Así, testimonia la existencia de la carencia en el ser de la realidad humana. Pero, si la realidad humana es carencia, por ella surge en el ser la trinidad del existente, lo faltante y lo fallido. ¿Cuáles son exactamente los tres términos de esta trinidad? Lo que en ella desempeña el papel de existente es lo que se da al cogito como lo inmediato del deseo; por ejemplo es ese para-sí que hemos captado como no siendo lo que es y siendo lo que no es. Pero, ¿qué puede ser lo fallido?

Para responder a esta pregunta, hemos de volver a la idea de carencia Y determinar mejor el vínculo que une al existente con lo faltante. Este vínculo no Puede ser de simple contigüidad. Si aquello que falta está tan

profundamente presente, en su ausencia misma, en el meollo del existente, ello se debe a que el existente y lo faltante son a un mismo tiempo captados y trascendidos en la unidad de una misma totalidad, y lo que se constituye a sí mismo como carencia sólo puede hacerlo trascendiéndose sobre una totalidad. Así, la carencia es aparición a una forma mayor disgregada. Por lo demás, poco importa que esta totalidad haya sido originariamente dada y esté disgregada actualmente «a la Venus de Milo le *faltan los* brazos... » o que no haya sido jamás realizada aún («le falta coraje**».** Lo que importa es sólo que lo faltante y el existente se dan o son captados como debiendo anonadarse en la unidad de la totalidad fallida.

Lo faltante falta siempre *a... para... Y* lo que se da en la unidad de un surgimiento primitivo es el *para,* concebido como no siendo aún o no siendo ya, ausencia hacia la cual se trasciende o es trascendido el existente truncado, que se constituye por eso mismo como truncado. ¿Cuál es el *para* de la realidad humana?

El para-sí, como fundamento de sí, es el surgimiento de la negación, Se funda en tanto que niega *de sí* cierto ser o una manera de ser. Lo que él niega o nihiliza es, como sabemos, el ser-en-sí. Pero no cualquier ser en-sí: la realidad humana es, ante todo, su propia nada. Lo que ella niega o nihiliza de sí como para-sí no puede ser sino el sí. Y, como está constituida en su sentido por esta nihilización y esta presencia en sí misma de lo que ella nihiliza, a título de nihilizado, el sentido de la realidad humana está constituido por el *sí como ser-en-sí* fallido. En tanto que, en su relación primitiva consigo, la realidad humana no es lo que ella es, su relación consigo no es primitiva y no puede tomar su sentido sino de una relación primera que es la *relación nula o* identidad. Lo que permite captar el para-sí como no siendo lo que es, es el sí que sería lo que es; la relación negada en la definición del para-sí -la que, como tal, ha de ser puesta primero- es una relación del para-sí consigo mismo en el modo de la identidad dada como perpetuamente ausente. El sentido de esa sutil perturbación por la cual la sed se escapa y no es ya sed, en tanto que es conciencia de sed, es una sed que sería sed y que la infesta. Lo que falta al para-sí es el sí, o el sí-mismo como en-sí.

No debería confundirse, sin embargo, este en-sí fallido con el de la facticidad. El en-sí de la facticidad, al fracasar en su tentativa de fundarse, se ha reabsorbido en pura presencia del para-sí al mundo. El en-sí fallido, al contrario, es pura ausencia. El fracaso del acto fundante, además, ha hecho surgir del en-sí el para-sí como fundamento de su propia nada. Pero el sentido del acto fundante fallido queda como trascendente. El para-sí en su ser es fracaso, porque no es fundamento *sino* de sí-mismo en tanto que nada. A decir verdad, este fracaso es su ser mismo, pero no tiene sentido a menos que se capte a sí mismo como fracaso *en presencia* del ser que es su fracaso: es decir, del ser que sería fundamento de su ser y no ya sólo fundamento de su nada; esto es, que sería su propio fundamento *en* tanto *que* coincidencia consigo mismo. Por naturaleza, el cogito remite a aquello que le falta y a lo por él fallido, ya que es cogito infestado por el ser, como bien lo vio Descartes; y tal es el origen de la trascendencia: la realidad humana es su propio trascender hacia aquello de que es carencia; se trasciende hacia el ser particular que ella sería si fuera lo que es. La realidad humana no es algo que existiría primero para estar falta posteriormente de esto o de aquello: existe primeramente como carencia, y en vinculación sintética inmediata con lo que le falta. Así, el acontecimiento puro por el cual la realidad humana surge como presencia al mundo es captación de ella por Sí misma como su *propia carencia.* La realidad humana se capta en su venida a la existencia como ser incompleto. Se capta como siendo, tanto que no es, en presencia de la totalidad singular de la que es carencia, que ella es en la forma de no serlo y que es lo que es. La realidad humana es perpetuo trascender hacia una coincidencia consigo misma que no se da jamás. Si el cogito *tiende* hacia el ser, ello se debe a que por su propio surgimiento se trasciende hacia el ser, cualificándose en su ser como el ser al cual falta la coincidencia consigo mismo para ser lo que es. El cogito está indisolublemente ligado al ser-en-sí, no como un pensamiento a su objeto -lo cual relativizaría el en-sí-, sino como una carencia a aquello que define su carencia. En este sentido, la segunda prueba cartesiana es rigurosa: el ser imperfecto se trasciende hacía el ser perfecto; el ser que no es fundamento sino de su nada se trasciende hacia el ser que es fundamento de su ser. Pero el ser hacia el cual la realidad humana se trasciende no es un Dios trascendente: está en su propio meollo y no es sino ella misma como totalidad.

Pues, en efecto, esta totalidad no es el puro y simple en-sí contingente de lo trascendente. Lo que la conciencia capta como el ser hacia el cual ella se trasciende coincidiría, si fuera puro en-sí, con la aniquilación de la conciencia. Pero la conciencia no se trasciende en modo alguno hacia su aniquilación; no quiere perderse en la identidad del en-sí en el límite de su trascender. El para-sí reivindica el ser-en-sí para el para-sí en tanto que tal.

Así, este ser perpetuamente ausente que infesta al para-sí es él mismo fijado en en-sí. Es la imposible síntesis del para-sí y del en-sí: él sería su propio fundamento no en tanto que nada sino en tanto que ser y mantendría en sí mismo la traslucidez necesaria de la conciencia a la vez que la coincidencia consigo mismo del ser-en-sí. Conservaría esa reversión sobre sí que condiciona toda necesidad y todo fundamento. Pero esta reversión sobre sí se cumpliría sin distancia; no sería presencia a sí, sino identidad consigo mismo. En suma, ese ser sería justamente el sí, del cual hemos mostrado que no puede existir sino como relación evanescente perpetuamente; Pero lo sería en tanto que ser sustancial. Así, la realidad humana surge cómo tal en presencia de su propia totalidad o sí como falta de esta totalidad. Y esta totalidad no puede ser dada por la naturaleza, ya que reúne en sí los caracteres incompatibles del en-sí y del para-sí. Y no se nos tache de inventar a capricho un ser de tal especie: cuando esta totalidad de la realidad, tanto el ser como la ausencia absoluta son hipostasiados como trascendencia allende el mundo por un movimiento ulterior de la mediación, en el nombre de Dios. Dios, ¿no es a la vez un ser que es lo que es, el tanto que es todo positividad y el fundamento del mundo, y un ser que no es lo que es y que es lo que no es, en tanto que conciencia de Ser, y fundamento necesario de sí mismo? La realidad humana es padeciente en su ser, porque surge al ser como perpetuamente infestada por una totalidad que ella es sin poder serlo, ya que justamente no podría alcanzar el en-sí sin perderse como para-sí. Es, pues, por naturaleza, conciencia infeliz, sin trascender posible de ese estado de infelicidad. Pero, ¿qué es exactamente en su ser este ser hacia el cual se trasciende la conciencia infeliz? ¿Diremos que no existe? Estas contradicciones que advertimos en él prueban sólo que ese ser no puede ser *realizado.* Y nada puede valer contra esta verdad de evidencia: la conciencia no puede existir sino *comprometida* en ese ser que la cierne por todas partes y de cuya presencia fantasmal está transida; ese ser que ella es y que, sin embargo, no es ella. ¿Diremos que es un ser *relativo* a la conciencia? Sería confundirlo con el objeto de una *tesis.* Ese ser no está puesto por la conciencia y ante ella; no hay conciencia *de* ese ser, ya que infesta la conciencia no tética (de) sí, la marca como su sentido de ser, y ella no es conciencia *de* él en mayor medida que conciencia *de* sí. Sin embargo, ese ser tampoco podría escapar a la conciencia: en tanto que ella se dirige al ser como conciencia (de) ser, él está ahí. Y precisamente no es la conciencia quien confiere su ser a ese ser, como lo confiere a este tintero o a ese lápiz; pero, sin ese ser que ella es en la forma del no serlo, la conciencia no sería conciencia, es decir, carencia: al contrario, la conciencia toma de él para ella misma su significación de conciencia. Surge, al mismo tiempo que ella, a la vez en su meollo y fuera de ella; él es la absoluta trascendencia en la inmanencia absoluta; no hay prioridad ni de él sobre la conciencia ni de la conciencia sobre él: *forman pareja.* Sin duda, ese ser no podría existir sin el para-sí, pero éste tampoco podría existir sin aquél. Con relación a ese ser, la conciencia se mantiene en el modo de *ser* ese ser, pues él es ella misma, pero como un ser que ella no puede ser. El es ella, en el meollo de ella misma y fuera de su alcance, como una ausencia y un irrealizable, y su naturaleza consiste en encerrar en sí su propia contradicción; su relación con el para-sí es una inmanencia total que culmina en total trascendencia.

Por otra parte, no ha de concebirse este ser como presente a la conciencia con sólo los caracteres abstractos que nuestras investigaciones han establecido. La conciencia concreta surge en situación, y es conciencia singular e individualizada *de* esa situación y (de) sí misma en situación. A esta conciencia concreta está presente el sí, y todos los caracteres concretos de la conciencia tienen sus correlatos en la totalidad del sí. El sí es individual, e infesta al para-sí como su pleno cumplimiento individual. Un sentimiento, por ejemplo, es sentimiento en presencia de una norma, es decir, de un sentimiento del mismo tipo pero que sería lo que es. Esta norma o totalidad del sí afectivo está directamente presente como carencia *Padecida* en el meollo mismo del sufrimiento. Se sufre, y se sufre por no sufrir bastante. El sufrimiento de que *hablamos* no es jamás enteramente el que sentimos. Lo que llamamos el sufrimiento «bello» o «bueno» o «verdadero», que nos

conmueve, es el sufrimiento que leemos en el rostro de los demás, o mejor aun, en los retratos, en la faz de una estatua, en una máscara trágica. Es un sufrimiento que tiene *ser.* Se nos ofrece como un todo compacto y objetivo, que no esperaba nuestra llegada para ser, y que rebasa la conciencia que de él tomamos; está ahí, en medio del mundo, impenetrable y denso, como este árbol o esa piedra, durando; por último, es lo que es; de él podemos decir: ese sufrimiento, que se expresa en ese rictus, en ese ceño -está sostenido y ofrecido por la fisonomía, pero no creado. Se ha posado en ella, está más allá tanto de la pasividad como de la actividad, de la negación como de la afirmación: simplemente es. Y, empero, no puede ser sino como conciencia de sí. Bien sabemos que esa máscara no expresa la mueca inconsciente de alguien que duerme, ni el rictus de un muerto: remite a posibilidades, a una situación en el mundo. El sufrimiento es la relación consciente con esas posibilidades, con esa situación, pero solidificada, moldeada en el bronce del ser; y en tanto que tal nos fascina: es como una aproximación degradada a ese sufrimiento-en-sí que infesta a nuestro propio sufrimiento. El sufrimiento que siento yo, al contrario, no es nunca sufrimiento bastante, por el hecho de que se nihiliza como en-sí con el acto mismo por el cual se funda. Como sufrimiento, escapa hacia la conciencia de sufrir. No puedo jamás ser sorprendido por él, pues sólo es en la exacta medida en que yo lo siento. Su traslucidez le quita toda profundidad. No puedo observarlo, como observo el de la estatua, puesto que yo lo hago y sé de él. Si es preciso sufrir, yo querría que mi sufrimiento me captara y desbordara como una tempestad; pero es menester, al contrario, que yo lo eleve a. la existencia en mi libre espontaneidad. Querría la vez serlo y padecerlo, pero ese sufrimiento enorme y opaco que me transportaría fuera de mí me roza constantemente con su ala y no puedo captarlo, no encuentro sino a mí; a mí, que me lamento y grito; a mí, que debo, para realizar ese sufrimiento que soy, representar sin tregua la comedia de sufrir. Me retuerzo los brazos, grito, para que seres en sí -sonidos, gestos- recorran el mundo, cabalgados por el sufrimiento en sí que yo no puedo ser. Cada lamento, cada fisonomía del que sufre aspira a esculpir una estatua en sí del sufrimiento. Pero esta estatua no existirá jamás sino por los otros y para los otros. Mi sufrimiento sufre por ser lo que no es, por no ser lo que es; a punto de reunirse consigo, se hurta, separado de sí mismo por nada, por esa nada de que él mismo es fundamento. Por no ser bastante, se hace charlatán, pero su ideal es el silencio. El silencio de la estatua, del hombre agobiado que baja la frente cubre el rostro sin decir nada. Pero este hombre silencioso sólo calla Para mí -en si mismo parlotea inagotablemente, pues las palabras del lenguaje interior son como esbozos del «sí» del sufrimiento-. Sólo a mis ojos ese hombre está aplastado» por el sufrimiento: en sí mismo, se siente responsable de ese dolor que quiere sin quererlo y que no quiere queriéndolo, y está infestado por una perpetua ausencia, la del sufrimiento, la totalidad concreta e inalcanzable del para sí sufre, el para-sí de la realidad-humana sufriente y mudo que es el sí. Como se ve, la presencia de ese sufrimiento pleno y ausente, es sufrimiento en-sí que visita a mi sufrimiento no es jamás *puesto* por éste mi sufrimiento real no es un *esfuerzo* por alcanzar el sí: no puede este sufrimiento sino como conciencia (de) *no ser suficientemente real.*

Podemos ahora determinar con más nitidez lo que es el ser del sí: es el valor. El valor, en efecto, está afectado por el doble carácter, incompletamente explicado por los moralistas, de ser incondicionalmente y de no ser. En tanto que valor, en efecto, el valor tiene ser; pero este existente normativo no tiene ser, precisamente, en tanto que realidad. Su ser es ser valor, es decir, no ser ser. Así, el ser del valor en tanto que valor es el ser de lo que no tiene ser. El valor, pues, parece imposible de captar sí se lo toma como ser, se corre el riesgo de desconocer totalmente su irrealidad y hacer de él, como los sociólogos, una exigencia de hecho entre otros hechos. En este caso, la contingencia del ser mata al valor. Pero, a la inversa, si no se tienen ojos sino para la idealidad de los valores, se les quitará el ser; y, faltos de ser, se desmoronan. Sin duda, puedo, como lo ha demostrado Scheler, alcanzar la intuición de los valores a partir de ejemplificaciones concretas: puedo captar la nobleza a partir de un acto noble. Pero el valor así aprehendido no se da como situado en el ser al mismo nivel que el acto al cual valoriza; al modo, por ejemplo, de la esencia «rojo» con relación al rojo singular. Se da como un más allá de los actos considerados; como, por ejemplo, el límite de la progresión infinita de los actos nobles. El valor está allende el ser. Empero, si no queremos quedarnos en palabras, hemos de reconocer que ese ser que está allende el ser posee el ser por lo menos de alguna

manera. Estas consideraciones bastan para hacernos admitir que la realidad humana es aquello por lo cual el valor llega al mundo. Pero el sentido del valor es ser aquello hacia lo cual un ser trasciende su ser, todo acto valorizado es arrancamiento del propio ser hacia... El valor, siendo siempre y doquiera el allende de todas las trascendencias, puede ser considerado como la unidad incondicionada de todas las trascendencias de ser. Y de este modo forma pareja con la realidad que originariamente trasciende su ser y por la cual el trascender viene al ser, es decir, con la realidad humana. Se ve también que el valor, siendo el más allá incondicionado de todas las trascendencias, debe ser originariamente el más allá del ser mismo que opera el trascender, pues es la única manera en que puede ser el más allá original de todas las trascendencias posibles, Si todo trascender ha de poder trascenderse, en efecto, es menester que el ser que opera el trascender sea a *priori* trascendido *en tanto que* es la fuente misma de las trascendencias, así, el valor tomado en su origen, o valor supremo, es el más allá y el para de la trascendencia. Es el más allá que trasciende y funda todas mis trascendencias pero hacia el cual no puedo yo trascender jamás, ya que precisamente mis trascendencias lo suponen. Es lo fallido de todas las carencias, no lo faltante. El valor es lo si en tanto que infesta el meollo del para-si como aquello para lo cual es. El valor supremo hacia el cual la conciencia se trasciende a cada instante Por su ser mismo es el ser absoluto del sí, con sus caracteres de identidad, pureza, permanencia, etc., y en tanto que es fundamento de sí. Es lo que nos permite concebir por qué el valor puede a la vez ser y no ser. Es como el sentido y el más allá de todo trascender, es como el en-sí ausente que infesta al ser para sí. Pero, desde que se lo considera, se ve que es él mismo un trascender ese ser-en sí, ya que se lo da él mismo a sí mismo. Está más allá de su propio ser porque, siendo su ser del tipo de la coincidencia consigo mismo, trasciende inmediatamente este ser, su Permanencia, su Pureza su consistencia, su identidad, su silencio, reclamando estas cualidades a título de presencia a-sí. Y, recíprocamente, si se comienza por considerarlo como presencia, a-sí, esta presencia queda en seguida solidificada la fijada en en-sí. Además, el valor es en su ser la totalidad fallida hacia cual un ser se hace ser. Surge para un ser no en tanto que este ser es lo que es, en plena contingencia, sino en tanto que es fundamento de su propia nihilización. En este sentido, el valor infesta al ser en tanto que éste se funda, no en tanto que es: infesta a la *libertad. Esto* significa que la relación entre el valor y el para-sí es muy particular: es el ser que éste ha de ser en tanto que es fundamento, de su propia nada de ser. Y, si el para-sí ha de ser este ser, ello no ocurre por una coerción externa, ni porque el valor, como el primer motor de Aristóteles ejerza sobre él una atracción de hecho, ni en virtud de un carácter recibido de su ser; sino porque se hace ser en su ser como habiendo de ser ese ser. En una palabra, el sí, el para-sí y su mutua relación se mantienen en los límites de una libertad incondicionada -en el sentido de que nada hace existir el valor, sino esa libertad que al mismo tiempo hace existir a mí- y a la vez en los límites de la facticidad concreta en tanto que fundamento de su nada concreta, el para-sí no puede ser fundamento de su ser. Hay, pues, que participar del trascender, haciendo del sí la tesis, del para sí la antítesis y del en sí la síntesis; Y, al mismo tiempo, una libre y absoluta necesidad para-sí o valoral -Al observarse que, si bien al Para-sí le falta el En-sí, al En-sí no le falta el para sí esencial y hay, pues, reciprocidad en la oposición. En una palabra, el Para-sí permanece inesencial y contingente con respecto al En-sí, y esta inesencialidad es lo que llamábamos antes facticidad del para sí. Así, la síntesis o Valor sería ciertamente un retorno no-tético del para-sí, que se hace ser como conciencia de ser; está doquiera y en ninguna parte, en el meollo de la relación nihilizadora «reflejo-reflejante», presente e inalcanzable, vivido simplemente como el sentido concreto de esa carencia que constituye mi ser presente. Para que el valor se convierta en objeto de una tesis, es menester que el para-sí al cual infesta comparezca ante la mirada de la reflexión, La conciencia reflexiva, en efecto, pone la vivencia reflejada en su naturaleza de carencia y desentraña al mismo tiempo el valor como el sentido inalcanzable de lo fallido. Así, la conciencia reflexiva puede ser llamada, propiamente hablando, conciencia moral, ya que no puede surgir sin develar al mismo tiempo los valores. Es evidente que quedo libre, en mi conciencia reflexiva, para dirigir mi atención a los valores o para pasarlos por alto, exactamente como de mí depende mirar más particularmente, en la superficie de esta mesa, mi estilográfica o mi paquete de tabaco. Pero, sean o no objeto de una atención detallada, los valores son.

No ha de concluirse de ello, empero, que la mirada reflexiva sea la única capaz de hacer aparecer el valor, ni que proyectemos por analogía los valores de nuestro para-sí en el mundo de la trascendencia. Si el objeto de la intuición es un fenómeno de la realidad humana, aunque trascendente, se entrega inmediatamente con su valor, pues el para-sí del prójimo no es un fenómeno escondido y que se daría solamente como la conclusión de un razonamiento por analogía. Se manifiesta originariamente a mi para-sí y, como veremos, su presencia como para-otro es condición necesaria para la constitución del para-sí como tal. Y en este surgimiento del para-otro el valor es dado como en el surgimiento del para sí, a partir de un modo de ser diferente. Pero no podemos tratar sobre el encuentro objetivo de los valores en el mundo mientras no hayamos elucidado la naturaleza del para-otro. Postergamos, pues, el examen de esta cuestión hasta la tercera parte del presente libro.

IV. El para-sí y el ser de los posibles

Hemos visto que la realidad humana era una carencia y que, en tanto que para-sí, le faltaba cierta coincidencia consigo misma. Concretamente, cada para-sí (vivencia) particular está falto de cierta realidad particular y concreta cuya asimilación sintética lo transformaría en sí. Está falto *de… c*omo el disco recortado de la luna está falto *de lo* que necesitaría para completarse y transformarse en luna llena. Así, lo faltante surge en el proceso de trascendencia y se determina por un retorno hacia el existente a partir de lo fallido. Lo faltante así definido es trascendente y complementario con respecto al existente. Es, pues, de la misma naturaleza: lo que falta al cuarto de luna para ser luna llena es, precisamente, un segmento de luna; lo que falta al ángulo obtuso ABC para formar dos rectos es el ángulo agudo CBD. Lo que falta, pues, al para-sí para integrarse al sí, es para-sí. Pero no puede tratarse en modo alguno de un para-sí ajeno, es decir, de un para-sí que yo no soy. En efecto: puesto que el ideal surgido es la coincidencia del sí, el para-sí faltante es un para-sí que yo soy. Pero, por otra parte, si yo lo fuera en el modo de la identidad, el conjunto se hará en-sí. Yo soy el para-sí faltante en el modo de tener-que-ser el para-sí que no soy, para identificarme a él en la unidad del sí. De este modo, la relación trascendente original del para-sí esboza perpetuamente algo así como un proyecto de identificación del para-sí con un para-sí ausente que él *es y que* le *falta.* Lo que se da como lo *faltante* propio de cada para-sí y se define rigurosamente como faltante a ese para-sí preciso y a ningún otro, es el posible del para-sí. El posible surge sobre el fondo de nihilización del para-sí. No es concebido temáticamente con posterioridad como medio de reconstituir el sí; sino que el surgimiento del para-sí como nihilización de en-si y descompresión de ser hace surgir el posible como uno de los aspectos de esa descompresión de ser; es decir, como una manera de ser a distancia de sí lo que se es. De este modo, el para-sí no puede aparecer sin estar infestado por el valor y proyectado hacia sus posibles propios. Sin embargo, desde que nos remite a sus posibles, el cogito nos expulsa del instante hacia lo que él es en el modo de no serlo. Pero, para comprender mejor cómo la realidad humana -es y no es a la vez sus propias posibilidades, hemos de volver sobre la noción de posible y tratar de elucidarla.

Ocurre con el posible como con el valor: nos es muy difícil comprender su ser, pues se da como anterior al ser del cual es posibilidad pura, y, empero, en tanto que posible al menos, es necesario que tenga ser. ¿Acaso no se dice: «Es posible que venga»? Desde Leibniz, suele llamarse «posible» a un suceso que no se halla incluido en una serie causal existente de tal modo que se lo pueda determinar con seguridad, y que no implica contradicción alguna ni consigo mismo ni con el sistema considerado. Así definido, el posible no es posible sino a los ojos del conocimiento, ya que no estamos en condiciones ni de afirmar ni de negar el posible considerado. De ahí dos actitudes frente al posible: se puede considerar como Spinoza, que no existe sino con respecto a nuestra ignorancia y que se desvanece cuando ella se desvanece. En ese caso, el posible no es sino un estadio subjetivo en el camino del conocimiento perfecto: no tiene otra realidad que la de un modo psíquico; tiene un ser concreto, en tanto que pensamiento confuso o truncado, pero no en tanto que propiedad del mundo. Pero cabe también hacer de la infinidad de los posibles el objeto de los pensamientos del entendimiento divino, a la manera de Leibniz, lo que les confiere un modo de realidad absoluto, reservándose a la *voluntad* divina el poder de realizar el mejor sistema de entre ellos. En este caso, aunque el

encadenamiento de percepciones de la mónada esté rigurosamente determinado y un ser omnisciente pueda establecer con certeza la decisión de Adán a partir de la fórmula misma de su sustancia, no es absurdo decir: «Es posible que Adán no coja la manzana». Esto significa solamente que existe, a título de pensamiento en el entendimiento divino, otro sistema de composibles tal que Adán figura en él como no habiendo comido el fruto del árbol de la Ciencia. Pero ¿acaso esta concepción difiere tanto de la de Spinoza? De hecho, la realidad del posible es únicamente la del *pensamiento* divino. Esto significa que el posible tiene el ser como pensamiento que no ha sido realizado. Sin duda, la idea de subjetividad ha sido aquí llevada al límite, pues se trata de la conciencia divina, no de la mía; y si de entrada se ha tomado la precaución de confundir subjetividad y finitud, la subjetividad se desvanece cuando el entendimiento se torna infinito. No por ello es menos cierto que el posible es un pensamiento, que *no es sino pensamiento.* El propio Leibniz parece haber querido conferir una autonomía y una especie de pesantez propia a los posibles, ya que varios de los fragmentos metafísicos publicados por Couturat nos muestran a los posibles organizándose en sistemas de composibles, y al más pleno y más rico tendiendo por sí mismo a realizarse. Pero no hay en ello sino un esbozo de doctrina, y Leibniz no lo desarrolló, sin duda porque no podía ser desarrollado: dar a los posibles una tendencia hacia el ser significa o bien que el posible es ya ser pleno y tiene el mismo tipo de ser que el ser -en el sentido en que se puede dar al capullo una tendencia a hacerse flor-, o bien que el posible, en el seno del entendimiento divino, es ya una idea-fuerza, y el máximo de ideas-fuerzas organizado en sistema desencadena automáticamente la voluntad divina. Pero, en este último caso, no salimos de lo subjetivo. Así, pues, si se define el posible como lo contradictorio, no puede tener ser sino como pensamiento de un ser anterior al mundo real o anterior al conocimiento puro del mundo tal cual es, En ambos casos, el posible pierde su naturaleza de posible y se reabsorbe al, el ser subjetivo de la representación, pero este ser- representado del posible no podría dar razón de su naturaleza, ya que, al contrario, la destruye. No captamos en modo alguno el posible en el uso corriente que de él hacemos, como un aspecto de nuestra posible ignorancia, ni tampoco como una estructura no contradictoria perteneciente a un mundo no realizado y al margen de este mundo. El posible se nos aparece como una propiedad de los seres. Sólo después de echar una ojeada al cielo decretaré: «Es posible que llueva», y no entiendo aquí «posible» como «sin contradicción con el presente estado del cielo». Esta posibilidad pertenece al cielo como una amenaza; representa un trascender de las nubes que percibo hacia la lluvia, y este trascender es llevado por las nubes en sí mismas, lo que no significa que será realizado, sino sólo que la estructura de ser de la nube, es trascendencia hacia la lluvia. La posibilidad se da aquí como pertenencia a un ser particular, del cual es un *poder,* como suficientemente lo señala el hecho de que digamos indiferentemente de un amigo al que esperamos: «Es posible que venga» o *«Puede* venir». Así, el posible no puede reducirse a una realidad subjetiva. Tampoco es anterior a lo real o a lo verdadero, sino que es una propiedad concreta de realidades ya existentes. Para que la lluvia sea posible, es menester que haya nubes en el cielo. Suprimir el ser para establecer al posible en su pureza es una tentativa absurda; la procesión, a menudo citada, que va del no-ser al ser pasando por el posible, no corresponde a la realidad. Ciertamente, el estado posible todavía no es, pero es el estado posible de cierto existente, que sostiene con su ser la posibilidad y el no-ser de su estado futuro.

Es cierto que con estas observaciones corremos el riesgo de volver a la «potencia» aristotélica». Y sería ir de Caribdis a Escila[36] evitar la concepción puramente lógica del posible para caer en una concepción mágica. El ser en-sí no puede «ser en potencia» ni «tener potencias». En sí, es lo que es en la plenitud absoluta de su identidad. La nube no es «lluvia en potencia»; es, en sí, cierta cantidad de vapor de agua que, para una temperatura y una presión dadas, es rigurosamente lo que es. El en-sí es en acto. Pero le puede concebir con suficiente claridad cómo la mirada científica, en su tentativa de deshumanizar el mundo, encontró los posibles como *poten*cias y se desembarazó de ellos convirtiéndolos en los puros resultados subjetivos de nuestro cálculo lógico y de nuestra ignorancia. El primer paso científico es correcto: el posible viene al mundo por la realidad humana. Esas nubes no pueden mudarse en lluvia si yo no las trasciendo hacia la lluvia, así como al disco quebrado de la luna no le falta una parte a menos que Yo lo trascienda hacia la luna llena. Pero ¿era

[36] Monstruos mitológicos contra los que luchara Odiseo

menester después hacer del posible un simple dato de nuestra subjetividad psíquica? Así como en el mundo no Podría haber carencia si ésta no viniera al mundo por un ser que es su propia carencia- así tampoco podría haber en el mundo posibilidad si no viniera por un ser que es en sí mismo su propia posibilidad. Pero, precisamente, la posibilidad no puede, por esencia, coincidir con el puro *pensamiento* de las posibilidades. En efecto: si la Posibilidad no se da primeramente como estructura objetiva de los seres o de un ser particular, el pensamiento, como quiera que se lo encare, no podría encerrar en sí al posible como su contenido de pensamiento. Si consideramos ciertamente, los posibles en el seno del entendimiento divino, como contenido del pensamiento divino, se convierten pura y simplemente en *representaciones concretas.* Admitimos por pura hipótesis -aunque no se pueda comprender de dónde vendría a un ser enteramente positivo este poder negativo- que Dios tenga el poder de negar, es decir, de formular juicios negativos sobre sus representaciones: ni aún así se comprendería cómo transformaría esas representaciones en posibles. Cuando mucho, la negación tendría por efecto constituirlas como «sin correspondencia real». Pero decir que el Centauro no existe no es en modo alguno decir que es posible. Ni la afirmación ni la negación pueden conferir a una representación el carácter de posibilidad. Y si se pretende que este carácter puede ser dado por una síntesis de negación y afirmación, ha de hacerse notar todavía que una síntesis no es una suma, y que sería menester dar razón de esa síntesis a título de totalidad orgánica dotada de una significación propia, y no a partir de los elementos de los qué es síntesis. Análogamente, la pura comprobación subjetiva y negativa de nuestra ignorancia respecto de la relación de una de nuestras ideas con la realidad no podría dar razón del carácter de posibilidad de esa representación: sólo podría ponernos en estado de indiferencia con respecto a ella, pero no conferirle ese *derecho* sobre la realidad, que es la estructura fundamental del posible. Si se añade que ciertas tendencias me llevan a aguardar con preferencia esto o aquello diremos que estas tendencias, lejos de explicar la trascendencia, al contrario, la suponen: es menester, como hemos visto, que ellas existan como carencia. Además, si el posible no es dado en cierta manera, esas tendencias podrían incitarnos a *desear* que mi representación correspondiera adecuadamente a la realidad, pero no conferirme un derecho sobre ésta. En una palabra, la captación del posible como tal supone un trascender original. Todo esfuerzo por establecer el posible a partir de una subjetividad que fuera lo que ella es, es decir, que estuviera cerrada en sí misma, está por Principio destinado al fracaso.

Pero, si es verdad que el posible es una opción sobre el ser, Y si es verdad que el posible no puede venir al mundo sino por un ser que es su propia posibilidad, ello implica para la realidad humana la necesidad de ser su ser en forma de opción sobre su ser. Hay posibilidad cuando, el lugar de ser pura y simplemente lo que soy, soy como el derecho de ser lo que soy. Pero este mismo derecho me separa de lo que tengo el derecho de ser. El derecho de propiedad no aparece sino cuando se me disputa Mi propiedad; cuando ya, de hecho, en algún sentido dejó de ser Mía, El goce tranquilo de lo que poseo es un hecho puro y simple, no un derecho. Así, para que haya posible, es menester que la realidad humana, en tanto que es ella misma, sea otra cosa que ella misma. Este posible es ese elemento del para-sí que le escapa por naturaleza en tanto que es Para-sí. El posible es un nuevo aspecto de la nihilización del En-sí en Para-sí.

En efecto: si el posible no puede venir al mundo sino por un ser que es su propia posibilidad, ello resulta de que el en-sí, siendo por naturaleza lo que es, no puede «tener» posibles. Su relación con una posibilidad no puede establecerse sino desde el exterior, por un ser que esté frente a las posibilidades mismas. La posibilidad de ser detenida por un pliegue del tapizado no pertenece ni al tapizado ni a la bola que rueda: no puede surgir sino en la organización en sistema de la bola y del tapiz por un ser que tiene una comprensión de los posibles. Pero esta comprensión no puede venirle ni *de afuera, es* decir, del en-sí, ni limitarse a no ser sino un pensamiento como modo subjetivo de la conciencia; debe, pues, coincidir con la estructura objetiva del ser que comprende los posibles. Comprender la posibilidad en tanto que posibilidad o ser sus propias posibilidades es una sola y misma necesidad para el ser en quien, en su ser, está en cuestión su ser. Pero, precisamente, ser su propia posibilidad, es decir, definirse por ella, es definirse por esa parte de sí mismo que no se es; es definirse como un escaparse a sí mismo hacia... En una palabra, desde el momento en que quiero dar razón de mi ser inmediato en tanto que simplemente es lo que no es y no es lo que es, me veo

arrojado fuera de él hacia un sentido que se halla fuera de alcance y que no podría confundirse en modo alguno con una representación subjetiva inmanente. Descartes, al captarse por el cogito como *duda,* no puede esperar definir esta duda como duda metódica o como duda simplemente, si se limita a lo que capta la pura mirada instantánea. La duda no puede entenderse sino a partir de la posibilidad siempre abierta para él que una evidencia le «suscita»; no puede captarse como duda sino en cuanto remite a posibilidades de error aún no realizadas pero siempre abiertas. Ningún hecho de conciencia es, propiamente hablando, *esta* conciencia; aun si, como en Husserl, hay que dotar a esta conciencia, de modo bastante artificial, con pretensiones intraestructurales que no teniendo en su ser medio alguno de trascender la conciencia de la que son una estructura, se agostan lamentablemente sobre si mismas, asemejándose a moscas que se dan de narices en la ventana sin poder franquear el vidrio; aun en tal caso, una conciencia, desde que se la quiere definir como duda, percepción, sed, etc., nos remite a la nada de lo que aún no es. La conciencia (de) leer no es conciencia (de) leer esta letra, ni esta palabra, ni esta frase, ni siquiera este párrafo, sino conciencia (de) leer *este libro, lo* que me remite a todas las páginas aún no leídas, a todas las páginas leídas ya; lo que, por definición, arranca a la conciencia de sí misma. Una conciencia que no fuera sino conciencia de lo que es, se vería obligada a deletrear.

Concretamente, cada para-sí es falta de cierta coincidencia consigo mismo. Esto significa que está infestado por la presencia de aquello con lo cual debería coincidir para ser sí. Pero, como esta coincidencia en Sí es también conciencia con Sí, lo que al Para-sí le falta como el ser cuya asimilación lo haría sí es igualmente el Para-sí. Hemos visto que el Para.sí era «presencia a sí»; lo que falta a la presencia a sí no puede faltarle sino como presencia a sí. La relación determinante del para-sí con su Posible es un relajamiento nihilizador del nexo de presencia a sí; ese relajamiento llega hasta la trascendencia, ya que la presencia a sí que le falta al Para-sí es presencia a sí que no *es.* De este modo, el Para-sí en tanto que no es sí, es una presencia a sí a la que falta cierta presencia a si, Y Justamente el Para-sí es presencia a sí en tanto que falta de esta Presencia. Toda conciencia está falta *de... para.* Pero ha de comprenderse bien que la falta no le viene de afuera, como la del fragmento de luna a la luna. La falta del para-sí es una falta que él *es.* Lo que constituye el ser del para-sí como fundamento de su propia nada es el esbozo de una presencia a sí como lo que falta al para-sí. El posible es una ausencia constitutiva de la conciencia en tanto que ésta se hace a sí misma. Una sed, por ejemplo, no es nunca suficientemente sed en tanto que se hace sed; está infestada por la presencia del Sí o Sed-sí. Pero, en tanto que infestada por este valor concreto, se pone en cuestión en su ser como faltándole cierto Para-sí que la realizaría como *sed colmada* y que le conferiría el ser-en-sí. Este Para-sí faltante es el Posible. No es exacto, en efecto, que una Sed tienda hacia su aniquilación en cuanto sed: no hay ninguna conciencia que tienda a su supresión en cuanto tal. Empero, la sed es una carencia, como lo hemos advertido antes. En tanto que sed, quiere *colmarse,* pero esta sed colmada, que se realizaría por la asimilación sintética, en un acto de coincidencia, del Para-sí-deseo o Sed con el Para-sí-reflexión o acto de beber, no es percibida como supresión de sed; al contrario: es la sed llegada a la plenitud de ser, la sed que capta y se incorpora la repleción, como la forma aristotélica capta y transforma la materia; se convierte en la sed eterna. Es un punto de vista muy posterior y reflexivo el del hombre que bebe para librarse de su sed, como el del hombre que va a las casas públicas para librarse de su deseo sexual. La sed, el deseo sexual, en el estado irreflexivo e ingenuo, quieren gozar de sí mismos, buscan esa coincidencia mismo tiempo en que el beber la colma; en que, por el hecho mismo de saciarse, pierde su carácter de carencia a la vez que se hace ser sed en y por la satisfacción. Así, Epicuro está a la vez en lo cierto y equivocado: por sí mismo, en efecto, el deseo es un vacío. Pero ningún proyecto irreflexivo tiende simplemente a suprimir ese vacío. El deseo por sí mismo tiende a perpetuarse; el hombre Se apega encarnizadamente a sus deseos. Lo que el deseo quiere ser, es un vacío colmado, pero que informe a su repleción como el molde informa al bronce que se le ha vertido dentro. El posible de la conciencia de sed el la conciencia de beber. Sabido es, por lo demás, que la coincidencia del sí es imposible; pues el para-sí alcanzado por la realización del Posible se hará ser como para-sí, es decir, con otro horizonte de posibles. De ahí la decepción constante que acompaña a la repleción, el famoso: «¿No era más que eso?, que no apunta al placer concreto dado por la satisfacción, sino a la

evanescencia de la coincidencia consigo mismo. Por aquí entrevemos el origen de la temporalidad, ya que la sed es su posible al mismo tiempo que no lo *es,* Esta nada que separa a la realidad humana de sí misma está en la fuente del tiempo. Pero ya volveremos sobre esto. Lo que hay que señalar es que el Para-sí está separado de la Presencia a sí que le falta y que es su posible propio, en un sentido, por *Nada", y en* otro sentido por la totalidad del existente en el mundo, en tanto que el Para-sí faltante o posible es Para-sí como *presencia a* cierto estado del mundo. En este sentido, el ser allende el cual el Para-sí proyecta la coincidencia consigo mismo es el mundo o distancia de ser infinita más allá de la cual el hombre debe reunirse con su posible. Llamaremos «Circuito *de la ipseidad* a la relación entre el para-sí y el posible que él es; y «mundo» a la totalidad del ser en tanto que atravesada por el circuito de la ipseidad.

Podemos ahora esclarecer el modo de ser del posible. El posible es aquello *de que* está falto el Para-sí *para* ser sí. No conviene decir, en consecuencia, que el posible *es* en tanto que posible. A menos que se entienda por ser el de un existente que «es siab» en tanto que no es sido, o, si se quiere, la aparición a distancia de lo que soy. No existe como una pura representación, así sea negada, sino como una real carencia de ser que, a título de carencia, está allende el ser. Tiene el ser de una carencia, y, como tal, le falta el ser, El Posible no es; el posible se posibilita, en la exacta medida en que el Para-sí se hace ser; el Posible determina a través de un esbozo esquemático un emplazamiento de nada que el Para-sí es más allá de sí mismo. Naturalmente, no está temáticamente puesto de modo previo: se esboza allende el mundo y da su sentido a mi percepción presente, en tanto que ésta es captación del mundo en el circuito de ipseidad. Pero tampoco es ignorado o inconsciente: esboza los límites de la conciencia no tética (de) sí en tanto que conciencia no tética. La conciencia irreflexiva (de) sed es captación del vaso de agua como deseable, sin posición centrípeta del Sí como objeto final del deseo. Pero la repleción posible aparece como correlato no posicional de la conciencia no tética (de) sí, en el horizonte del vaso-en-medio-del- mundo.

V. El yo y el circuito de la ipseidad

Hemos tratado de mostrar, en un artículo publicado en *Recherche fhilosophiques,* que el Ego no pertenecía al dominio del Para-sí. No volveremos sobre la cuestión. Señalemos aquí solamente la razón de la tendencia del Ego: como polo unificador de las vivencias,[37] el Ego es en-sí, no para-sí. Si fuera «de la conciencia», en efecto, sería por sí mismo su propio fundamento en la traslucidez de lo inmediato. Pero entonces es lo que no sería y no sería lo que sería, lo que no es en absoluto el modo de ser del Yo. En efecto, mi conciencia del Yo no lo agota jamás y tampoco es ella quien lo hace venir a la existencia: el Yo se da siempre como *habiendo sido* ahí antes que ella, y a la vez como poseedor de profundidad, que han de develarse poco a poco. Si el Ego aparece a la conciencia como un en-sí trascendente, como un existente del mundo humano, no como *de la* conciencia. Pero no ha de concluirse que el para-si sea una pura y simple contemplación «impersonal». Simplemente, lejos de ser el Ego el polo personalizante de una conciencia que, sin él, permanecería en el estadio impersonal, es, al contrario, la conciencia en su ipseidad fundamental quien permite la aparición del Ego, en ciertas condiciones, como el fenómeno trascendente de esa ipseidad. En efecto: hemos visto que es imposible decir del en-sí que es sí: simplemente *es. Y,* en este sentido, del Yo, del cual se ha hecho, muy erróneamente, el habitante de la conciencia, se dirá que es el «yo» de la conciencia, pero no que sea su propio sí. De este modo, por haber hipostasiado el ser-reflexivo del para-sí en un en-si, se fija y destruye el movimiento de reflexión sobre sí: la conciencia sería pura remisión al Ego como a su propio sí, pero el Ego no remite ya a nada; se ha transformado la relación de reflexividad en una simple relación centrípeta, siendo el centro, por otra parte, un nudo de opacidad. Hemos mostrado, al contrario, que el sí, por principio, no podía habitar la conciencia. El si es, si se quiere, la *razón* del movimiento infinito por el cual el reflejo remite al reflejante y éste al reflejo; por definición, es un ideal, un límite. Y lo que lo hace surgir como límite es la realidad nihilizadora de la presencia del ser al ser en la unidad del ser como tipo de ser. Así, la conciencia, desde que surge, por el puro movimiento nihilizador de la reflexión, se hace *personal,* pues lo que confiere a un ser la existencia personal no es la posesión de un Ego -que no es sino el signo de la personalidad-, sino el

[37] *«Erlebnisse», en el original. (Nota de ía revisión.)*

hecho de existir para sí como presencia a sí. Pero, además, este primer movimiento reflexivo trae aparejado un segundo movimiento o ipseidad. En la ipseidad, mi posible se refleja sobre mi conciencia y la determina Como lo que ella es. La ipseidad representa un grado más avanzado que la pura presencia a sí del cogito prerreflexivo, en el sentido de que el posible que soy no es pura presencia al para-sí como el reflejo reflejante, sino que es *Presencia-ausente.* Pero, por esto mismo, la existencia de la *remisión* como estructura de ser del para-sí queda más netamente señalada todavía. El para-sí es sí mismo allá, fuera de alcance, en las lejanías de sus posibilidades. Y esta libre necesidad de ser allá lo que se es en la forma de carencia constituye la ipseidad o segundo aspecto esencial de la persona. ¿Cómo definir, en efecto, la persona, sino como libre relación consigo? En cuanto al mundo, es decir, la totalidad de los seres en tanto que existen en el interior del circuito de ipseidad, no podría ser sino aquello que la realidad humana trasciende hacia sí; o, para tomar la definición de Heidegger: «Aquello a partir de lo cual la realidad humana se hace anunciar lo que ella es»[38]. En efecto; el posible que es mi posible es para-sí posible y, como tal, presencia al en-sí como conciencia *del* en-sí. Lo que busco frente al mundo es la coincidencia con un para-sí que soy y que es conciencia *del* mundo. Pero este posible que está presente-ausente *no téticamente* a la conciencia presente, no está presente a título de objeto de una conciencia posicional; si no, sería reflexivo. La sed colmada que infesta mi sed actual no es conciencia (de) sí como sed colmada: es conciencia tética *del vaso-que-es-bebido y conciencia* no posicional (de) sí. Se hace, pues, trascender hacia el vaso *del* cual es conciencia; y, como correlato de esta conciencia posible no tética, el vaso-bebido infesta al vaso pleno como su posible y lo constituye como vaso para beber.

Así el mundo, por naturaleza, es mío en tanto que es correlato en-sí de la nada, es decir, del obstáculo necesario allende el cual me reencuentro como lo que soy en la forma de «tener que serlo». Sin mundo no hay ipseidad ni persona; sin la ipseidad, sin la persona, no hay mundo. Pero esta pertenencia del mundo a la persona no es jamás puesta en el plano del cogito prerreflexivo. Sería absurdo decir que el mundo, en tanto que es conocido, es conocido como mío. Empero, esta «miidad»[39] del mundo es una estructura fugitiva y siempre presente vivida por mí. El mundo «es» mío porque está infestado por posibles de los cuales son conciencias las conciencias posibles (de) sí que yo soy, y esos posibles, en tanto que tales, le dan su unidad y su sentido de mundo.

El examen de las conductas negativas y de la mala fe nos ha permitido abordar el estudio ontológico del cogito, y el ser del cogito se nos ha aparecido como siendo el ser-para-sí. Este ser se ha trascendido ante nuestra mirada hacia el valor y los posibles; no hemos podido contenerlo en los límites sustancialistas de la instantaneidad del cogito cartesiano. Pero, precisamente por eso, no podemos contentarnos con los resultados que acabamos de obtener: si el cogito rehúsa la instantaneidad y se trasciende hacia sus posibles, ello no puede ser sino en el trascender temporal. Esta en el tiempo» donde el para-sí es sus propios posibles en el modo del «no ser», y en el tiempo aparecen mis posibles en el horizonte del mundo al que hacen mío. Así pues, si la realidad humana se capta a sí misma como temporal y si el sentido de su trascendencia es su temporalidad, no Podemos esperar que el ser del para-si sea elucidado antes que te hayamos descrito y fijado la significación de lo Temporal. Sólo entonces podremos abordar el estudio del problema que nos ocupa: el de la relación originaria entre la conciencia y el ser.

[38] Veremos en el capítulo III de esta misma parte lo que esta definición, que adoptamos provisionalmente, tiene de insuficiente y de erróneo.

[39] Enrique Dussel lo usa en igual sentido:"Lo que la *praxis* auténtica permite que advenga en mí es la *perfectio*, el llegar a ser fácticamente el poder-ser-advenien te pro-yectado y com-prendido dialécticamente...Esa *perfectio* de la cual la *praxis* es mediación necesaria es la *mía*. La 'miidad' (*Jemeinigkeit*) del advenimien to es responsabilidad de la *praxis*, de una *praxis* que es además y siempre con-otros en la historia que por último es historia universal de mi época, es manifestación del ser del hombre" [Dussel, 1973-I: 95].

Capítulo II
LA TEMPORALIDAD

I. Fenomenología de las tres dimensiones temporales

La temporalidad es, evidentemente, una estructura organizada esos tres pretendidos «elementos» del tiempo: pasado, presente, futuro, no deben encararse como una colección de «data» cuya suma habría que efectuar -por ejemplo, como una serie infinita de «ahoras» de los cuales unos no son aún y otros no son ya-, sino como momentos estructurados de una síntesis original. Si no, encontraríamos ante todo esta paradoja: el Pasado no es ya, el futuro no es aún; en cuanto al presente instantáneo nadie ignora que no es en absoluto: es el límite de una división infinita, como el punto sin dimensión. Así, toda la serie se aniquila, y ello doblemente, ya que el «ahora» futuro, por ejemplo, es una nada en tanto que futuro Y se realizará como nada cuando pase al estado de «ahora» presente El único Método posible para estudiar la temporalidad es abordarla como una totalidad que domina sus estructuras secundarías y les confiere su significación. Nunca perderemos esto de vista. Empero, no podemos lanzarnos a un examen del ser del Tiempo sin elucidar previamente mediante la definición re ontológica y fenomenológica el sentido, harto a menudo duro, de sus tres dimensiones. Sólo que será preciso considerar esta definición fenomenológica como una labor provisional, cuya finalidad es únicamente accedamos a una intuición de la temporalidad global. Y, sobre todo, debe hacerse aparecer cada dimensión *sobre el fondo* de la totalidad temporal, teniendo siempre presente en la memoria la *unselb-stün-aligkeit* de cada dimensión.

A) El Pasado

Toda teoría sobre la memoria implica una presuposición sobre el ser del pasado. Estas presuposiciones, aunque nunca elucidadas, han oscurecido el problema del recuerdo y el de la temporalidad en general. Es preciso, entonces, plantear de una vez la pregunta: ¿cuál es *el ser* de un ser pasado? El sentido común oscila entre dos concepciones igualmente vagas: el pasado, se dice, no es ya. Desde este punto de vista, parece que quiere atribuirse el ser sólo al presente. Esta presuposición ontológica ha engendrado la famosa teoría de las huellas cerebrales: puesto que el pasado ya no es, ya que se ha desmoronado en la nada, si el recuerdo sigue existiendo es menester que sea a título de modificación *presente* de nuestro ser; por ejemplo, será una huella marcada actualmente en un grupo de células cerebrales. Así, todo es presente: el cuerpo, la percepción presente y el pasado como huella presente en el cuerpo; todo es *en acto,* pues la huella mnémica no tiene una existencia virtual *en tanto que* recuerdo: es íntegramente huella *actual.* Si el recuerdo resurge, lo hace en el presente, a consecuencia de un proceso presente, es decir, como ruptura de un equilibrio protoplasmático en la agrupación celular considerada. Ahí está el paralelismo psicofisiológico, que es instantáneo y extratémpora, para explicar cómo ese proceso fisiológico es correlativo de un fenómeno estrictamente psíquico pero igualmente presente: la aparición en la conciencia de la imagen-recuerdo. La noción, más reciente, de *engrama* no hace otra cosa que adornar esa teoría con una terminología seudo científica. Pero, si todo es presente, ¿cómo explicar la *pasividad* del recuerdo, es decir, el hecho de que, en su intención, una conciencia que se rememora trascienda el Presente para apuntar al acontecimiento allí donde *fue?* Hemos señalado en otro lugar que no hay medio alguno de distinguir entre percepción e imagen, si se ha empezado por hacer de ésta una percepción renaciente. Encontramos aquí las mismas imposibilidades. Pero, además, nos privamos del medio de distinguir imagen y recuerdo; ni la «debilidad» del recuerdo, ni su palidez, ni su carácter incompleto, ni las contradicciones que ofrece con los datos de la percepción pueden distinguirlo de la imagen-ficción, ya que ésta ofrece los mismos caracteres; y, por otra parte, al ser estos caracteres cualidades *presentes* del recuerdo, no podrían hacernos salir del presente para dirigirnos al Pasado. En vano se invocará la pertenencia al yo, o «unidad» del recuerdo, como lo hace Claparéde; o su «intimidad», como James. Pues, o bien estos caracteres manifiestan sólo una atmósfera presente que envuelve el recuerdo, y entonces siguen siendo presentes y remiten al presente; o bien son ya una relación con el pasado en tanto que tal, y entonces

presuponen lo que se ha de explicar. Se ha creído poder fácilmente desembarazarse del problema reduciendo el reconocimiento a un esbozo de localización y ésta a un conjunto de operaciones intelectuales facilitadas por la existencia de «marcos sociales de la memoria». Estas operaciones existen, sin duda alguna, y deben ser objeto de un estudio psicológico, pero, si la relación con el pasado no es dada de alguna manera, aquéllas tampoco podrían crearla. En una palabra: si se ha empezado por hacer del hombre un insular encerrado en el islote instantáneo de su presente, y si todos sus modos de ser, en cuanto aparecen, están destinados por esencia a un perpetuo presente, se han suprimido radicalmente todos los medios de comprender su relación originaria con el pasado. Así como los «genetistas» no han logrado constituir la extensión con elementos inextensos, así tampoco lograremos constituir la dimensión «pasado» con elementos tomados exclusivamente al presente.

La conciencia popular, por otra parte, encuentra tanta dificultad para negar existencia real al pasado que admite, a la vez que esa primera tesis, otra concepción igualmente imprecisa, según la cual el pasado tendría una especie de existencia honoraria. Para un suceso, ser pasado sería simplemente estar en retirada, perder la eficiencia sin perder el ser. La filosofía bergsoniana ha vuelto a tomar esta idea: al entrar en el pasado, un suceso no deja de ser; deja de actuar, simplemente, pero permanece «en su lugar», en su fecha, por toda la eternidad. Así, hemos restituido el ser al pasado, y está muy bien; hasta afirmamos que la duración es multiplicidad de interpenetración y que el pasado se organiza continuamente con el presente. Pero con ello no hemos dado razón de esta organización ni de esa interpenetración: no hemos explicado que el pasado pueda «renacer», infestarnos; en suma: existir para nosotros. Si es inconsciente, como lo quiere Bergson, y si el inconsciente es lo no actuante, ¿cómo puede insertarse en la trama de nuestra conciencia presente? ¿Tendrá acaso una fuerza propia? Pero esta fuerza, entonces, sería presente, ya que actuarla sobre el prescrito, y ¿cómo emanaría del pasado en tanto que tal? ¿Invertiremos entonces la cuestión, como Husserl, y mostraremos en la conciencia presente un juego de «retenciones» que enganchan a las conciencias de antaño, las mantienen en su fecha y les impiden aniquilarse? Pero, si el cogito husserliano le da previamente como instantáneo, no hay medio alguno de salir de él. En el capítulo anterior hemos visto a las pretensiones darse en vano de narices contra los vidrios del presente, sin poder romperlos. Lo mismo ocurre con las retenciones. Husserl, a lo largo de toda su carrera filosófica, estuvo obsesionado por la idea de la trascendencia y del ir más allá. Pero los instrumentos filosóficos de que disponía, en particular su concepción idealista de la existencia, le privaban de los medios de dar razón de esa trascendencia; su intencionalidad no es sino la caricatura de ella. La conciencia husserliana no puede, en realidad, trascenderse ni hacia el mundo, ni hacia el futuro, ni hacia el pasado.

Así, no hemos ganado nada con otorgar al pasado el ser. Pues, en los términos de esa concesión, debiera ser para nosotros como si no fuera. Que el pasado sea, como lo quieren Bergson y Husserl, o que *no sea ya,* como lo quiere Descartes, carece de importancia si se ha empezado por cortar los puentes entre él y nuestro presente. En efecto, si conferimos al presente un privilegio como «presencia en el mundo», nos colocamos, para abordar el problema del pasado, en la perspectiva del ser intramundano. Si consideramos que existimos primeramente como contemporáneos de esta silla o de esta mesa, nos hacemos indicar por el mundo la significación de lo temporal. Pero, si nos colocamos en medio del mundo, perdemos toda posibilidad de distinguir lo que no es *ya* de lo que *no es.* Sin embargo, se dirá, lo que no es ya por lo menos ha sido, mientras que lo que no es no tiene nexo de ninguna especie con el ser. Es verdad. Pero la ley de ser del instante intramundano, como lo hemos visto, puede expresarse en estas sencillas palabras: «El ser es», que indican una plenitud maciza de positividades, donde nada de lo que no *es* puede ser representado de ninguna manera, ni siquiera por un rastro, un vacío, una señal, una «histéresis». El ser que es se agota íntegramente en ser; con lo que es, con lo que no es ya, no tiene nada que hacer. Ninguna negación, sea radical, sea suavizada en «ya... no» puede hallar lugar en esa densidad absoluta. Sentado esto, el pasado bien puede existir a su manera: los puentes están cortados. El ser ni siquiera ha «olvidado» su pasado: sería aún una forma de conexión. El pasado se le ha deslizado como un sueño.

Si respecto a la concepción de Descartes y a la de Bergson podemos no dar la razón a ninguna de las dos partes, ello se debe a que ambas caen bajo un mismo reproche. Trátese de aniquilar el pasado o de conservarle aislándolo del presente, estos autores han encarado su suerte a partir de la existencia de un dios; y, cualquiera que fuera su concepción de la conciencia, confirieron a ésta la existencia del en-sí; la consideraron como siendo lo que era. No cabe admirarse, después, de que hayan fracasado e, su tentativa de vincular de nuevo el pasado y el presente, ya que el Presente así concebido negará con todas sus fuerzas al pasado. Si hubiesen considerado el fenómeno temporal en su tonalidad, habrían visto que «Mi» pasado es ante todo mío, es decir, que existe en función de cierto ser que soy yo. El pasado no es *nada,* tampoco es el presente; sino que pertenece a su fuente misma como vinculado con cierto presente y cierto futuro. La «miidad» de que hablaba Claparéde no es un matiz subjetivo que viene a quebrar al recuerdo: es una relación ontológica que une el pasado al *Presente*. Mi pasado no aparece jamás en el aislamiento de su «preteridad»; sería hasta absurdo considerar que pudiera *existir* como tal: es originariamente pasado *de este* presente. Y esto es lo que previamente ha de elucidarse.

Escribo que Pablo, en 1920, era alumno de la Escuela Politécnica. ¿Quién es el que «era»? Pablo, evidentemente; pero, ¿qué Pablo? ¿El joven de 1920? pero el único tiempo del verbo ser que conviene a Pablo considerado en 1920 en tanto que se le atribuye la cualidad de alumno de la politécnica es el presente. En tanto que fue, era menester decir de él: «es». Si el que ha sido alumno de la Politécnica es un Pablo que se ha convertido en pasado, toda relación con el presente queda rota: el hombre que sustentaba esa cualificación, el sujeto, ha quedado allá, con su atributo, en 1920. Si queremos mantener la posibilidad de una rememoración, será menester, en esa hipótesis, admitir una síntesis recognitiva que venga del presente para ir a mantener el contacto con el pasado. Síntesis imposible de concebir si no es un modo de ser originario. A falta de semejante hipótesis, nos será menester abandonar el pasado a su altivo aislamiento. ¿Qué significaría, por otra parte, semejante escisión de la personalidad? Proust admite, sin duda, la pluralidad sucesiva de los Yoes, pero esta concepción, tomada al pie de la letra, nos hace recaer en las dificultades in-superables que encontraron, en su tiempo, los asociacionistas. Se sugerirá quizás la hipótesis de una permanencia en el cambio: aquel que fue alumno de la Politécnica es este mismo Pablo que existía en 1920 y que existe en la actualidad. Es aquel de quien, tras haber dicho: *«es* alumno de la Politécnica», se dice ahora: *«es* ex alumno de la Politécnica». Pero este recurso a la permanencia no nos saca de apuros: si no hay nada que tome a contrapelo el fluir de los «ahoras» para constituir la serie temporal y, en esta serie, caracteres permanentes, la permanencia no es nada más que cierto contenido instantáneo y sin espesor de cada «ahora» individual. Es menester que haya un pasado y, por consiguiente, algo o alguien que *era* ese pasado, para que haya una permanencia; lejos de que ésta pueda ayudar a constituir el tiempo, lo supone para develarse en él y develar consigo el cambio. Volvemos, pues, a lo que entreveíamos antes: si la remanencia existencial del ser en forma de pasado no surge originariamente de mi presente actual; si mi pasado de ayer no es como una trascendencia a la zaga de mi Presente de hoy, hemos perdido toda esperanza de vincular de nuevo el Pasado con el presente. Así, pues, si digo de Pablo que *fue* o que *era* alumno de la Politécnica, lo digo de este mismo Pablo que actualmente *es* y del cual digo también que *es* cuadragenario. No es el adolescente el que *era* alumno; de éste, en tanto que fue, se debía decir: *es.* El cuadragenario *lo era.* A decir verdad, el hombre de treinta años lo *era* también. Pero ¿qué sería el hombre de treinta años[40], a su vez, sin el cuadragenario que fue? y el propio cuadragenario *era* alumno de la Politécnica en el extremo ápice de su presente. Y, finalmente, es el ser mismo de la vivencia el que tiene la misión de ser cuadragenario, hombre de treinta años, adolescente, en el modo de *haberío sido.* De esta vivencia decimos hoy que es; del cuadragenario y del adolescente también se ha dicho, a su tiempo, que *son;* hoy forman parte del pasado y el pasado mismo *es* en el sentido de que, actualmente, es el pasado de Pablo o de esta vivencia. Así, los tiempos particulares del perfecto designan seres que existen todos realmente, aunque en modos de ser diversos, pero de los cuales uno *es y a* la vez *era el otro;* el pasado se caracteriza como pasado *de* algo o de alguien; se *tiene* un pasado. Este utensilio, esta sociedad, este hombre, son los que *tienen su* pasado. No hay

[40] . Se esperaría más bien: «del hombre de treinta años ... » (N. del T.)

primero un pasado universal que se particularizaría después en pasados concretos. Al contrario, lo que primero encontramos son *pasados.* Y el verdadero problema -que abordaremos en el capítulo siguiente- será captar por qué proceso pueden unirse esos pasados individuales para formar *el* pasado.

Se objetará acaso que nos hemos facilitado las cosas al escoger un ejemplo en que el sujeto que «era» sigue existiendo actualmente. Se nos citarán otros casos. Por ejemplo, de Pedro, que ha muerto, puedo decir: «amaba la música». En este caso, tanto el sujeto como el atributo son pasados. Y no hay Pedro actual a partir del cual pueda surgir ese ser-pasado. Convenimos en ello. Convenimos incluso hasta el punto de reconocer que el gusto por la música jamás ha sido *pasado* para Pedro. Pedro ha sido siempre contemporáneo de ese gusto que era gusto suyo; su personalidad viva no le ha sobrevivido, ni él a ella. En consecuencia, aquí lo pasado es Pedro-amante-de-la-música. Y puedo formular la pregunta que formulaba poco ha: *¿de quién es* el Pasado este Pedro-pasado? No podría serlo con relación a un presente universal que fuera pura afirmación de ser; es, pues, el pasado de mi actualidad. Y, de hecho, Pedro ha sido para-mí y yo he sido para-él. Como veremos, la existencia de Pedro me ha alcanzado hasta la médula; ha formado parte de un presente «en-el-mundo para mí y para-otro» que era mi presente en vida de Pedro; un presente que yo he sido. Así, los objetos concretos desaparecidos son pasados en tanto que forman parte del pasado concreto de un superviviente. «Lo que hay de terrible en la Muerte -dice Malraux- es que trueca la vida en Destino». Ha de entenderse aquí que la muerte reduce el para-sí-para-otro al estado de sin mi para-otro. Del ser de Pedro muerto, yo soy, hoy, el único responsable, en mi libertad. Y los muertos que no han podido ser salvados y transportados a bordo del pasado concreto de un superviviente no son *pasados, sitio* que sus pasados y ellos están aniquilados.

Hay, pues, seres que «tienen» pasados. Hace poco citábanlos indiferentemente un instrumento, una sociedad, un hombre. ¿Estábamos en lo cierto? ¿Puede atribuirse originariamente un pasado a todos los existentes finitos, o sólo a ciertas categorías de ellos? Podremos determinarlo más fácilmente si examinamos más de cerca esa noción tan particular de «tener» un pasado. No se puede «tener» un pasado como se «tiene» un automóvil o una caballeriza. Es decir, que el pasado no podría ser poseído por un ser presente que permaneciera estrictamente exterior a él como yo permanezco, Por ejemplo, exterior a mi estilográfica. En una palabra, en el sentido en que la posesión expresa ordinariamente una relación *externa* del poseedor con lo poseído, la expresión de posesión es insuficiente: las relaciones externas disimularían un abismo infranqueable entre pasado y presente, que serían dos datos de hecho sin comunicación real. Tampoco la interpenetración absoluta del presente por el pasado, tal como Bergson, la concibe, resuelve la dificultad, pues esa interpenetración, que es organización del pasado con el presente, viene, en el fondo, del pasado mismo Y no es sino una relación *de habitación.* El pasado bien puede concebirse, entonces, como siendo *en* el presente, pero nos hemos privado de los medios de presentar esta inmanencia de otro modo que como la de una piedra en el fondo del río. El pasado bien puede infestar al presente, pero no puede *serlo;* es el presente el que *es su* pasado. Así, pues, si se estudian las relaciones entre el pasado y el presente a partir del pasado, no se podrán establecer nunca entre ambos relaciones *internas.* Un en-sí, por consiguiente, cuyo presente es lo que es, no podría «tener» pasado. Los ejemplos citados por Chevallier en apoyo de su tesis, en particular los hechos de histéresis, no permiten establecer una acción del pasado de la materia sobre su estado presente. No hay, en efecto, ninguno de ellos que no pueda interpretarse por los medios ordinarios del determinismo mecanicista. De estos dos clavos, nos dice Chevallier, uno acaba de ser fabricado y no ha servido jamás; el otro ha sido torcido y luego enderezado a martillazos: ofrecen un aspecto rigurosamente semejante. Empero, al primer golpe el primero se clavará derecho en la pared, mientras el segundo volverá a torcerse: acción del pasado. A nuestro modo de ver, es preciso ser un poco de mala fe para ver en ello la acción del pasado; esta explicación ininteligible del ser que es densidad es fácil de sustituir por la única explicación posible: las apariencias exteriores de ambos clavos son semejantes, pero sus estructuras moleculares presentes difieren de modo sensible. Y el estado molecular presente es en cada instante el efecto riguroso del estado molecular anterior, lo que no significa en modo alguno, para el científico, que haya «tránsito» de un instante al otro con permanencia del pasado, sino sólo Conexión irreversible entre los

contenidos de dos instantes del tiempo físico. Dar como prueba de esa permanencia del pasado la remanencia de la imantación en un trozo de hierro dulce no es demostrar mucha mayor seriedad: se trata, en efecto, de un fenómeno que sobrevive a su causa, no de una subsistencia de la causa en tanto que causa en estado pasado, Hace rato que la piedra que atravesó el agua ha encontrado el fondo de la laguna, y todavía recorren su superficie ondas concéntricas; no se recurre a quién sabe qué acción del pasado para explicar este fenómeno: el mecanismo es casi visible. No parece que los hechos de histéresis o de remanencia necesiten una explicación de tipo diferente. En realidad, está bien claro que la expresión *«tener* un pasado», que hace suponer un modo de posesión en que el poseedor pudiera ser pasivo, y que, como tal, no choca si es aplicada a la materia debe ser reemplazada por la de *ser su* propio pasado. No hay pasado sino para un presente que no puede existir sin ser allá, detrás de sí, su pasado; es decir, sólo tienen un pasado los seres tales que en su ser está en cuestión su ser pasado, que *tienen-que ser su Pasado.* Estas observaciones nos permiten negar a *priori el pasado* al en-sí (lo que no significa tampoco que hayamos de arrinconarlo en el presente). No zanjaremos la cuestión del pasado de los *seres vivos.* Haremos notar sólo que si fuera menester -lo que no es de ningún modo seguro- conceder un pasado a la vida, no podría ser sino después de demostrar que el ser de la vida es tal que implica un pasado. En una palabra, sería necesario demostrar previamente que la materia viva es *otra cosa* que un sistema fisico-químico. El esfuerzo inverso -que es el de Chevallier-, consistente en dar una beligerancia mayor al pasado como lo constitutivo de la originalidad de la vida, totalmente desprovisto de significación. Sólo para la Realidad Humana es manifiesta la existencia de un pasado, porque se ha establecido que ella *tiene-que-ser lo que es.* El pasado llega al mundo por el para-sí, porque su «Yo soy» es en la forma de un *«Yo me soy».*

¿Qué significa, pues, «era»? Vemos, primeramente, que es un transitivo. Si digo: «Pablo está cansado» se puede discutir acaso que la cópula tenga valor ontológico; quizá se quiera no ver en ella sino una indicación de inherencia. Pero, cuando decimos «Pablo *estaba* cansado», la significación esencial del pretérito salta a la vista: Pablo presente es actualmente responsable de haber tenido ese cansancio en el pasado. Si él no sostuviera ese cansancio con su ser, no habría ni siquiera olvido de aquel estado, sino que habría un «no-ser-ya» rigurosamente idéntico a un «no-ser», El cansancio quedarla *perdido.* El ser presente es, pues, el fundamento de su propio pasado: y es este carácter de fundamento lo que el «era» o «estaba» manifiesta. Pero no ha de entenderse que lo funde en el modo de la indiferencia y sin ser profundamente modificado por ello: «era» significa que el ser presente tiene que ser en su ser el fundamento de su pasado *siendo él* mismo ese pasado. ¿Qué significa esto? ¿Cómo el presente puede *ser* el pasado?.

El nudo de la cuestión reside, evidentemente, en el término «era», que, sirviendo de intermediario entre el presente y el pasado, no es él mismo ni enteramente pasado ni enteramente presente. En efecto, no puede ser ni lo uno ni lo otro, ya que, en tal caso, estaría contenido en el interior del tiempo que denotaría su ser. El término «era» designa, pues, el salto ontológico del Presente al pasado y representa una síntesis original de esos dos modos de temporalidad. ¿Cómo ha de entenderse esta síntesis?

Ante todo, veo que el término «era» es un modo de ser. En este sentido, yo soy mi pasado. No lo tengo, lo soy: lo que se me dice acerca de un acto que realicé ayer, de un mal talante que tuve, no me deja indiferente: me siento herido o halagado, tanto si me irrito como si dejo que digan, me toca hasta la médula. No me desolidarizo de mi pasado. Sin duda, a la larga, puedo intentar esa desolidarización, puedo declarar que «no soy ya el que era», argüir un cambio, un progreso. Pero se trata de una reacción secundaria, que se da como tal. Negar mi solidaridad de ser con mi pasado sobre tal o cual punto particular es afirmarla para el conjunto de mi vida. En el límite, en el instante infinitesimal de mi muerte, no seré ya más que mi pasado. El solo me definirá. Es lo que Sófocles tendía a expresar cuando, en Las *Traquinias,* pone en boca de Deyaníra: «Antiguo es el refrán que anda en boga entre los hombres, y nadie puede pronunciarse sobre la vida de los mortales y decir si ha sido feliz o desdichada antes de su muerte». Es también el sentido de la frase de Malraux antes citada: «La muerte trueca la vida en destino». Y es, por último, lo que aterra al creyente cuando comprende que, en el momento de morir, la suerte está echada, y ya no queda carta que jugar. La muerte nos reúne con

nosotros mismos, tales como la eternidad nos ha cambiado en nosotros mismos. En el momento de la muerte, *somos,* es decir, estamos sin defensa ante los juicios del prójimo; se puede decidir *en verdad* acerca de lo que somos; no tenemos ya oportunidad alguna de escapar a la cuenta que una inteligencia omnisciente podría cerrar. Y el arrepentimiento de la última hora es un esfuerzo total para resquebrajar todo ese ser que se ha ido lentamente prendiendo y solidificando *sobre nosotros;* un sobresalto último para desolidarizarnos de lo que somos. En vano: la muerte fija con todo lo demás ese sobresalto, que no hace sino entrar en composición con lo que lo ha precedido, como un factor entre otros, como una determinación singular que sólo se entiende a partir de la totalidad. Por la muerte, el para-sí se trueca para siempre en en-sí en la medida en que se ha deslizado íntegramente al pasado. Así, el pasado es la totalidad siempre creciente del en-sí que somos. Empero, en tanto que no hemos muerto, no somos aún el Ser en-sí en el modo de la identidad. *Tenemos-que-serlo,* El rencor cesa, de ordinario, con la muerte: porque el hombre se ha reunido con su Pasado, *es su* pasado, sin por ello ser responsable de él. Mientras vive, es objeto de mi rencor; es decir, que le reprocho su pasado no sólo en tanto que él lo es sino también en tanto que lo reasume a cada instante y lo sostiene en el ser-, en tanto que es *responsable* de él. No es verdad que el rencor fije al hombre en lo que era; si no, sobreviviría a la muerte: se dirige al hombre vivo, que es libremente en su ser aquello que era. Soy mi Pasado y, si yo no fuera, mi pasado no existiría ya ni *para* mí ni para *nadie:* no tendría ya ninguna relación con el presente. Esto no significa en modo alguno que mi pasado no sería, sino sólo que su ser sería inhallable, y, soy aquel por quien mi pasado llega a este mundo. Pero ha de entenderse bien que yo no le doy el ser. Dicho de otro modo, mi Pasado no existe a título de «mi» representación. Mi pasado no existe porque yo me lo «represente»; sino que, porque yo soy mi pasado, éste entra en el mundo, y a partir de su ser-en-el-mundo puedo yo, según cierto proceso psicológico representármelo. Mi pasado es lo que tengo que ser; pero sin embargo, difiere por naturaleza de mis posibles. El posible, que también tengo que ser, permanece en cuanto posible concreto mío, como aquello cuyo contrario es igualmente posible, aunque en grado menor. Al contrario, el pasado es aquello que es sin posibilidad de ninguna clase, aquello que ha consumido sus posibilidades. *Tengo que ser lo* que no depende y, en modo alguno de mi poder-ser, lo que es ya en sí todo lo que Puede ser. El pasado que soy, tengo que serlo sin ninguna posibilidad de no serlo. Asumo su total responsabilidad como si pudiera cambiarlo y, sin embargo, no puedo ser otra cosa que él. Veremos más adelante que conservamos continuamente la posibilidad de cambiar la significación del pasado, en tanto que éste es un ex presente *que ha tenido un futuro.* Pero al contenido del pasado en tanto que tal, nada puedo quitarle ni agregarle. En otros términos, el pasado que yo *era* es lo que es; es un en-sí, como las cosas del mundo. Y la relación de ser que tengo que sostener con el pasado es una relación del tipo del en-sí. Es decir, de la identificación consigo mismo.

Pero, por otra parte, no soy mi pasado. No lo soy, ya que lo *era.* El rencor ajeno me sorprende y me indigna siempre: ¿cómo puede odiarse, en aquel que soy, a aquel que *era?* La sabiduría antigua ha insistido mucho en este hecho: nada puedo enunciar sobre mí que no se haya vuelto falso ya cuando lo enuncio. Hegel no ha desdeñado utilizar este argumento. Cualquier cosa que haga o que diga, en el momento en que quiero *serlo,* ya lo *hacía o lo decía.* Pero examinemos mejor este aforismo: viene a decir que todo juicio que formulo sobre mí mismo es falso ya cuando lo formulo, es decir, que me he convertido en *otra* cosa. Pero, ¿qué ha de entenderse por *otra* cosa? Si entendemos por ello un modo de la realidad humana que gozaría del mismo tipo existencial que aquel al cual se niega la existencia presente, equivale a declarar que hemos cometido un error en la atribución del predicado al sujeto y que quedaba otro predicado atribuible: sólo habría sido menester apuntarlo en el futuro inmediato. Del mismo modo, un cazador que apunta a un ave allí *donde la ve* la falla, porque el ave ya no está en ese lugar cuando llega el proyectil. La alcanzará, al contrario, si apunta un poco hacia adelante, a un punto al que la volátil no ha llegado aún. Si el ave ya no está en ese lugar, es porque Ya *esid* en otro; de cualquier manera, *esid* en algún lugar. Pero veremos que esta concepción eleática del movimiento es profundamente errónea: si verdaderamente puede decirse que la flecha *esid* en AB, entonces el alo y aliento es una sucesión de inmovilidades. Análogamente, si se concibe que haya habido un instante infinitesimal, que ya no es, en que he sido lo que ya no soy, se me constituye con una serie de estados fijos

que se suceden como las imágenes de una linterna mágica. Si no lo soy, no es a causa de un retardo entre el juicio y el hecho; sino que, por principio, en mi ser inmediato, en la presencia de mi presente, no lo soy. En una palabra: la causa por la cual no soy lo que era no es un cambio, un devenir concebido como paso a lo heterogéneo en la homogeneidad del ser; sino que, al contrario, si puede haber un devenir, se debe a que, por principio, mi ser es heterogéneo a mis maneras de ser. La explicación del mundo por el devenir, concebido como síntesis de ser y de no-ser es fácil darla. Pero, ¿se ha reflexionado acerca de que el ser en devenir no podía ser esa síntesis a menos de serla por sí mismo, en un acto que fundaría su propia nada? yo no soy ya lo que era, es menester, con todo, que lo tenga que ser en la unidad de una síntesis nihilizadora a la que yo mismo sostengo en el ser; si no, yo no tendría relación de ninguna clase con lo que ya no soy, y mi plena positividad excluiría el no-ser, esencial al devenir. El devenir no puede ser algo *dado,* un modo de ser inmediato del ser, pues si concebimos un ser semejante, en su meollo el ser y el no-ser no podrían estar sino yuxtapuestos, y ninguna estructura impuesta o *externa* podría fundirlos uno en otro. La conexión entre el ser y el no-ser no puede ser sino interna: el no-ser debe surgir en el ser en tanto que ser; el ser debe despuntar en el no-ser. Y esto no podría ser un hecho, una ley natural, sino un surgimiento del ser que es su propia nada de ser. Así, pues, si no soy mi propio pasado, ello no puede ser en el modo originario del devenir, sino en tanto que lo *tengo que ser para no serlo* y que lo *tengo que no ser para serlo.* Esto ha de esclarecernos la naturaleza del modo *«era»: si* no soy lo que era, ello no se debe a que he cambiado ya, lo que supondría el tiempo como Ya dado, sino a que soy, con relación a mi ser, en el modo de conexión interna del *no serlo.*

Así, sólo en tanto que soy mi pasado puedo no serlo; y esta necesidad de ser mi pasado es, incluso, el único fundamento posible del hecho de que no lo soy. Si no, en cada instante, yo ni lo sería ni no lo sería, salvo a los ojos de un testigo rigurosamente externo, que, a su vez, por otra parte, tendría que ser él mismo su pasado en el modo del *no serlo*. Estas observaciones pueden hacernos comprender lo que hay de inexacto en el escepticismo de origen heracliteo, que insiste únicamente en que no SOY ya lo que digo ser. Sin duda, todo lo que puede decirse que soy, no lo soy. Pero está mal decir que no lo soy ya, pues no lo he sido nunca, si se entiende por ello «ser en sí»; y, por otra parte, no se sigue tampoco que me equivoque diciendo serlo, ya que es menester que lo sea para no serlo: lo soy en el modo del *«era»*

Así, todo cuanto puede decirse que soy en el sentido de serlo en sí, con plena densidad compacta (es colérico, es funcionario, es irritable) en siempre mi pasado. Sólo en el pasado soy lo que soy. Pero, por otro lado, aquella densa plenitud de ser está a mi zaga, hay una distancia absoluta que la separa de mí y la deja caer fuera de mi alcance, sin contacto, sin adherencias. Si era o si he sido dichoso, es que no lo soy. Pero esto no quiere decir que sea desdichado: simplemente, no puedo ser dichoso sino en el pasado; llevo así mi ser a mi zaga, no porque tengo un pasado, sino que el pasado, precisamente, no es más que esa estructura ontológica que me obliga a ser lo que soy a la zaga. Esto es lo que significa el «ser». Por definición, el para-sí existe con obligación de asumir su ser y no puede ser más que para sí. Pero precisamente no puede asumir su ser sino por una reasunción de este ser que lo pone a distancia de este ser. Por la afirmación misma de que soy en el modo del en-sí escapo a esta afirmación, pues ella implica una negación en su propia naturaleza. Así, el para-sí está siempre allende lo que es, por el solo hecho de que lo es para-sí y tiene que serlo. Pero, a la vez, es ciertamente su ser y no otro ser el que permanece a su zaga. Así comprendemos el sentido del «era», que caracteriza simplemente el tipo de ser del para-sí, es decir, la relación del para-sí con su ser. El pasado es el en-sí que soy en tanto que pretérito-trascendido[41].

Falta estudiar la manera en que el para-sí «era» su propio pasado. Sabido es que el para-sí aparece en el acto originario por el cual el en-sí se nihiliza para fundarse. El para-sí es su propio fundamento en tanto que se hace el fracaso del en-sí para ser el suyo. Pero no por eso ha llegado a librarse del en-sí. El en-sí preterido-trascendido permanece y lo infesta como su contingencia original. El para-sí no puede alcanzarlo jamás, ni captarse nunca como siendo esto o aquello; pero tampoco puede evitar ser a distancia de sí lo que es. Esta contingencia, esta pesantez a distancia del para-sí, que él no es jamás pero la tiene que ser como

[41] Aquí y en adelante, el término dépissé se traducirá por la expresión pretérito «trascendido» destacando su connotación de «pasado» (N. de T.)

pesantez preterida-trascendida y a la vez conservada en la preterición misma, es la Facticidad, pero es también el pasado. Factícidad y pasado son dos palabras para designar una y la misma cosa. El Pasado, en efecto, como la Facticidad, es la contingencia invulnerable del en-sí que tengo que ser sin ninguna posibilidad de no serlo. Es lo inevitable de la necesidad de hecho, no a título de necesidad sino a título de hecho. Es el ser de hecho que no puede determinar el contenido de mis motivaciones, pero que las deja transidas en su contingencia, porque aquéllas no pueden suprimirlo ni cambiarlo: al contrario, lo llevan necesariamente consigo para modificarlo, lo conservan para rehuirlo, lo tienen que ser en su propio esfuerzo por no serlo; es aquello a partir de lo cual ellas se hacen lo que son. A eso se debe que en cada instante yo no sea diplomático ni marino, que sea profesor, aunque nI la temporalidad puedo sino representar este ser sin poder nunca reunirme con él. Si no puedo retornar al pasado, no es por alguna virtud mágica que me lo pondría fuera de alcance, sino simplemente porque mi pasado es en-sí y yo soy para-sí; el pasado es lo que soy sin poder vivirlo. El pasado es la estancia. En este sentido, el cogito cartesiano debería formularse más bien: «pienso, por lo tanto era.» Lo que engaña es la aparente homogeneidad del pasado y del presente. Pues esa vergüenza que sentí ayer era un para-sí mientras la experimentaba. Se cree, entonces, que sigue siendo para-sí hoy, y se concluye erróneamente que, si no puedo retornar a ella, se debe a que no es ya. Pero es menester invertir la relación para alcanzar la verdad: entre el pasado y el presente hay una heterogeneidad absoluta; si no puedo retornar a él se debe a que el pasado es, y la única manera en que yo podría serlo sería ser yo mismo en-sí para perderme en él en la forma de la identificación, lo que me es negado por esencia. En efecto, esa vergüenza que sentí ayer y que era vergüenza para sí, sigue siendo vergüenza actualmente y su esencia, puede describirse todavía como para-sí. Pero no es ya él, en su ser, pues no es ya como reflejo-reflejante. Descriptible como para.sí, simplemente es. El pasado se da como para-sí devenido en-sí. Esa vergüenza, en tanto que la vivo, no es lo que es. En el momento presente en que yo la era, puedo decir: era una vergüenza; ella se ha hecho lo que era, detrás de mí; tiene la permanencia y la constancia del en-sí, es eterna en su fecha, tiene la total pertenencia del en-sí a sí mismo. En cierto sentido, pues, el pasado, que es a la vez para-sí y en-sí, se asemeja al valor o sí, que hemos descrito en el capítulo precedente; como éste, representa cierta síntesis entre el ser que es lo que no es y no es lo que es, y el ser que es lo que es. En este sentido puede hablarse de un valor evanescente del pasado. De ahí que el recuerdo nos presenta al ser que éramos con una plenitud de ser que le confiere una especie de poesía. Ese dolor que *tenía*mos, al fijarse en el pasado no deja de presentar el sentido de un para-sí, y sin embargo existe en sí mismo, con la silenciosa fijeza de un dolor ajeno, de un dolor de estatua. Ya no necesita comparecer ante sí para hacerse existir. Ahora es; y, al contrario, su carácter de para-sí, lejos de ser el modo de ser de su ser, se convierte simplemente en una manera de ser, en una cualidad. Los psicólogos, por haber contemplado lo psíquico *en pasado,* han Pretendido que la conciencia era una cualidad que podía o no afectarlo, sin modificarlo en su ser. Lo psíquico pasado *primeramente es* y es Para-sí después tal como Pedro es rubio o como este árbol es un roble.

Pero, precisamente por eso, el pasado, que *se asemeja* al valor, *no es* el valor. En el valor, el para-sí deviene si trascendiendo y fundando su ser hay una reasunción del en-sí por el sí; por este hecho, la contingencia del ser deja su lugar a la necesidad. El pasado, al contrario, es primeramente en-sí. El Para-sí está sostenido en el ser por el en-sí; su razón de ser no es ya ser Para-sí: se ha convertido en en-sí y por ello nos aparece en su pura contingencia. No hay ninguna *razón* para que nuestro pasado sea tal o cual: aparece, en la totalidad de su serie, como el hecho puro que ha de tenerse en cuenta en tanto que hecho; como lo *gratuito.* Es, en Sí, el valor invertido, el para-sí reasumido por el en-sí, espesado por el en-sí hasta el punto de no poder existir ya como reflejo para el reflejante ni como reflejante para el reflejo, sino simplemente como una. indicación en-sí del par reflejo-reflejante. Por eso el pasado puede, en rigor, ser el objeto al que apunte un para-sí que quiere *realizar* el valor y rehuir la angustia que le da la perpetua ausencia del sí. Pero es radicalmente distinto, por esencia, del valor: es precisamente el indicativo, del que ningún imperativo puede deducirse; es el hecho propio de cada para-sí, el hecho contingente, inalterable que yo *era.*

Así, el Pasado es un Para-sí recuperado y anegado por el En-sí. ¿Cómo puede ocurrir esto? Hemos descrito lo que significa *ser pasado* para un suceso, y tener *un pasado* para una realidad humana. Hemos

visto que el Pasado es una ley ontológica del Para-si, esto es, que todo lo que puede ser un Para-sí debe serlo allá, a su propia zaga, fuera de alcance, En este sentido podemos aceptar la frase de Hegel: «Wesen ist was gewesen ist*»,* mi esencia está en pasado, es la ley de su ser. Pero no hemos explicado por qué un suceso concreto del Para-sí *se vuelve* pasado. ¿Cómo un Para-sí que *era su* pasado se convierte en el Pasado que un nuevo Para-sí tiene que ser? El tránsito al pasado es modificación de ser. ¿Cuál es esta modificación? Para comprenderla, es menester captar antes la relación entre el Para-sí pre*sente* y el *ser.* Así, como podíamos augurarlo, el estudio del Pasado nos remite al del Presente.

B) El Presente

A diferencia del Pasado, que es en-sí, el Presente es para-sí. ¿Cuál es su ser? Hay una antinomia propia del Presente: por una parte, suele definírselo por el *ser;* es presente lo que es, por oposición al futuro, que no es aún, y al pasado, que no es ya. Pero, por otra parte, un análisis riguroso, que pretenda desembarazar al presente de todo lo que no sea él, es decir, del pasado y del futuro inmediato, no encontraría de hecho sino un instante infinitesimal, esto es, como lo hace notar Husserl en sus *Lecciones sobre la conciencia interna del Tiempo,* el término ideal de una división llevada al infinito: nada. Así, como siempre que abordamos el estudio de la realidad humana desde un punto de vista nuevo, encontramos ese Par indisoluble: el Ser y la Nada.

¿Cuál es la significación primera del Presente? Está claro que lo que existe en presencia se distingue de toda otra existencia por su carácter de *presencia.* Cuando se pasa lista, el soldado o el alumno responde: «¡Presente!», en el sentido de *«adsum». Y presente* se opone a *ausente* tanto como a *pasado.* Así, el sentido del *presente* es la presencia a... Contiene el puede, presencia *a… Esto nos llevará a preguntarnos qué* es el presente, *y quién* es presente, sin duda a elucidar luego el ser mismo del presente.

Mi presente consiste en ser presente. ¿Presente a qué? A esta mesa, a este cuarto, a París, al mundo; en suma, al ser-en sí. Pero a la inversa, ¿el en-sí es presente a *mí y al* ser-en-sí que él no es? Si así fuera, el presente sería una relación recíproca de presencias. Pero es fácil advertir que no hay tal. La presencia a... es una relación interna del ser que es presente con los seres a los cuales es presente. En ningún caso puede tratarse de la simple relación externa de contigüidad. Presencia a... significa existencia fuera de sí junto a... Lo que puede ser presente a... debe ser tal en su ser que haya en éste una relación de ser con los demás seres. No puedo ser presente a esta silla a menos de estar unido a ella en una relación ontológica de síntesis, a menos de ser allá, en el ser de esa silla, como *no siendo* esa silla. El ser que es presente a... no puede ser, pues, *en-sí* en reposo; el en-sí no puede ser presente, así como no puede ser pasado: Pura Y Simplemente, *es. No* puede haber simultaneidad alguna entre un en-sí y otro en-sí, excepto desde el punto de vista de un ser que fuera copresente a ambos en-sí es y que tuviera en sí mismo el poder de presencia. El Presente, pues, no puede ser sino presencia del Para-sí al ser-en-sí. Y esta presencia no podría ser efecto de un accidente, de una concomitancia; al contrario, está supuesta por toda concomitancia y debe ser una estructura ontológica del Para-sí. Esta mesa debe ser presente a esta silla en un mundo que la realidad humana infesta como una presencia. Dicho de otro modo, no podría concebirse un tipo de existente que fuera *primeramente* Para-sí para ser *después* presente al ser: el Para-sí se hace presencia al ser haciéndose ser Para-sí, y deja de ser presencia al dejar de ser para-sí. Este Para-sí se define como presencia al ser.

¿A qué ser se hace presencia el Para-sí? La respuesta es clara: el Para-sí es presencia a todo el ser-en-sí, o, más bien, la presencia del Para-sí es lo que hace que haya una totalidad del ser-en-sí. Pues, por este mismo modo de presencia al ser en tanto que ser, queda descartada toda posibilidad de que el Para-sí sea más *presente* a un ser privilegiado que a los demás seres. Aun si la facticidad de su existencia hace que sea *ahí* más bien que en otra parte, ser ahí no es ser *presente.* El *ser-ahí* determina sólo la perspectiva según la cual se realiza la presencia a la totalidad del en-Sí. De este modo, el Para-sí hace que los seres sean *para* una misma presencia. Los seres se develan como co-presentes en un mundo en que el Para-sí los une con su propia sangre por ese total sacrificio estático de sí que se denomina Presencia. Antes del sacrificio del Para-sí hubiera sido imposible decir que los seres existiesen ni juntos ni separados. Pero el Para-sí es el ser por el cual el presente entra en el mundo; los seres del mundo son co-presentes, sí, en tanto que un mismo para-sí

les es a la vez presente a todos. Así, lo que se llama ordinariamente Presente, para los en-sí se distingue netamente del ser de éstos, aunque no sea *nada más:* es sólo su co-presencia en tanto que un Para- sí les es presente. Sabemos ahora quién es presente y a qué es presente el presente. Pero, ¿qué es la presencia?

Hemos visto que no podría ser la pura coexistencia de dos existentes, concebida como una simple relación de exterioridad, pues exigiría un tercer término para establecer dicha coexistencia. Este tercer término existe en el caso de la coexistencia de las cosas en medio del mundo: es el Para-sí quien establece esa coexistencia haciéndose co-presente a todas ellas. Pero en el caso de la Presencia del Para-sí al ser-en-sí, no podría haber tercer término. Ningún testigo, así fuera Dios, podría *establecer* esa presencia; el propio Para-sí no podría conocerla si esa presencia no *fuera ya.* Empero, ella no podría ser en el modo del en-sí. Esto significa que originariamente el Para-sí es presencia al ser en tanto que es en sí mismo SU Propio testigo de coexistencia. ¿Cómo hemos de entenderlo? Sabido es que el Para-sí es el ser que existe en forma de testigo de su ser. Pero el Para-sí, es presente al ser si está intencionalmente dirigido fuera de sí hacia ese ser. Y debe adherirse al ser lo más estrechamente que sea posible sin identificación. Esta adherencia, como veremos en el capítulo próximo, es realista, por el hecho de que el Para-sí nace a sí en una conexión originaria con el ser: es en si mismo testigo de sí como *no siendo* ese ser. Y por ello es fuera de sí, hacia el ser y en el ser, como no siendo este ser. Es lo que podíamos deducir, por otra parte, de la significación misma de la Presencia: la Presencia a un ser implica que se está en conexión con este ser por un nexo de interioridad; si no, ninguna conexión del Presente con el ser sería posible; pero ese nexo de interioridad es un nexo negativo: niega del ser presente que sea el ser al cual es presente. Si no, el nexo de interioridad se desvanecería en pura y simple identificación. Así, la Presencia del Para-sí al ser implica que el Para-sí es testigo de sí en presencia del ser como no siendo el ser; la presencia al ser es presencia del Para-sí en tanto que éste no es. Pues la negación no recae sobre una diferencia de manera de ser que distinguirla al Para-sí del ser, sino sobre una diferencia de ser. Es lo que se expresa brevemente diciendo que el Presente *no es.*

¿Qué significa este no-ser del Presente y del Para-sí? Para captarlo, es menester volver al Para-sí, a su modo de existir, y esbozar brevemente una descripción de su relación ontológica con el ser. Del Para-sí en tanto que tal, jamás podría decirse *«es»,* en el sentido en que se dice, por ejemplo: «*es* la una de la tarde», o sea en el sentido de la total adecuación del ser consigo mismo que pone y suprime el sí y da las apariencias de la Pasividad. Pues el Para-sí tiene la existencia de una apariencia acoplada con el testigo de un reflejo que remite a un reflejante, sin que haya objeto alguno del que el reflejo sea reflejo. El Para-sí no tiene ser porque SU ser es siempre a distancia: allá en el reflejante, si uno considera la apariencia, que no es apariencia o reflejo sino *para* el reflejante; allá en el reflejo, si uno considera el reflejante, que en sí no es más que pura función de reflejar *ese* reflejo. Pero, además, en sí mismo, el Para-sí no es el ser, pues él se hace ser explícitamente para-sí como no siendo el ser. El Para-sí es conciencia de... como negación íntima de...La estructura de base de la intencionalídad y de la ipseidad es la negación, como relación *interna* entre el Para-sí y la cosa; el Para-sí se constituye fuera, a partir de la cosa, como negación de esta cosa; así, su primera relación con el ser en sí es negación; él «es» en el modo del Para-sí, o sea como existente disperso en tanto que se revela a sí mismo como no siendo el ser. Escapa doblemente al ser por disgregación íntima y negación expresa. Y el presente es precisamente esta negación del ser, esa evasión del ser en tanto que el ser es *ahí* como aquello de lo cual se evade. El Para-sí es presente al ser en forma de huida; el presente es una huida perpetua frente al ser. Así, hemos determinado el sentido primero del Presente: el Presente no *es;* el instante presente emana de una concepción realizante y cosista del Para-sí; esta concepción es la que conduce a denotar al para-sí por medio de lo que *es* y de aquello a que es presente, por ejemplo, por medio de esta aguja sobre el cuadrante. En este sentido, sería absurdo decir que es la una de la tarde para el Para-sí; pero el Para-sí puede ser presente a una aguja que señala la una. Lo que falsamente se llama el Presente es el ser al cual el presente es presencia. Es imposible captar el Presente en forma de instante, pues el instante sería el momento en que el Presente *es,* ahora bien, el presente no es, sino que se presentifica en forma de huida.

Pero el presente no es sólo no-ser presentificante del Para-sí; en tanto que Para-sí, tiene su ser fuera de

sí, delante y detrás. Detrás, *era su* pasado, y delante, *será su* futuro. Es huida fuera del ser co-presente y del ser que era, hacia el ser que será. En tanto que presente, no es lo que es (pasado) y es lo que no es (futuro). Henos, pues, remitidos al Futuro.

C) El Futuro

Advertimos, ante todo, que el en-sí no puede ser futuro ni contener una parte de futuro. La luna llena no es futura, cuando miro el cuarto creciente, sino «en el mundo» que se devela a la realidad humana; por la realidad humana llega al mundo el Futuro. En sí, el cuarto creciente es lo que es. Nada hay en él en potencia; es acto. No hay, pues, ni pasado ni futuro como fenómeno de temporalidad originaria del ser-en-sí. El futuro del en-sÍ, si existiera existiría *en-sí,* escindido del ser como el pasado. Aun cuando le admitiera como Laplace, un determinismo total que permitiera Prever un estado futuro, sería menester aún que esta circunstancia futura se perfilara sobre un develamiento previo del porvenir en tanto que tal, sobre todo -un ser-por-venir del mundo; si no, el tiempo es una ilusión y lo cronológico disimula un orden estrictamente lógico de deductibilidad. Si el porvenir se perfila en el horizonte Mi mundo, no puede hacerlo sino por un ser que *es su* propio porvenir, o sea que es Por-venir para sí mismo, cuyo ser está constituido por un venir-a-ser de su ser. Encontramos estructuras estáticas análogas a las que hemos descrito para El; sólo un ser que tiene que ser puede tener un porvenir.

Pero ¿qué es exactamente ser uno su porvenir? ¿Y qué tipo de ser posee el porvenir? Es preciso renunciar primeramente a la idea de que el porvenir exista como *representación.* En primer lugar, el Porvenir es rara vez «representado». Y, cuando lo es, como dice Heidegger, está tematizado y deja de ser mi porvenir, para convertirse en el objeto indiferente de mi representación. Además, aunque fuera representado, no podría ser el «contenido» de mi representación, pues este contenido, si lo hubiera, debería ser presente. ¿Se dirá que este contenido presente está animado por una intención «futurante»? Ello carecería de sentido. Aun si esta intención existiera, sería menester que fuera ella misma presente, y entonces el problema del porvenir no admite solución alguna; o bien que trascendiera el presente hacia el porvenir y entonces el ser de esa intención es por-venir, y habrá de reconocerse al porvenir un ser diferente del simple «percipi». Por otra parte, si el Para-sí estuviera limitado a su presente, ¿cómo podría representarse el porvenir? ¿Cómo podría tener conocimiento o presentimiento de él? Ninguna idea forjada podría proveerlo de un equivalente. Si se ha comenzado por confinar al Presente en el Presente, es evidente que no saldrá jamás de él. De nada serviría considerarlo como «preñado de futuro». Pues, o bien esta expresión nada significa, o bien designa una actual eficiencia del presente, o bien indica la ley de ser del Para-sí como lo que es en sí mismo futuro; y, en este último caso, solamente indica lo que es menester describir o explicar. El Para-sí no puede estar «preñado de futuro», ni ser «espera del porvenir» ni «conocimiento del porvenir» sino sobre el fondo de una relación originaria y prejudicativa de sí consigo mismo: no se podrá concebir para el Para-sí la menor posibilidad de una previsión temática, así fuera la de los estados determinados del universo científico, a menos que él sea el ser que viene a sí mismo a partir del porvenir, el ser que se hace existir como teniendo su ser fuera de sí, en el porvenir. Tomemos un ejemplo sencillo: esta posición que adopto vivazmente en el campo de juego no tiene sentido sino por el gesto que haré enseguida con mi raqueta para devolver la pelota por encima de la red. Pero no obedezco a la «clara representación» del gesto futuro ni a la «firme voluntad» de realizarlo: voliciones y representaciones son ídolos inventados por los psicólogos. Es el gesto futuro el que, sin siquiera ser puesto temáticamente, revierte sobre las posiciones que adopto para iluminarlas, vincularlas y modificarlas. En el campo de juego estoy devolviendo la pelota de un sólo golpe, allá, como si faltara de mí mismo -las posiciones intermedias que adopto no son sino medios de acercarme a ese estado futuro, ser en lugar de serlo, para fundirme en el espacio, simplemente, y cada una de ellas sólo recibe un sentido por ese espacio futuro-, No hay momento de mi conciencia que no esté análogamente definido por una relación interna con un futuro; ora escriba, ora fume, ora beba o repose, el sentido de mis conciencias está siempre allá, a distancia, afuera. En este sentido, Heidegger está en lo cierto al decir que el es «siempre infinitamente más que lo que sería si se lo limitara a *Dastín p*resente». más aún: esta limitación sería imposible, pues se haría *su* por entonces del

Presente un En-sí. Por eso se ha dicho con razón que la finalidad es la causalidad invertida, es decir, la eficiencia del estado futuro. pero harto a menudo se ha olvidado tomar esta fórmula al pie de la letra.

No ha de entenderse por futuro un «ahora» que aún no es: recaeríamos en el en-si, más aún, deberíamos considerar el tiempo como un continente dado y estático. El futuro es lo *que tengo que ser* en tanto que puedo no serlo. Recordemos que el Para-sí se presentifica ante el ser como no siendo ese ser y habiendo sido su ser en el pasado. Esta presencia es huida. No se trata de una presencia demorada y en reposo junto al ser, sino de una evasión fuera del ser hacia... Y esta huida es doble: la Presencia, al huir del ser que ella no es, huye del ser que ella era. ¿Y hacia *qué* huye? No olvidemos que el Para-sí, en tanto que se presentifica al ser para huirle, es una carencia. El posible es aquello *de que* está falto el Para-sí para ser sí; o, si se prefiere, la aparición a distancia de aquello que soy. Se comprende entonces el sentido de la huida que es Presencia: es huida hacía su *ser,* es decir, hacia el sí que ella será por coincidencia con lo que le falta. El Futuro es la carencia de la Presencia que la arranca, en tanto que carencia, del en-sí. Si ella no estuviera falta de nada, recaería en el ser y perdería hasta la *presencia al ser* para adquirir, en cambio, el aislamiento de la completa identidad. Lo que le permite ser presencia es la carencia en tanto que tal; porque está fuera de sí misma, hacia un faltante que está más allá del mundo, la Presencia puede ser fuera de sí misma como presencia a un en-sí que ella no es. El Futuro es el ser determinante que el Para-sí tiene que ser allende el ser. Hay un Futuro porque el Para-sí tiene que ser su ser, en vez de ser pura y simplemente. Este ser que el Para-sí tiene que ser no Puede ser a la manera de los en-sí es co-presentes; si no, sería sin tener ser como sido; no cabe, pues, imaginarlo como un estado completamente definido al cual faltara sólo la presencia, a la manera en que dice Kant que la existencia no agrega nada al objeto del concepto. Pero tampoco puede existir sin el Para-sí como algo dado. Es aquello que el Para-sí se hace ser a sí mismo captándose perpetuamente para-sí como inconcluso con respecto a él. Es lo que infesta a distancia a la pareja reflejo-reflejante. Y lo que hace que el reflejo sea captado por el reflejante (y recíprocamente) como un *Aún-no.* Pero precisamente es menester que ese faltante se dé en la unidad de un solo surgimiento con el Para-sí que falta; si no, no habría nada con respecto a lo cual el Para-sí se captara como aún no. El Futuro es revelado al Para-sí como lo que el Para-sí no es aún, en tanto que el para-sí se constituye no téticamente para sí como un aún-no en la perspectiva de esta revelación y se hace ser como un Proyecto de sí mismo fuera del Presente hacia lo que él aún no es. Por cierto, el Futuro no puede ser sin esta revelación. Y esta revelación exige a su vez ser revelada a sí, es decir, exige la revelación del Para-sí a sí-mismo; si no, el conjunto Revelación-revelado caeria en lo inconsciente, es decir, en el En sí. De este modo, sólo un ser que es para sí mismo su revelado, es decir, cuyo ser está en cuestión para sí, puede tener un Futuro. Pero, recíprocamente, tal ser no puede ser para sí sino en la perspectiva de un aun-no, pues se capta a sí mismo como una nada, es decir, como un ser cuyo complemento de ser está a distancia de si. A distancia, es decir, allende el ser. Así, todo lo que el Para-si es allende el ser es el Futuro.

¿Qué significa este «allende»? Para captarlo, ha de advertirse que el Futuro tiene una característica esencial del Para-si: es presencia (futura) al ser; pero Presencia de este Para-sí y no de otro: del Para-sí del que es futuro. Cuando digo: «yo seré feliz», es este Para-sí presente quien será feliz; es la vivencia actual, con todo lo que ella *era* y arrastra tras de sí, Y ella lo será como presencia al ser, es decir, como Presencia futura del Para-sí a un ser co-futuro. De suerte que lo que me es dado como el sentido del Para-sí presente es de ordinario el ser co-futuro en tanto que se revelará al Para-sí futuro como aquello a lo cual este Para-sí será presente. Pues el Para-sí es conciencia tética *del* mundo en forma de presencia, y no conciencia tética *de si.* Entonces, lo que se devela de ordinario a la conciencia es el mundo futuro, sin que ella advierta que es el mundo en tanto que aparecerá a una conciencia, el mundo en tanto que puesto como futuro por la presencia de un Para-sí por venir. Este mundo no tiene sentido como futuro sino en tanto que soy presente a él como otro que *seré,* en otra posición física, afectiva, social, etc. Empero, es él el que está al cabo de mi Para-sí Presente y allende el ser-en-sí, y por eso tenemos tendencia a presentar primeramente el futuro como un estado del mundo, y a hacernos luego aparecer nosotros mismos sobre ese fondo de mundo. Si escribo, tengo conciencia de las palabras como escritas y como debiendo ser escritas. Sólo las palabras parecen el futuro

que me espera. Pero el solo hecho de que aparezcan como a escribir implica que escribir como conciencia no tética (de) sí es la posibilidad que soy yo. Así el Futuro, como presencia futura de un Para-sí a un ser, arrastra consigo al ser-en-sí hacia el futuro. Este ser al cual será presente es el sentido del en-sí co-presente al Para-sí presente, como el futuro es el sentido del Para-sí. El Futuro es presencia a un ser co-futuro porque el Para-sí no puede existir sino fuera de sí junto al ser. y porque el futuro es un Para-sí futuro. Pero así, por el Futuro, un Porvenir llega al mundo, es decir, que el Para-sí es su sentido como Presencia a un ser está allende el ser. Por el Para-sí, se devela un Allende del ser junto que tiene que ser lo que es. Según la fórmula célebre, debo «llegar a ser el que era»; pero he de llegar a serlo en un mundo que también ha llegado a ser a su vez: en un mundo ajeno de lo que es. Esto significa que yo doy al mundo posibilidades propias a partir del estado que capto; el determinismo aparece sobre el fondo del proyecto futurante de mi mismo. Así, el futuro se distinguirá de lo imaginario, pues en este mundo también soy lo que no soy, también encuentro mi sentido en un ser que tengo que ser, pero este Para-sí que tengo que ser emerge del fondo de nihilización del mundo al lado del mundo del ser.

Pero el Futuro no es únicamente presencia del Para-sí a un ser situado allende el ser. Es algo que aguarda al Para-sí que soy. Ese algo soy yo futuro; cuando digo que yo sería feliz, se entiende que quien será feliz es mi yo presente, con su Pasado a rastras. Así, el Futuro soy yo en tanto que me aguardo como presente a un ser allende el ser. Me proyecto hacia el Futuro para fundirme en él con aquello que me falta, es decir, con aquello cuya adjunción sintética a mi Presente me haría ser lo que soy. Así, lo que el para-sí tiene que ser como presencia al ser allende el ser, es su propia posibilidad. El Futuro es el punto ideal en que la súbita e infinita comprensión de la facticidad (Pasado), del Para-sí (Presente) y de su posible (Porvenir) haría surgir por fin el Sí como existencia en sí del Para-sí. Y el proyecto del Para-sí hacia el futuro que él es es un proyecto hacia el En-sí. En este sentido, el Para-sí tiene que ser su futuro, porque no puede ser el fundamento de lo que él es delante de sí mismo y allende el ser: la naturaleza misma del Para-sí consiste en deber ser *«un creux toujours futuro»*[42]*.* Por eso, nunca habrá *llegado a ser* (en Presente) lo que tenía que ser (en Futuro). El futuro íntegro del Para-sí presente cae en el Pasado como futuro con este mismo Para-sí. Será futuro pasado de cierto Para-sí o futuro anterior. Este futuro no se realiza. Lo que se realiza es un Para-sí *designado* por el Futuro, en conexión con el cual se constituye. Por ejemplo, mi posición final en el campo de juego ha determinado, desde el fondo del porvenir, todas mis posiciones intermedias y, finalmente, ha sido alcanzada por una Posición última idéntica a lo que ella era en el porvenir como sentido de Mis movimientos. Pero, precisamente, ese «alcanzar» es puramente ideal; no se opera realmente: el futuro no se deja alcanzar; se desliza al Pasado como antiguo futuro y el Para-sí presente se devela en toda su facticidad, como fundamento de su propia nada, y, una vez más, como carencia de un nuevo futuro De ahí esa decepción ontológica que aguarda al Para-sí cada vez que desemboca en el futuro: « ¡Qué bella era la República bajo el Imperio!» Aun si mi presente es rigurosamente idéntico en su contenido al futuro hacia el cual me proyectaba allende el ser, yo no me proyectaba del en Sí hacia *este* presente, sino hacia el futuro en tanto que futuro; es decir, en tanto que punto de reunión con mi ser, en tanto que lugar de surgimiento.

Ahora estamos en mejores condiciones para interrogar al Futuro sobre su ser, ya que este Futuro que tengo que ser es simplemente mi Posibilidad de presencia al ser allende el ser. En este sentido, el Futuro se opone rigurosamente al pasado. El Pasado es, en efecto, el ser que soy fuera de mí, pero es el ser que soy sin posibilidad de no serlo. Es lo que hemos llamado: ser mi pasado *a la zaga* de mí. El Futuro que tengo que ser, al contrario, es tal en su ser que solamente *puedo* serlo: pues mi libertad lo roe por debajo en su ser. Esto significa que el Futuro constituye el sentido de mi Para-sí presente, como el proyecto de su posibilidad, pero que no predetermina en modo alguno mí Para-sí por venir, ya que el Para-sí está siempre ahí arrojado en esa obligación nihilizadora de ser el fundamento de su nada. El Futuro no hace sino trazar un primer esbozo del marco en el cual el Para-sí se hará ser a sí mismo como huida presentificante desde el ser hacia otro futuro. Es lo que yo sería si no fuera libre, y lo que no puedo *tener que ser* sino porque soy libre. El Futuro, al mismo

[42] «Un hueco siempre futuro»; hemistiquio d e Valéry. N. del T.)

tiempo que aparece en el horizonte para anunciarme lo que soy a partir de lo que seré « ¿Qué haces?» «Estoy clavando este tapizado, colgando este cuadro en la pared», por su naturaleza de futuro presente-para-sí se desarma, ya que el para-sí que será, será en el modo de determinarse a sí mismo a ser, y el Futuro, convertido en futuro pasado como primer esbozo de este para-sí, no podrá sino solicitarle, a título de pasado, que sea lo que él se hace ser. En una palabra, soy mi Futuro en la perspectiva constante de la posibilidad de no serlo. De ahí esa angustia que describíamos antes, y que proviene de no ser yo suficientemente ese futuro que tengo que ser y que da su sentido a mi presente, pues soy un ser cuyo sentido es siempre problemático. En vano quisiera el Para-sí encadenarse a su Posible, como al ser que él es fuera de sí mismo pero que, por lo menos, lo es *con seguridad,* el Para-sí no puede ser jamás sino problemáticamente su Futuro, pues está separado de éste por una Nada que él es; en una palabra, es libre, y su libertad es el propio límite de sí misma. Ser libre es estar condenado a ser libre. Así, el Futuro no tiene ser en tanto que Futuro. No es *en sí y* tampoco es en el modo de ser del Para-sí, ya que es el *sentido* del Para-sí. El Futuro no es: se *posibilita.* El Futuro es la posibilización continua de los Posibles como el sentido del Para-sí presente, en tanto que este sentido es problemático y escapa radicalmente, como tal, al Para-sí presente.

El Futuro así descrito no corresponde a una serie homogénea y cronológicamente ordenada de instantes por venir. Por cierto, hay una jerarquía de mis posibles. Pero esta jerarquía no corresponde al orden de la Temporalidad universal tal cual se establecerá sobre las bases de la Temporalidad originaria. Soy una infinidad de posibilidades, pues el sentido del Para es complejo y no puede contenerse en una fórmula. Pero tal o cual posibilidad es más determinante, para el sentido del Para-sí presente, que tal o cual otra que se halla más próxima en el tiempo universal. Por ejemplo, esta posibilidad de ir a las dos a ver a un amigo a quien hace dos años que no Veo, es verdaderamente un Posible que yo soy; pero los posibles más próximos -Posibilidades de ir en taxi, en ómnibus, en metro, a pie- son actualmente indeterminados: *no soy* ninguna de estas posibilidades- También en la serie de mis posibilidades hay huecos. Estos se llenarán, en el orden del conocimiento, por la constitución de un tiempo homogéneo y sin lagunas; y, en el orden de la acción, por la voluntad, vale decir Por la elección racional y tematizadora, en función de mis posibles, de posibilidades que no son, que no serán jamás mis posibilidades, y que serán realizadas por mí, en el modo de la indiferencia total, para alcanz*ar* un posible que soy.

II. Ontología de la temporalidad

A) La Temporalidad estática

Nuestra descripción fenomenológica de los tres ék-stasis temporales ha de permitirnos abordar ahora la temporalidad como estructura totalitaria que organiza en sí las estructuras ek-státicas secundarias. Pero este nuevo estudio debe realizarse desde dos puntos de vista diferentes.

La temporalidad es considerada a menudo como indefinible. Todos admiten, empero, que es sucesión ante todo. Y la sucesión, a su vez, puede definirse como un orden cuyo principio ordenador es la relación antes-después. Una multiplicidad ordenada según el antes y el después, tal es la multiplicidad temporal. Conviene, entonces, para empezar, examinar la constitución y las exigencias de los términos *antes y después.* Llamaremos a esto la estática temporal, ya que estas nociones de antes y después pueden ser consideradas en su aspecto estrictamente ordinal e independientemente del cambio Propiamente dicho. Pero el tiempo no es sólo un orden fijo para Una multiplicidad determinada: observando mejor la temporalidad, comprobamos el *hecho* de la sucesión, es decir, el hecho de que este después se *transforma* en un antes, de que el Presente se *transforma* en pasado, y el futuro en futuro-anterior. Convendrá examinar esto en segundo término, con el nombre de *dinámica* temporal. Sin duda alguna, el secreto de la constitución estática del tiempo ha de buscarse en la dinámica temporal, pero es preferible dividir las dificultades. En cierto sentido, en efecto, Puede decirse que la estática temporal puede considerarse aparte como cierta estructura formal de la temporalidad -lo que llama Kant el *orden* del tiempo- y que la dinámica corresponde al fluir temporal o, según la terminología kantiana, al curso del tiempo. Interesa, pues, considerar el orden y el curso de modo sucesivo.

El orden «antes-después» se define, ante todo, por la irreversibilidad Se llamará sucesiva una serie tal que no puedan considerarse los términos sino uno por uno y en un solo sentido. Pero se ha querido ver en el *antes* y el *después formas de separación,* precisamente porque los términos de la serie se develan…, *por uno y cada* uno excluye a los demás. Y en efecto, es cierto que el tiempo me separa, por ejemplo, de la realización de mis deseos. Estoy obligado a esperar su realización, porque ésta está situada *después* de otros sucesos. Sin la sucesión de los «después», Yo sería *en seguida lo* que quiero ser; no habría ya distancia entre mí y mí, ni separación entre la acción y el sueño. Los novelistas y los poetas han Insistido esencialmente sobre esta virtud separadora del tiempo, así como sobre una idea vecina, que se desprende, por otra parte, de la dinámica temporal: la de que todo «ahora» está destinado a volverse un «otrora». El tiempo roe y socava, separa, huye. E igualmente a título de separador -separando al hombre de su pena o del objeto de su pena-, también cura.

«Deja obrar al tiempo»[43], dice el rey a don Rodrigo. De modo general, ha llamado la atención, sobre todo, la necesidad de que todo ser se descuartice en una dispersión infinita de *después* sucesivos. Aun los *permanentes,* aun esta mesa que permanece invariable mientras yo cambio, debe desplegar y refractar su ser en la dispersión temporal. El tiempo me separa de mí mismo; de lo que he sido, de lo que quiero ser, de lo que quiero hacer, de las cosas y del prójimo. Y se escoge el tiempo como medida práctica de la distancia: estamos a media hora de tal ciudad, a una hora de tal otra; hacen falta tres días para terminar este trabajo, etc. Partiendo de estas premisas, una visión temporal del mundo y del hombre se desmigajará en una polvareda de antes y después. La unidad de esta pulverización, el átomo temporal será el *instante,* que tiene su lugar *antes* de ciertos instantes determinados y después de otros, sin implicar ni un antes ni un después en el interior de su forma propia. El instante es indivisible e intemporal, ya que la temporalidad es sucesión; pero el mundo se disuelve en una polvareda infinita de instantes, y es un problema para Descartes, por ejemplo, el saber cómo puede haber tránsito de un instante a otro, pues los instantes están yuxtapuestos, es decir, separados por *nada*[44]*, y sin* embargo sin comunicación. Análogamente, Proust se pregunta cómo su YO puede pasar de un instante a otro; cómo reencuentra, por ejemplo, tras una noche de sueño, su Yo de la víspera y no otro cualquiera; y, más radicalmente, los empiristas, luego de haber negado la permanencia, del YO, intentan en vano establecer una apariencia de unidad transversal a través de los instantes de la vida psíquica. Así, cuando se considera aisladamente el poder disolvente de la temporalidad, es fuerza confesar que el hecho de haber existido en un instante dado no constituye un derecho Para existir el instante siguiente, ni siquiera una hipoteca o una opción sobre el porvenir, y el problema radica entonces en explicar que haya un mundo, es decir, cambios conexos y permanencias en el tiempo.

Empero, la Temporalidad no es únicamente, ni siquiera primariamente, separación. Basta para advertirlo considerar con más rigor la noción de serie. Decimos que A está *después* de B. Acabamos de establecer una relación expresa de *orden* entre A y B, lo que supone su unificación en el seno de ese mismo orden. Si entre A y B no existiera otra relación que ésa, bastaría por lo menos para asegurar su conexión, pues permitiría al pensamiento ir del uno al otro y unirlos en un juicio de sucesión. Así, pues, si el tiempo es separación, por lo menos es una separación de tipo especial: una división que reúne Sea, se dirá; pero esta relación unificadora es por excelencia una relación externa. Cuando los asociacionistas quisieron establecer que las impresiones mentales no estaban unidas entre sí sino por vínculos puramente externos, ¿acaso no redujeron finalmente todos los nexos asociativos a la relación antes-después, concebida como simple «contigüidad»?

Sin duda. Pero, ¿no ha mostrado Kant que era menester la unidad de la experiencia y, por ende, la unificación de lo diverso temporal, para que el mínimo nexo de asociación empírica fuera concebible siquiera? Consideremos más despacio la teoría asociacionista. Va acompañada de una concepción monista del ser como siendo doquiera el ser-en-sí. Cada impresión psíquica es en sí misma lo que es-, se aísla en su plenitud presente, no lleva consigo ningún rastro del porvenir, ninguna carencia. Hume, cuando lanza su célebre

[43] «Laisse faire le temps», en el original.
[44] *Rien,* en el original. (N. *de la revisión)*

desafío, se preocupa de establecer esta ley, que pretende extraer de la experiencia: se puede examinar como se quiera una impresión fuerte o débil, sin que en ella se encuentre nunca otra cosa que ella misma, de suerte que toda conexión entre un antecedente y un consecuente, por constante que pueda ser, sigue siendo ininteligible. Así, supongamos un contenido temporal A que existe como un ser en sí, y un contenido temporal B, posterior al primero y con el mismo modo de existencia, es decir, el de la pertenencia a sí mismo de la identidad. Ha de hacerse notar, ante todo, que esta identidad consigo mismo obliga a existir a cada uno de ellos sin separación alguna de sí, ni aun temporal, y, por lo tanto, en la eternidad o en el instante, que viene a ser lo mismo, ya que el instante, no estando definido interiormente por la conexión antes-después, es intemporal. En estas condiciones, uno se pregunta cómo el estado A puede ser anterior al estado B De nada serviría responder que no son *los estados los* anteriores o posteriores, sino *los instantes* que los contienen: los instantes Son *en sí* por hipótesis, como los estados. Pero la anterioridad de A respecto de B supone en la naturaleza misma de A (instante o estado) una incompletitud que apunta hacia B, Si A es anterior a B, sólo *en* B puede recibir esta determinación. Si no, ni el surgimiento ni la aniquilación de B aislado en su instante podría conferir a A, aislado en el suyo, la menor cualidad particular. En una palabra: si A ha de ser anterior a B, es menester que sea en su ser mismo *en* B como futuro respecto de sí, y, recíprocamente, si B ha de ser posterior a A, debe estar a la zaga de sí mismo toca en A, que le conferirá su sentido de posterioridad. Entonces, si concedemos a priori el ser en sí a A y a B, es imposible establecer entre ellos el menor nexo de sucesión. Este nexo sería, en efecto, una relación puramente externa y, como tal, habría de admitirse que queda en el aire, privada de substrato, sin poder hincar el diente en A ni en B, en una especie de nada intemporal.

Queda la posibilidad de que esa relación antes-después no pueda existir sino para un testigo que la establezca. Sólo que, si este testigo Puede estar *a la vez* en A y en B, ha de ser él mismo temporal, y el problema se replanteará respecto de él, o bien, al contrario, puede trascender el tiempo por un don de ubicuidad temporal que equivale a la intemporalidad. Es la solución en la que se han quedado igualmente Descartes y Kant: para ellos, la unidad temporal en cuyo seno se devela la relación sintética antes-después es conferida a la multiplicidad de los instantes por un ser que escapa a la temporalidad. Parten ambos de la presuposición de un tiempo que sería forma de división y que se disuelve en pura multiplicidad. Como la unidad del tiempo no puede ser dada por el tiempo mismo, la atribuyen a un ser extratémpora: Dios y su creación continua en Descartes, el Yo pienso y sus formas de unidad sintética en Kant. Sólo que, en el primero, el tiempo es unificado por su contenido material, mantenido en existencia por una perpetua creación *ex-nihilo,* y en el segundo, al contrario, los conceptos del entendimiento puro se aplicarán a la forma misma del tiempo. En todo caso, siempre un *intemporal* (Dios o el Yo pienso) está encargado de dotar a los *intemporales (los* instantes) de su temporalidad. La temporalidad se convierte en una simple relación externa y abstracta entre sustancias intemporales; se la quiere reconstruir íntegramente con materiales a-temporales. Es evidente que semejante reconstrucción hecha de entrada contra el tiempo no puede conducir luego a lo temporal. Pues, en efecto: o bien temporalizaremos implícita y subrepticiamente lo intemporal, o bien, si le mantenemos escrupulosamente su intemporalidad, el tiempo se convertirá en pura ilusión humana, en un sueño. Si el tiempo es real, en efecto, Dios tiene que «esperar que maduren las uvas»; es preciso que esté allá en el porvenir y ayer en el pasado para operar la conexión de los momentos, pues es necesario que vaya a tomarlos donde están. Así, su seudo-intemporalidad disimula otros conceptos: el de la infinidad temporal y el de la ubicuidad temporal. Pero éstos no pueden tener sentido sino para una forma sintética de arrancamiento de sí, que no corresponde ya en modo alguno al ser en sí. Si, por el contrario, se hace ideal, por ejemplo, la omnisciencia de Dios en su extratemporalidad, entonces No tiene necesidad alguna de esperar que las uvas maduren para ver que madurarán. Pero entonces la necesidad de aguardar y, por consiguiente, la intemporalidad, no pueden representar sino una ilusión resultante de la finitud humana; el orden cronológico no es sino la percepción confusa del orden lógico y eterno. El mismo argumento Puede aplicarse sin modificación alguna al «Yo pienso» kantiano. Y de nada serviría objetar que, en Kant, el tiempo posee una unidad en tanto que tal, ya que surge, como forma a priori, de lo intemporal, pues se trata menos de dar razón

de la unidad total de su surgimiento que de las conexiones intratemporales del antes y el después. ¿Se hablará de una temporalidad virtual que la unificación ha hecho pasar al acto? Pero esta sucesión virtual es menos comprensible aún que la sucesión real a que nos referíamos. ¿Qué es una sucesión que aguarda la unificación para llegar a ser sucesión? ¿A quién o a qué pertenecerá? Y sin embargo, si no está ya dada en alguna parte, ¿cómo podría lo intemporal segregarla sin perder en ello toda intemporalidad?; y ¿cómo podría siquiera la temporalidad emanar de lo intemporal sin quebrantarlo? Por otra parte, la idea misma de unificación es en este caso perfectamente incomprensible. Hemos supuesto, en efecto, dos en-síes aislados en su lugar, en su fecha. ¿Cómo se podría unificarlos? ¿Se trata de una unificación real? En este caso, o bien nos quedamos en palabras, y la unificación no hará presa en dos en-síes aislados en su identidad y su completitud respectivas, o bien será menester constituir una unidad de tipo nuevo, precisamente la unidad ek-stática: cada estado será fuera de sí, allá, para ser *antes o después* del otro. Sólo que habrá sido necesario quebrarles su ser, descomprimirlo; en una palabra, temporalizarlo, y no solamente ponerlos en contacto. Pero, ¿cómo la unidad intemporal del Yo Pienso, como simple facultad de pensar, será susceptible de operar esa descompresión del ser? ¿Diremos que la unificación es virtual, o sea, que se ha proyectado, allende las impresiones, un tipo de unidad bastante semejante al noema husserliano? Pero un intemporal que haya de unir intemporales, ¿cómo concebirá una unificación del tipo de la sucesión? Y si, como será necesario admitir entonces, el *esse* del tiempo es un *percipi,* ¿cómo se constituye el *Percipitur?;* en una palabra, ¿cómo un ser de estructura a-temporal Podría aprehender como temporales (o intencionalizar como tales) a en-síes aislados en su propia intemporalidad? Así, la temporalidad, en tanto que es a la vez forma de separación y forma de síntesis, no se deja ni derivar de un intemporal ni imponer *desde fuera* a intemporales.

Leibniz, en reacción contra Descartes, y Bergson, en reacción contra Kant, no han querido ver a su vez en la temporalidad sino una pura relación de cohesión e inmanencia. Leibniz considera el problema del tránsito de un instante a otro, y su solución, la creación continua, como un falso problema con una solución inútil: Descartes, según él habría olvidado la continuidad del tiempo. Al afirmar la continuidad del tiempo, nos está vedado concebirlo como formado por instantes; y, si no hay instantes, no hay tampoco relación de antes y después entre ellos. El tiempo es una vasta continuidad de fluencia, a la cual no cabe asignar en modo alguno elementos Primeros existentes en-sí. Esto es olvidar que el antes-después es también una forma que se dará Si el tiempo es una continuidad *dada* con una innegable tendencia a la separación, la pregunta de Descartes puede plantearse de otra forma: ¿de dónde viene la potencia cohesiva de la continuidad? Sin duda, no hay elementos primeros yuxtapuestos en un continuo; Pero, precisamente, porque es *ante todo* unificación. Como dice Kant, la línea recta es otra cosa que un punteado infinito, porque la trazo realizándola en la unidad de un solo acto, Entonces, ¿quién *traza* el tiempo? Esta continuidad, en una palabra, es un *hecho del* que hay que, dar cuenta; no podría tomarse como solución. Recuérdese, por otra parte, la famosa definición de Poincaré: una serie a, *b,* c, dice, es continua cuando puede escribirse a = b*, b = c, a - c.* Esta definición es excelente por cuanto nos hace presentir, precisamente, un tipo de ser que es lo que no es y que no es lo que es: en virtud de un axioma, a= *b;* en virtud de la continuidad misma, a--c. Así *a* es y no es equivalente a c. Y *b,* igual a *a* es igual a c, es diferente de sí mismo en tanto que *a* no es igual a c. Pero esta ingeniosa definición no pasa de ser un puro juego de ingenio en tanto que la consideramos en la perspectiva del en-sí. Y, si bien nos ofrece un tipo de ser que a la vez es y no es, no nos ofrece sus principios ni su fundamento. Todo está por hacerse. En el estudio de la temporalidad, en particular, se comprende qué servicios puede prestarnos la continuidad, intercalando entre el instante *a y el* instante c, por próximos que estén, un intermediario *b* tal que, según la fórmula a = b*, b = c, a -- c,* sea a la vez indiscernible de a c indiscernible de c, que son perfectamente discernibles entre sí. Ese intermediario realizará la relación de antes y después, pues será antes que sí mismo, en cuanto indiscernible de a y de c. Enhorabuena. Pero, ¿cómo puede existir un ser así? ¿De dónde le viene su naturaleza ek-stática? ¿Cómo queda inconclusa esa escisión que en él se esboza? ¿Cómo no estalla en dos términos, uno que se fundiría con *a y otro* con c? ¿Cómo no ver que su unidad plantea un problema? Quizás un examen más profundizado de las condiciones de posibilidad de ese ser nos habría enseñado que sólo el Para-sí podría existir de ese modo en la unidad ek-stática de sí. Pero precisamente no se intentó ese

examen, y la cohesión temporal, en Leibniz, disimula en el fondo la cohesión por inmanencia absoluta del lógico, es decir, la identidad. Pero, precisamente, si el orden cronológico es continuo, no puede simbolizarse con el orden de identidad, pues lo continuo no es compatible con lo idéntico.

Análogamente, Bergson, con su duración que es organización metódica y multiplicidad de interpenetración, no parece ver que una Organización de multiplicidad supone un acto organizador. Tiene razón, contra Descartes, cuando suprime el *instante;* pero Kant tiene razón contra él, cuando afirma que no hay síntesis *dada.* Ese pasado bergsoniano se adhiere al presente y hasta lo penetra, es poco más que una idea. Bien lo indican las dificultades que encontró Bergson en su teoría de la memoria, pues si el Pasado, como él afirma, es lo no actuante, no puede sino quedarse atrás; jamás volverá para penetrar el presente en forma de recuerdo, a menos que un ser presente haya asumido la tarea de existir además ek-státicamente en el Pasado. Sin duda, en Bergson, el que dura es un solo y mismo ser, pero, precisamente, ello sólo hace sentir, con más ira retórica, la necesidad de esclarecimientos ontológicos. Pues, para terminar, debe decirnos si el ser dura o si la duración es el ser. Y, si la duración *es* el no ser, entonces debería decírsenos cuál es la estructura ontológica de la duración-, pero si, al contrario, el ser dura, debería mostrársenos qué es lo que en su ser le permite durar.

¿Qué podemos concluir, al término de esta discusión? Ante todo, esto: la temporalidad es una fuerza disolvente, pero en el seno de un acto unificador; es menos una multiplicidad real -que no podría recibir luego ninguna unidad y, por ende, no existiría ni siquiera como multiplicidad que una cuasi multiplicidad, un esbozo de disociación en el seno de la unidad. No ha de tratarse de considerar aparte uno u otro de estos dos aspectos: si se pone primero la unidad temporal, corremos el riesgo de no comprender ya la sucesión irreversible como *sentido* de esta unidad; pero, si se considera la sucesión disgregante como el carácter original del tiempo, nos arriesgamos a no poder ni siquiera comprender que haya *un* tiempo. Así, pues, si no hay prioridad alguna de la unidad sobre la multiplicidad ni de la multiplicidad sobre la unidad, es menester concebir la temporalidad como una unidad que se multiplica, es decir, que la temporalidad no puede ser sino una relación de ser en el seno del ser mismo. No podemos considerarla como un continente cuyo ser sería dado, pues sería renunciar pata siempre a comprender cómo ese ser en-sí podría fragmentarse en multiplicidad, o cómo el en-sí de los continentes mínimos o instantes podría reunirse en la unidad de un tiempo. La temporalidad no es. Sólo un ser con una cierta estructura de ser puede ser temporal en la unidad de su ser. El antes y el después no son inteligibles, según lo hemos advertido, sino como relación interna. El antes se hace determinar como antes allá, en el después, y recíprocamente. En suma, el antes no es inteligible a menos que sea el ser que es antes que sí mismo. Es decir, que la temporalidad No Puede sino designar el modo de ser de un ser que es sí-mismo fuera de si. La temporalidad debe tener la estructura de la ipseidad. En efecto, sólo Porque el sí es sí allá fuera de sí, en su ser, puede ser antes o después de Sí, Puede tener, en general, un antes y un después. No hay temporalidad, no como estructura interna de un ser que tiene que ser su ser; es decir, como estructura interna del Para-sí. No es que el Para-sí tenga prioridad ontológica sobre la Temporalidad, sino que la Temporalidad es el ser del Para-sí en tanto no es, pero que este tiene que serlo ek-státicamente. La Temporalidad del Para-sí se temporaliza existiendo recíprocamente, nuestro estudio fenomenológico del Pasado, el Presente y el Futuro nos permite mostrar que el Para-sí no puede la forma temporal. Cada dimensión es una manera de proyectarnos hacia el Sí, de ser lo que se es, más allá de una nada; una Separación que los una como su manera diferente de ser ese vencimiento de ser, esa frustración de ser que el para-Sí tiene que ser. Consideremos por separado cada una.

En la primera, el Para-sí tiene que ser su ser a la zaga de sí, como lo que es sin ser fundamento de ello. Su ser está allá, al lado de él, pero separado de él por una nada, la nada de la facticidad. El Para-sí como fundamento de su nada -y, como tal, necesario- está separado de su contingencia originaria en cuanto no puede ni suprimirla ni fundirse con ella. Es para sí mismo, pero en el modo de lo irremediable y lo gratuito. Su ser es para él, pero él no es para ese ser, pues precisamente esta reciprocidad del reflejo-reflejante haría desaparecer la contingencia originaria de aquello que es, precisamente porque el Para-sí se capta en la forma

del ser, está a distancia, como un juego de reflejo-reflejante que se ha deslizado en el en-sí, y en el cual ya ni el reflejo hace existir al reflejante ni el reflejante al reflejo, Este ser que el Para-sí tiene que ser se da por eso como algo sobre lo cual no es posible volver más, precisamente porque el Para-sí no puede fundarlo en el modo del reflejo-reflejante, sino en tanto que funda sólo la conexión de ese ser consigo mismo. El Para-sí no funda en modo alguno el ser de ese ser, sino sólo el hecho de que ese ser pueda ser *dado.* Se trata de una necesidad incondicional: cualquiera que fuere el Para-sí considerado es en cierto sentido; es, ya que puede ser nombrado, ya que pueden afirmarse o negarse de él ciertos caracteres; pero, en tanto que es Para-sí, no es nunca lo que es. Lo que él es, está a su zaga, como lo perpetuamente *Preterido-trascendido.* Precisamente esta facticidad preterida-trascendida es lo que llamamos el pasado. El Pasado es, pues, una estructura necesaria del Para-sí, pues el Para-sí no puede existir sino como un trascender nihilizador, y este trascender implica un trascendido. Es imposible, pues, captar un Para-sí, cualquiera que sea el momento en que lo consideremos como *aún-no-teniendo* Pasado. No ha de creerse que el Para-sí existe primero y surge al mundo en la absoluta novedad de un ser sin pasado, para constituirse después y poco a poco un Pasado. Sino que, cualquiera que sea la surrección del Para-sí en el mundo, viene al mundo en la unidad ek-stática de una relación con su Pasado: no hay un comienzo absoluto que se convertiría en pasado sin tener pasado; sino que, como el Para-sí, en tanto que Para-sí, tiene que ser su pasado, viene al mundo *con* un Pasado. Estas observaciones permiten considerar a una luz algo nueva el problema del nacimiento. Parece, en efecto, escandaloso que la conciencia «aparezca» en algún momento, que venga a «habitar», al embrión; en suma, que haya un momento en que el viviente en formación esté sin conciencia, y un momento en que se aprisione en él una conciencia sin pasado.

El Para-sí, surgiendo en el ser como nihilización del En-sí, se constituye a la vez en todas las dimensiones posibles de nihilización. Cualquiera que sea el lado por el que se lo considere, es el ser que se sostiene a sí mismo apenas por un hilo, o, más precisamente, es el ser que, siendo, hace existir todas las dimensiones posibles de su nihilización. En el mundo antiguo se designaba la cohesión profunda y la dispersión del Pueblo judío con el nombre de «diáspora». Esta palabra nos servirá para designar el modo de ser del Para-sí: es diaspórico. El ser-en-sí no tiene sino una dimensión de ser, pero la aparición de la nada como lo que *es* sido en el corazón del ser complica la estructura existencial haciendo aparecer el espejismo ontológico del Sí. Veremos más tarde que la reflexión, la trascendencia y el ser en-el-mundo, el ser-para-otro, representan diversas dimensiones de la nihilización, o, si se prefiere, diversas relaciones originarias del ser consigo mismo. Así, la nada introduce la cuasi-multiplicidad en el seno del ser. Esta cuasi-multiplicidad es el fundamento de todas las multiplicidades interamundanas, pues una multiplicidad supone una unidad primera en cuyo seno se esboza la multiplicidad. En este sentido, no es verdad, como sostiene Meyerson, que haya un escándalo de lo diverso, y que la responsabilidad de este escándalo incumba a lo real. El en-sí no es diverso, no es multiplicidad; y para que reciba la multiplicidad como característica de su ser-en-medio-del-mundo, es menester el surgimiento de un ser que sea presente a la vez a cada en-sí aislado en su identidad. Por la realidad humana viene al mundo la multiplicidad; la cuasi-multiplicidad en el seno del ser-para-sí hace que el número se devele en el mundo. Pero, ¿cuál es el sentido de esas dimensiones múltiples o cuasi-múltiples del Para-sí? Son sus diferentes relaciones con su propio ser. Cuando se es lo que se es pura y simplemente, no hay sino una manera de ser el propio ser. Pero, desde el momento en que no se es ya el propio ser, surgen simultáneamente diferentes maneras de serlo no siéndolo. El Para-sí, para atenernos a los Primeros ék-stasis -los que, a la vez, señalan el sentido originario de la nihilización y representan la nihilización *mínima -,* puede y debe a la vez: 1.0 no ser lo que es; 2.0 -ser lo que no es-, 3.0 -en la unidad de una perpetua remisión, ser lo que no es y no ser lo que es. Se trata ciertamente de las dimensiones ek-státicas, siendo el sentido del ék-stasis la distancia de sí. Es imposible concebir una conciencia que no exista según estas tres dimensiones. Y sí el Cogito descubre primeramente una de ellas, eso no significa que sea primera, sino sólo que se devela con más facilidad. Pero, por sí sola, es *«unselbstadndig»* y deja ver en seguida las demás, El Para sí, es un ser que debe existir a la vez en todas sus dimensiones.

Aquí, la *distancia,* concebida como distancia en sí es simplemente la nada, la nada[45]. El escándalo cesará si resulta que no puede haber conciencia sin Pasado. Esto no quiere decir, empero, que toda conciencia suponga una conciencia anterior fijada en el En-sí. Esa relación entre el Para-si presente y el Para-sí *vuelto* En-si nos enmascara la relación primitiva de Preteridad, que es una relación entre el Para-sí y el En-sí puro. En efecto: el Para-sí surge en el mundo en tanto que nihilización del En-si, y por este absoluto acontecimiento se constituye el Pasado en tanto que tal como relación originaria y nihilizadora del Para-si con el En-sí. Lo que constituye originariamente el ser del Para-sí es esa relación con un ser que *no es* conciencia, que existe en la noche total de la identidad, y tal que el Para-sí está, empero, obligado a ser, fuera de sí, a la zaga de sí. Con ese ser, al cual en ningún caso puede *reducirse* el Para-sí y con respecto al cual el Para-sí representa una novedad absoluta, el Para-sí siente una profunda solidaridad de ser, que se señala por la palabra *antes:* el En-sí es lo que el Para-sí era *antes,* En este sentido, se comprende muy bien que nuestro pasado no se nos aparezca como limitado por un trazo neto y sin borrones -lo que se produciría si la conciencia pudiera surgir en el mundo *antes* de tener un pasado-, sino que, al contrario, se pierda, en un oscurecimiento progresivo, hasta unas tinieblas que, empero, son también *nosotros mismos;* se comprende el sentido ontológico de esa chocante solidaridad con el feto, solidaridad que no podemos ni comprender ni negar. Pues, en suma, ese feto *era yo;* representa el límite de hecho de mi memoria, pero no el límite de derecho de mi pasado. Hay un problema metafísico del nacimiento, en la medida en que puedo inquietarme por saber cómo de tal embrión nací yo; y este problema es quizás insoluble. Pero no hay en ello problema ontológico: no tenemos que preguntarnos por qué puede haber un nacimiento de las conciencias, pues la conciencia no puede aparecerse a sí misma sino como nihilización de en-sí, es decir, como *habiendo ya nacido.* El nacimiento, como relación de ser ek-stática con el En-si que ella no es y como constitución *a priori* de la preteridad, es una ley de ser del Para-sí. Ser Para-sí es *haber nacido.* Pero no cabe plantear después cuestiones *metafísicas* sobre el En-sí de donde ha nacido el para-si, tales como éstas: « ¿Cómo había un En-sí *antes* del nacimiento del Para-sí? ¿Cómo nació el Para-sí de *este* En-si más bien que de tal otro?», etc. Todas estas cuestiones no tienen en cuenta que el Pasado en general puede existir por el Para-sí. Si hay un *Antes,* se debe a que el Para-sí ha surgido en el mundo, y sólo puede establecérselo a partir del para-sí. En la medida en que el En-sí es hecho copresente al Para-sí, aparece un *mundo* en lugar de los aislamientos del En-sí. Y en este mundo es posible operar una designación y decir: *este* objeto, *ese* objeto. En tal sentido, el Para-sí, en tanto que su surgimiento al ser hace que exista un mundo de copresencias, hace aparecer también su «antes» como co-presente a unos en-síes en un mundo, o, sí se prefiere, en un estado del mundo que ha pasado. De suerte que, en cierto sentido, el Para-sí aparece como nacido *del* mundo, pues el En-sí de que mundo y a partir del mundo, del para-sí que no era antes y que ha nacido. Pero, en otro sentido, es el para-sí quien hace que exista un antes de manera general, y, en ese antes, co-presentes unidos en la unidad de un mundo pasado y tales que se pueda a*signar* a uno u otro de ellos diciendo: *ese* objeto. No hay *primeramente* Un tiempo universal en el que aparecería de súbito un Para-sí aún carente de Pasado. Sino que, a partir del *nacimiento* como ley de ser originaria y a priori del Para-sí, se devela un mundo con un tiempo universal en el que puede designarse un momento en que el Para-sí no era aún, y un momento en que el Para-sí aparece; seres *de los cuales* no ha nacido, y un ser del *cual* ha nacido. El nacimiento es el surgimiento de la relación absoluta de preteridad como ser ek-stático del Para-sí en el En-sí. Por el nacimiento aparece un Pasado del Mundo. Volveremos sobre ello. Bástenos por ahora señalar que la conciencia o para-sí es un ser que surge al ser allende un irreparable que es él, y que este irreparable, en tanto que está a la zaga del Para-sí, en medio del mundo, es el pasado. El pasado, como ser irreparable que tengo que ser sin ninguna posibilidad de no serlo, no entra en la unidad «reflejo-reflejante» de la vivencia»: está fuera de ella. Empero, no es tampoco como aquello *de que* hay conciencia, en el sentido en que, por ejemplo, la silla percibida es aquello de que hay conciencia perceptiva. En el caso de la percepción de la silla, hay tesis, es decir, captación y afirmación de la silla como el en-sí que la conciencia no es. Lo que la conciencia tiene que ser en el modo de ser del Para-si es el no-ser-silla. Pues su «no-ser-silla», como veremos, es en la forma de conciencia (de) no ser, es decir, apariencia de no-ser para

[45] *Le rien, le néani,* en el original. (Nota *de la Revisión)*

un testigo que está ahí sólo para dar testimonio de ese no-ser. La negación, pues, es explícita y constituye el nexo de ser entre el objeto percibido y el para-sí. El Para-sí no es sino esa Nada translúcida que es negación de la cosa percibida. Pero, aunque el Pasado esté fuera, el nexo no es aquí del mismo tipo, pues el Para-sí se da como siendo el Pasado. Por ello, no puede haber tesis del Pasado, Pues uno no pone sino lo que uno no es. Así, en la percepción del objeto, el Para-sí se asume para sí como no siendo el objeto, mientras que, en la revelación del Pasado, el Para-sí se asume como siendo el Pasado y sólo está separado de él por su naturaleza de Para-sí, que no puede ser nada. Así, no hay tesis del Pasado, y sin embargo el Pasado no es inmanente al Para-sí: infesta al Para-sí en el momento mismo en que el Para-sí asume como no siendo tal o cual cosa particular. No es objeto de la mirada del Para-sí. Esta mirada, translúcida a sí misma, se dirige, allende la cosa, hacia el porvenir. El Pasado en tanto que cosa que uno *es* sin Ponerla, en tanto que aquello que infesta sin ser notado, está detrás del Para-Sí, fuera de su campo temático, que está ante él como aquello a lo cual ilumina. El Pasado es «puesto al lado» del Para-sí, asumido como lo que este tiene que ser, sin poder ser ni afirmado, ni negado, ni tematizado, ni absorbido por él. No se trata, ciertamente, de que el pasado no Pueda ser objeto de tesis para mí, ni de que no sea a menudo tematizado; Pero en tal caso es objeto de una indagación explícita, y entonces el Para-sí se afirma como *no siendo* ese Pasado puesto por él. El Pasado no está ya *detrás:* no deja de ser pasado, pero yo ceso de *serlo;* en el modo Primario, yo era mi Pasado sin conocerlo (pero no sin tener conciencia de él); en el modo secundario, conozco mi pasado pero ya no lo soy. ¿Cómo puede ser, se dirá, que no tenga conciencia de mi Pasado sino en el modo tético? Empero, el Pasado está *ahí,* constantemente; es el sentido mismo del objeto que mito y que ya he visto, de los rostros familiares que me rodean; es el comienzo de ese movimiento que en este momento continúa, y que yo no podría llamar circular de no haber sido yo mismo en el Pasado el testigo de su comienzo; es el origen y trampolín de todas mis acciones; es ese espesor del mundo, constantemente dado, que me permite orientarme y ubicarme; es yo mismo en tanto que me vivo como una persona (hay también una estructura por-venir del Ego); en suma, es mi nexo contingente y gratuito con el mundo y conmigo mismo en tanto que lo vivo continuamente como derrelección total. Los psicólogos lo llaman *saber.* Pero, aparte de que, por este mismo término, lo psicologizan, se privan del medio de dar razón de él. Pues el Saber está doquiera y condiciona todo, hasta la memoria; en una palabra, la memoria intelectual supone el saber; y ese saber, si ha de entenderse por él un hecho presente, ¿qué es sino una memoria intelectual? Ese saber flexible, insinuante, cambiante que teje la trama de todos nuestros pensamientos y que se compone de mil indicaciones vacías, de mil designaciones que apuntan hacia atrás, sin imagen, sin palabras, sin tesis, es mi Pasado concreto en tanto que yo lo era, en tanto que irreparable profundidad-por-detrás de todos mis pensamientos y sentimientos se capta como cierta carencia. Es esta carencia y es también lo *faltante,* pues tiene que ser lo que es. Beber o ser bebiente significa no haber terminado nunca de beber, tener que ser todavía bebiente allende el bebiente que soy. Y cuando he terminado de beber, *he bebido:* el conjunto se desliza al pasado. Bebiendo actualmente soy, pues, el bebiente que tengo que ser y que no soy; toda designación de mí mismo se me escapa hacia el Pasado si ha de ser pesada y plena, si ha de tener la densidad de lo idéntico. Y Sí me alcanza en el Presente, es porque se descuartiza a sí misma en el Aún-no, porque me designa como totalidad inconclusa y que no puede concluirse - Ese Aún-no está roído por la libertad nihilizadora del Para-sí. No es lo latente.

En su segunda dimensión de nihílización, el Para-sí, en la distancia: es atenuación de ser. Aquí el Para-sí, que era delante sí, en la primera dimensión de nihilización es detrás de sí. Delante o detrás de sí: jamás sí Es el sentido mismo de los dos ék-stasis, Pasado y Futuro, y por eso el valor en sí es por naturaleza el reposo en sí, la intemporalidad. La eternidad que el hombre busca no es la infinitud de la duración, de esta vana carrera en pos de sí de que yo mismo soy responsable: es el reposo en sí, la atemporalidad de la coincidencia absoluta consigo mismo.

Por último, en la tercera dimensión, el Para-sí disperso en el juego perpetuo del reflejado-reflejante se hurta a sí mismo en la unidad de una huida. Aquí, el ser está doquiera y en ninguna parte: dondequiera se trate de captarlo, está enfrente, se ha evadido. Este «*chassé-croisé»* en el seno del Para-sí es la *Presencia* al ser.

Siendo Presente, Pasado y Futuro *a la vez,* dispersando su ser en tres dimensiones, el Para-sí, por el solo hecho de nihilizarse, es temporal. Ninguna de esas dimensiones tiene prioridad ontológica sobre las demás; ninguna de ellas puede existir sin las otras dos. Empero, conviene poner el acento en el ék-stasis presente -y no, como Heidegger, en el ék-stasis futuro-, porque el Para-sí *es su* Pasado en tanto que revelación a sí mismo, como lo que tiene que ser-para-sí en un trascender nihilizador; y como revelación a sí mismo es carencia y está infestado por su futuro, es decir, por lo que él es para sí, allá, a distancia. El Presente no es ontológicamente anterior al Pasado y al Futuro: está condicionado por ellos en la misma medida en que los condiciona; pero es el hueco de no-ser indispensable para la forma sintética total de la Temporalidad.

Así, la Temporalidad no es un tiempo universal que contenga todos los seres y, en particular, las realidades humanas. No es tampoco una ley de desarrollo que se impondría al ser desde fuera. Tampoco es el ser, sino que es la intraestructura del ser que es su propia nihilización, es decir, el *Modo de ser* propio del ser-para-sí. El Para-sí es el ser que tiene que ser su ser en la forma diaspórica de la Temporalidad.

B) Dinámica de la Temporalidad.

El hecho de que el surgimiento del Para-sí se opere necesariamente según las tres dimensiones de la temporalidad no nos enseña nada sobre el problema de la *duración,* que pertenece a la dinámica del tiempo. A Primera vista, el problema parece doble: ¿por qué el Para-sí padece esa modificación de su ser que lo hace volverse Pasado? ¿Y por qué un nuevo Para sí surge ex nihilo para volverse el Presente de ese Pasado?

Este problema ha sido enmascarado mucho tiempo por una concepción del ser humano como en-sí. El nervio de la refutación kantiana del idealismo de Berkeley, así como un argumento favorito de Leibniz, es que el cambio implica de por sí la permanencia. Si suponemos entonces cierta permanencia intemporal que permanezca a través del tiempo, la temporalidad se reduce a no ser más que la medida y el orden del cambio. Sin cambio no hay temporalidad, ya que el tiempo no puede hacer presa en lo permanente y lo idéntico. Si, por otra parte, como en Leibniz, el cambio mismo es dado como la explicación lógica de una relación de consecuencias a premisas, es decir, como el desarrollo de los atributos de un sujeto permanente, entonces ya no hay temporalidad real.

Pero esta concepción reposa sobre bastantes errores. En Primer lugar, la subsistencia de un elemento permanente junto a lo que cambia no puede permitir al cambio constituirse como tal, salvo a los ojos de un testigo que fuera él mismo unidad de lo que cambia y de lo que permanece. En una palabra, la *unidad* del cambio y de lo permanente es necesaria para la constitución del cambio como tal. Pero este término mismo de unidad, del que Leibniz y Kant han abusado, no significa aquí gran cosa. ¿Qué quiere decirse con esa unidad de elementos inconexos? ¿Acaso no es sino una vinculación puramente exterior? Entonces, carece de sentido. Es menester que sea unidad de ser. Pero esta unidad de ser equivale a exigir que lo permanente sea lo que cambia, por ello, es ek-stática por esencia; además, es destructora del carácter de en-sí de la permanencia y del cambio. Y no se diga que permanencia y cambio se toman allí como fenómenos y no tienen más que un ser relativo: el En-si no se opone a los fenómenos como lo hace el noúmeno. Un fenómeno es en sí, en los términos mismos de nuestra definición, cuando es lo que es, así sea en relación con un sujeto o con otro fenómeno. Y, por otra parte, la aparición de la relación como aquello que determina los fenómenos los unos respecto de los otros, supone anteriormente el surgimiento de un ser ek-stático que pueda ser lo que no es para fundar el «en otra parte» y el «respecto de».

Recurrir a la permanencia para fundar el cambio es, además, perfectamente inútil. Lo que quiere mostrarse es que un cambio absoluto no es ya cambio propiamente hablando, puesto que no queda nada[46]", que cambie o con respecto a lo cual haya cambio. Pero, en realidad, basta que lo que cambie sea en el modo pasado su estado anterior para que la primera clase se torne superflua; en este caso, el cambio puede ser absoluto, puede tratarse de una metamorfosis que afecte al ser íntegro: no dejará, por eso, de constituirse como cambio con respecto a un estado anterior, siendo él estado en el pasado en el modo del era.

[46] *Rien.* en el original.

Este nexo con el pasado reemplaza a la seudo-necesidad de la permanencia, ésta y el problema de la duración pueden y debe plantearse a propósito de cambios absolutos. Por otra parte, no hay otros, ni aun «en el mundo»: hasta cierto umbral, son inexistentes; pasado este umbral, se extienden a la forma total, como lo han mostrado las experiencias de los gestaltistas. Pero, además, cuando se trata de la realidad humana, lo necesario es el cambio Puro y absoluto, que muy bien puede ser, por otra parte, el umbral que cambie, y que es la duración misma. Aun si admitimos, por ejemplo, la presencia absolutamente vacía de un Para-sí a un En-sí permanente, como simple conciencia de este Para-sí, la sola existencia de la conciencia implicaría la temporalidad, ya que ella tendría que ser, sin cambio, lo que es, en la forma de «haberlo sido». No habría, pues, eternidad, sino necesidad constante, para el Para-sí presente, de volverse Pasado de un nuevo Presente, y ello en virtud del ser mismo de la conciencia. Y si se nos dijera que esta perpetua reanudación del Pasado al Presente por un nuevo Presente implica un cambio interno del Para-sí, responderíamos que entonces la temporalidad del Para-sí es el fundamento del cambio, y no el cambio el fundamento de la temporalidad. Nada puede, pues, enmascararnos estos problemas que parecen a primera vista insolubles: ¿por qué el Presente se vuelve Pasado? ¿Cuál es este nuevo Presente que surge entonces? ¿De dónde viene y por qué sobreviene? Y notemos bien, como lo muestra nuestra hipótesis de una conciencia «vacía», que lo que está en cuestión aquí no es la necesidad de que una permanencia salte en cascada de instante en instante manteniéndose materialmente como permanencia, sino la necesidad de que el ser, cualquiera que fuere, se metamorfosee íntegramente, a la vez, en forma y contenido, se abisme en el pasado y a la vez se produzca, *ex nihilo,* hacia el futuro.

Pero, ¿hay acaso dos problemas? Examinémoslo mejor: el Presente no podría Pasar sino convirtiéndose en el *antes* de un Para-sí que se constituya como el *después, No* hay, pues, sino un solo fenómeno: surgimiento de un nuevo Presente que preterifica al presente que él *era,* y preterificación de un Presente que entraña la aparición de un Para-sí para el cual ese Presente se convertirá en pasado. El fenómeno del devenir temporal es una modificación global, ya que un Pasado que no fuera Pasado *de* nada no será Ya un Pasado, puesto que un Presente debe ser necesariamente Presente *de* ese Pasado. Esta metamorfosis, por otra parte, no alcanza sólo al Presente puro: el Pasado anterior y el Futuro son afectados igualmente. El Pasado del Presente que ha sufrido la modificación de Preteridad se vuelve Pasado de un Pasado Pluscuamperfecto. En lo que le concierne, queda suprimida de una vez la heterogeneidad del Presente y del Pasado, ya que lo que se distinguía del Pasado como Presente se convirtió en Pasado. En el curso de la metamorfosis, el Presente sigue siendo Presente de este Pasado, pero se convierte en presente pasado de ese Pasado. Ello significa, en primer término, que es homogéneo a la serie del Pasado que se remonta desde él hasta el nacimiento; y además, que ya no es su Pasado en la forma del tener que serlo, sino en el modo de haber-tenido-que-serlo. El nexo entre Pasado y Pluscuamperfecto es un nexo que es en el modo del En-sí; y este nexo aparece sobre el fundamento del Para-sí presente. Este sostiene la serie del Pasado y de los pluscuamperfectos, soldados en un Solo bloque.

El Futuro, por otra parte, aunque alcanzado análogamente por la metamorfosis, no deja de ser futuro, es decir, de permanecer fuera del Para-si, delante, allende el ser; pero se convierte en futuro de un pasado, o futuro anterior. Puede mantener dos clases de relaciones con el nuevo Presente, según se trate del Futuro inmediato o del Futuro remoto. En un primer caso, el Presente se da como *siendo* ese Futuro con respecto al Pasado: «Es lo que yo esperaba: helo aquí». Es el Presente de su Pasado en el modo del Futuro anterior de ese Pasado. Pero, a la vez que es Para-sí como el Futuro de ese Pasado, se realiza como Para-sí, y por lo tanto como no siendo lo que el Futuro prometía ser. Hay desdoblamiento: el Presente se convierte en Futuro anterior del Pasado, al tiempo que niega ser *ese Fu*turo. Y el Futuro primitivo no es realizado para nada: ya no es futuro con respecto al Presente, sin dejar de ser futuro con respecto al Pasado. Se convierte en el co-presente irrealizable del Presente y conserva una *idealidad* total: « ¿Y es esto lo que yo esperaba?» Sigue siendo futuro idealmente co-presente del Presente, como Futuro irrealizado del Pasado de este Presente.

En el caso en que el Futuro es remoto, sigue siendo futuro con respecto al nuevo Presente, pero, si el

presente no se constituye a sí mismo como carencia de *ese* Futuro, pierde su carácter de posibilidad. En este caso, el Futuro anterior se convierte en posible indiferente con respecto al nuevo Presente, y no en su Posible. En ese sentido, no se posibilita más, pero recibe al ser-en-sí en tanto que posible. Se convierte en Posible dado, es decir, en Posible en sí de un Para-sí convertido en En-sí. Ayer, fue posible -como mi Posible- que me marchara al campo el lunes próximo. Hoy, ese Posible ya no es más mi Posible; sigue siendo el objeto tematizado de mi contemplación a título del Posible siempre futuro que *he sido.* Pero Su único nexo con mi Presente consiste en que tengo que ser en el modo del «era» ese Presente convertido en un Pasado del cual no ha dejado de ser, allende mi Presente, el Posible. Pero Futuro y Presente pasado se han Solidificado en En-sí sobre el fundamento de mi Presente. Así, el Futuro, en el curso del proceso temporal, pasa al en-sí sin perder nunca su carácter de Futuro. Mientras no sea alcanzado por el Presente se convierte simplemente en Futuro dado. Cuando es alcanzado, queda afectado por el carácter de *idealidad,* pero esta idealidad es idealidad *en* sí, pues se Presenta como carencia dada de un pasado dado y no como lo faltante que un Para el presente tiene que ser en el modo del *no ser.* Cuando el Futuro es preterido-trascendido, permanece para siempre, al margen de la serie de los pasados, como Futuro anterior: Futuro anterior de tal o cual Pasado convertido en pluscuamperfecto, Futuro ideal dado como co-presente a un Presente convertido en Pasado.

Falta examinar la metamorfosis del Para-sí presente en Pasado con surgimiento conexo de un nuevo Presente. El error estaría en creer que hay abolición del Presente anterior con surgimiento de un Presente *en-sí* que retendría una im*agen* del Presente desaparecido. En cierto sentido, convendría casi invertir los términos para hallar la verdad, pues la preterificación del ex presente es paso al en-sí, mientras que la aparición de un nuevo presente es nihilización de ese en-sí. El presente no es un nuevo En-sí; es lo que no es, lo que es allende el ser; es aquello de lo que no se puede decir «es» sino en Pasado; el Pasado no es en absoluto abolido, es lo que se ha convertido en lo que era, es el Ser del Presente. Por último, como lo hemos señalado suficientemente, la relación entre Presente y Pasado es una relación de ser y no de representación.

De suerte que el primer carácter que nos llama la atención es la recuperación del Para-sí por el Ser, como si aquél ya no tuviera fuerzas para sostener su propia nada. La fisura profunda que el para-sí tiene de ser queda rellenada; la Nada que debe «ser sida» deja de serlo, es expulsada, en la medida en que el Ser-Para-sí preterificado se convierte en una cualidad del En-sí. Si experimenté una determinada tristeza en el pasado, ya no es en tanto que me hice experimentada; esa tristeza no tiene ya la exacta medida de ser que puede tener una apariencia que se hace su propio testigo; ella es porque ha sido, el ser le viene casi como una necesidad externa. El Pasado es una fatalidad al revés: el Para-sí puede hacerse lo que quiera, pero no puede escapar a la necesidad de ser irremediablemente Para un nuevo Para-sí lo que ha querido ser. Por eso, el Pasado es un Para-sí que ha cesado de ser presencia trascendente al En-sí. Siendo él mismo en sí, ha caído *en medio del mundo.* Lo que tengo que ser, lo soy como Presencia al mundo que no soy, pero lo que yo era, lo era en medio del mundo, a la manera de las cosas, a titulo de existente intramundano. Empero, ese mundo en el cual el Para-sí tiene que ser lo que era no puede ser el mismo al cual es actualmente presente. Así se constituye el Pasado del Para-sí como presencia pasada a un estado pasado del mundo. Aun si el mundo no ha sufrido ninguna variación mientras el Para-sí «pasabas del Presente al Pasado, es captado, por lo menos, como habiendo sufrido el mismo cambio formal que acabamos de describir en el seno del ser-para-sí. Cambio que no es sino un reflejo del verdadero cambio interno de la conciencia. Dicho de otro modo, el Para-sí que cae en el Pasado como ex Presencia al ser convertida en en-sí, se convierte en un ser «en-medio-del mundo», Y el mundo es retenido en la dimensión pasada como aquello en la temporalidad instantánea; hacemos del para-sí una cualidad fijada, a la que puede designarse; el conjunto, finalmente, se convierte en totalidad *hecha;* el futuro y el pasado limitan al para-sí constituyéndole límites dados. El conjunto, como temporalidad que *es,* se encuentra petrificado en torno de un núcleo sólido que es el instante presente de] para-sí, y el problema, entonces, consiste en explicar cómo de este instante puede surgir otro instante con su cortejo de pasado y de futuro. Hemos escapado al instantancísmo, en la medida en que el instante sería la única realidad en-sí limitada por una nada de porvenir y una nada de pasado, pero hemos recaído, en él al admitir implícitamente una sucesión de totalidades temporales, cada una de las cuales estaría centrada en torno de un instante. En

una palabra, hemos dotado al instante de dimensiones ek-státicas, pero no por eso lo hemos suprimido, lo que significa que hacemos soportar la totalidad temporal por lo intemporal; el tiempo, si *es,* torna a convertirse en un sueño.

Pero el cambio pertenece naturalmente al para-sí en tanto que este para-SÍ es espontaneidad. Una espontaneidad de la cual podría decirse: *es, o*, simplemente, *esta* espontaneidad debería dejarse definir por ella misma, esto es, que sería fundamento no sólo de su nada de ser sino también de su ser, y que, simultáneamente, el ser la recuperaría para fijarla en algo dado. Una espontaneidad que se pone en tanto que espontaneidad está obligada, por ese mismo hecho, a rechazar lo que ella pone; si no, su ser se convertiría en algo adquirido, y en virtud de lo adquirido se perpetuaría en el ser. Y ese mismo rechazo es algo adquirido que ella debe rechazar so pena de enviscarse en una prolongación inerte de su existencia. Se dirá que estas nociones de prolongación y adquisición suponen ya la temporalidad, y es cierto. Pero la espontaneidad constituye ella misma lo adquirido por medio del rechazo, y el rechazo por medio de lo adquirido, pues ella no puede ser sin temporalizarse. Su naturaleza propia consiste en no aprovechar lo adquirido que ella constituye al realizarse como espontaneidad. Es imposible concebir la espontaneidad de otro modo, a menos de contraerla en un instante y, así, fijarla en en, es decir, suponer un tiempo trascendente. Sería vano objetar que no podemos pensar nada sino en la forma temporal y que nuestra exposición contiene una petición de principio, ya que temporalizamos al ser para luego hacer surgir de él el tiempo; en vano se recordarían los pasajes de la Crítica en que Kant muestra que una espontaneidad intemporal es inconcebible pero no contradictoria. Nos parece, al contrario, que una espontaneidad que no se evadiera de ella misma y que no se evadiera de esta evasión misma, una espontaneidad de la que pudiera decirse: *es* esto, y que se dejara encerrar en una denominación inmutable, sería precisamente una contradicción y equivaldría finalmente a una esencia particular afirmativa, eterno sujeto que no es nunca predicado. Y Precisamente su carácter de espontaneidad constituye la irreversibilidad misma de sus evasiones, puesto que, precisamente, desde que aparece, aparece para rechazar, y el orden «posición-rechazo» no es reversible, en medio de lo cual el Para-sí pasado es en sí. Como la Sirena, cuyo cuerpo humano termina en cola de pez, el para-sí extra-mundano se termina por detrás como cosa *en el mundo.* Estoy encolerizado, melancólico; tengo complejo de Edipo o complejo de inferioridad, para siempre; pero en el pasado, en la forma del «era», en medio del mundo, como soy funcionario, o manco, o proletario. En el pasado, el mundo me encierra y me Pierdo en el determinismo universal, pero trasciendo radicalmente mi pasado hacia el porvenir, en la medida misma en que yo «lo era».

Un Para-sí que ha exprimido toda su nada, que ha sido recobrado por el En-sí y que se diluye en el mundo: tal es el Pasado que tengo que ser, tal es la vicisitud del Para-sí. Pero esta vicisitud se produce en unidad con la aparición de un Para-sí que se nihiliza como Presencia al mundo y que tiene que ser el Pasado que él trasciende. ¿Cuál es el sentido de este surgimiento? Nos cuidaremos de ver en él la aparición de un ser nuevo. Todo ocurre como si el Presente fuera un perpetuo agujero de ser, rellenado en seguida y perpetuamente renaciente; como si el Presente fuera una perpetua fuga ante la amenaza de ser enviscado en «en-sí», hasta la victoria final del en-sí que lo arrastrará a un Pasado que no es ya pasado de ningún Para-sí. Esta victoria es la muerte, pues la muerte es la detención radical de la Temporalidad por preterificación de todo el sistema, o, si se prefiere, recuperación de la Totalidad humana por el En-sí.

¿Cómo podemos explicar este carácter dinámico de la temporalidad? Si ésta no es -como esperamos haberlo mostrado- una cualidad contingente que se agrega al ser del para-sí, será menester poder mostrar que su dinámica es una estructura esencial del para-sí concebido como el ser que tiene por ser su propia nada. Volvemos a encontrarnos, al parecer, en nuestro punto de partida. Pero, en verdad, no hay problema. Si hemos creído encontrar uno, se debe a que, pese a nuestros esfuerzos por pensar el Para-sí como tal, no hemos podido evitar fijarlo en en-sí. En efecto: sólo si partimos del en-sí puede constituir un problema la aparición del cambio; si el en-sí es lo que es, ¿cómo puede no serlo ya? Pero si se parte, al contrario, de una comprensión adecuada del para-sí, lo que habría que explicar no sería ya el cambio, sino más bien la permanencia, si ésta pudiera existir. Si, en efecto, consideramos nuestra descripción del *orden* del tiempo,

fuera de todo lo que pudiera provenirle de su curso, aparece claramente que una temporalidad reducida a su orden se convertiría al punto en temporalidad en-sí. El carácter ek-stático del ser temporal no cambiaría en nada, ya que este carácter se encuentra también en el pasado, no como constitutivo del Para-sí sino como dualidad soportada por el en-sí. En efecto, si consideramos un Futuro en tanto que es pura y simplemente Futuro de un para-sí, el cual es para-sí de cierto pasado, y si consideramos que el cambio es un Problema nuevo con respecto a la descripción de la temporalidad como tal, entonces conferimos al Futuro, concebido como *este* Futuro, una imposible plenitud afirmativa; si no, se agotaría en un en-sí instantáneamente. La transición misma en efecto acaba en rechazo o sin alcanzar jamás la plenitud afirmativa, y sólo a título de *rechazada* pasa al ser en la totalidad de su realización. La serie unitaria de lo «adquirido -rechazado» tiene, por otra parte, una prioridad ontológica sobre el cambio, ya que éste es simplemente la relación entre los contenidos materiales de la serie. Y hemos mostrado la irreversibilidad misma de la temporalización como necesaria para la forma enteramente vacía y a priori de una espontaneidad.

Hemos expuesto nuestra tesis utilizando el concepto de espontaneidad que nos ha parecido más familiar a nuestros lectores. Pero podemos ahora, tomar de nuevo esas ideas en la perspectiva del para-sí y con nuestra terminología propia. Un para-sí que no durara, seguiría siendo sin duda negación del en-sí trascendente y nihilización de su propio ser en la forma del «reflejo-reflejante». Pero esta nihilización se convertiría en algo dado, es decir, adquiriría la contingencia del en-sí, y el para-sí dejaría de ser el fundamento de su propia nada; no sería ya nada como teniendo que serlo, sino que, en la unidad nihilizadora de la pareja reflejo-reflejante, sería. La huida del para-sí es rechazo de la contingencia, por el acto mismo que lo constituye como siendo fundamento de su nada. Pero esta huida constituye precisamente como contingencia a lo que es rehuido: el para-sí rehuido es dejado en el mismo lugar. No podría aniquilarse, ya que yo lo soy; pero tampoco podría ser como fundamento de su propia nada, ya que no puede ser sino en la huida: el para-sí se ha cumplido. Lo que vale para el para-sí como presencia a... conviene también, naturalmente, a la totalidad de la temporalización. Esta totalidad no está nunca acabada; es totalidad que se rechaza y que se huye; es arrancamiento de si en la unidad de un mismo surgimiento, totalidad inasible, que, en el momento de darse, está ya más allá de ese don de sí.

Así, el tiempo de la conciencia es la realidad humana que se temporaliza como totalidad que es para sí misma su propia inconclusión; es la nada que se desliza en una totalidad como fermento destotalizador. Esta totalidad que corre en pos de sí y se rechaza a la vez, que no podría encontrar en sí misma término alguno a su trascender, porque ella es su propio trascender y se trasciende hacia sí misma, no podría existir en ningún caso en los límites de un instante. Jamás hay instante alguno en que se pueda afirmar que el para-sí es, porque, precisamente, el para-sí no es jamás. Y la temporalidad, al contrario, se temporaliza enteramente como rechazo del instante.

III. Temporalidad original y temporalidad psíquica: La reflexión

El para-sí dura en forma de conciencia no-tética (de) durar -Pero Puedo «sentir correr el tiempo» y captarme a mí mismo como unidad de tiempo-. En este caso tengo conciencia *de* durar. Esta conciencia es tética y se parece mucho a un conocimiento, exactamente como la duración que se temporaliza bajo mi mirada está muy próxima a un objeto de conocimiento. Qué relación puede existir entre la temporalidad original y esta temporalidad psíquica que encuentro desde que me capto a mí mismo «durando». Este problema nos conduce al punto a otro, pues la conciencia *de* duración es conciencia de una conciencia que dura; por consiguiente, plantear la cuestión de la naturaleza y de los derechos de esta conciencia tética de duración equivale a plantear la de la naturaleza y los derechos de la reflexión. En efecto: la temporalidad aparece en la reflexión en forma de duración psíquica, y todos los procesos de duración psíquica pertenecen a la conciencia refleja. Así, pues, antes de preguntarnos cómo una duración psíquica puede constituirse en objeto inmanente de reflexión, debemos tratar de responder a esta cuestión previa: ¿cómo es posible la reflexión para un ser que no puede ser sino en pasado? La reflexión es dada por Descartes y por Husserl como un tipo de intuición privilegiada porque capta la conciencia en un acto de inmanencia presente e instantáneo. ¿Mantendrá su

certeza si el ser en el cual ha de conocerse es *pasado* con respecto a ella? Y, como toda nuestra ontología tiene su fundamento en una experiencia reflexiva, ¿no corre el riesgo de perder todos sus derechos? Pero, en realidad, ¿debe ser efectivamente el ser pasado el objeto de las conciencias reflexivas? Y la propia reflexión, si es para-sí, ¿debe limitarse a una existencia y a una certeza instantáneas? No podemos decidir sobre ello sin volver sobre el fenómeno reflexivo para determinar su estructura.

La reflexión es el para-sí consciente *de* sí-mismo. Como el para-sí es ya conciencia no tética (de) sí, se acostumbra a representar la reflexión como una conciencia nueva, bruscamente aparecida, asestada sobre la conciencia refleja y en simbiosis con ella. Se reconoce ahí la vieja *idea ideae* de Spinoza. Pero, aparte de que es difícil explicar el surgimiento *ex nihilo* de la conciencia reflexiva, resulta enteramente imposible dar cuenta de su unidad absoluta con la conciencia refleja, unidad sólo merced a la cual se tornan concebibles los derechos y la certeza de la intuición reflexiva. No podríamos, en efecto, definir aquí el *esse* de lo reflexionado como un *percipi,* Puesto que, Precisamente, su ser es tal que no necesita ser percibido para existir. Y su relación primera con la reflexión no puede ser la relación unitaria de una representación con un sujeto pensante. Si el existente conocido debe tener la misma dignidad de ser que el existente cognoscente, la relación entre ambos existentes debe describirse, en suma, en la perspectiva del realismo ingenuo. Pero, precisamente, encontraremos entonces la dificultad máxima del realismo: ¿cómo dos todos independientes aislados y provistos de esa suficiencia de ser que los alemanes llaman «*Selbständiger»*[47] pueden mantener relaciones entre Sí, y, particularmente, ese tipo de relaciones internas, a las que se denomina conocimiento?[48]

El aíslamiento del para-sí ratifica el fracaso del en-sí que no ha Podido ser su propio fundamento. La reflexión sigue siendo una posibilidad Permanente del para-sí como tentativa de recuperación de ser. Por la reflexión, el Para-si que se pierde fuera de si intenta interiorizarse en su ser; es un segundo esfuerzo para fundarse; se trata, para él, *de ser-para sí-mismo lo que* él es. En efecto: si la cuasi-dualidad reflejo-reflejante fuera reunida en una totalidad por un testigo idéntico a ella misma, ella sería a sus propios ojos lo que es. Se trata, en suma, de superar al ser que huye de sí siendo lo que es en el modo de no serlo, que transcurre siendo su Propio transcurrir y que huye de entre sus propios dedos, para hacer de él un algo dado que, por fin, *sea lo que es;* se trata de reunir en la unidad de una mirada esa totalidad inconclusa que no es inconclusa sino porque ella es para sí misma su propia inconclusión; de escapar de la esfera de la perpetua remisión que ha de ser para si misma remisión; Y, Precisamente porque se han rehuido así las mallas de esa remisión, *hacerla ser* como remisión *vista,* es decir, como remisión que es lo que es. Pero, al mismo tiempo, es preciso que ese ser que se recupera y se funda como dado, es decir, que se confiere la contingencia del ser para salvarla fundándola, sea el mismo lo que recupera y funda, lo que él salva de la dispersión ek-stática. La motivación de la reflexión consiste en una doble tentativa simultánea de objetivación y de interiorización. Ser para si mismo como el objeto-en-sí en la unidad absoluta de la interiorización, he aquí lo que el ser-reflexión ha de ser.

Este esfuerzo por ser para sí-mismo su propio fundamento, por recobrar y dominar su propia huida en interioridad, por *ser* finalmente esa huida, en vez de temporalizarla como huida que huye de sí misma, debe terminar en un fracaso, y este fracaso, precisamente, es la reflexión. En efecto; ese ser que se pierde, es él mismo quien ha-de-recuperarlo, y debe ser esta recuperación en el modo de ser que es el suyo, es decir, en el modo del para-sí, y, por ende, de la huida. *En tanto que para-sí,* el para-sí intentará ser lo que es, o, si se prefiere, será *para sí lo* que él es-para-sí. De este modo, la reflexión, o tentativa de recobrar el para-sí por reversión sobre sí, culmina en la aparición del para-sí para el para-sí. El ser que quiere fundar en el ser no es él mismo fundamento sino de su propia nada. El conjunto sigue siendo, pues, en-si nihilizado. Y, al mismo tiempo, reversión del ser sobre sí no puede sino hacer aparecer una distancia entre lo que se revierte sobre sí y aquello sobre lo que se opera esa reversión. Esta reversión sobre sí es arrancamiento de sí para revertirse. Y la reversión, sobre sí hace aparecer la nada reflexiva. Pues la necesidad de estructura del para-sí exige que no pueda ser recuperado en su ser sino por un el que exista en forma de para-sí. De este modo, el ser que

[47] Independiente, autosuficiente, autónoo (Nota de J.Lebasí)

[48] Texto mutilado en la copia electrónica, a partir de "Si concebimos [pp.262…264] –pág 181 del original.

opera la recuperación debe constituirse en el modo del para-sí y el ser que ha de ser recuperado debe existir-como para-sí. Y estos dos seres deben ser *el* mismo *ser; pero* precisamente, en tanto que *se* recupera, hace existir entre sí mismo para sí mismo, en la unidad del ser, una distancia absoluta. Este fenómeno de reflexión es una posibilidad permanente del para-sí, porque la escisiparidad reflexiva está en potencia en el para-sí reflexionado: basta, en efecto, que el pasa-sí reflejante se ponga *para sí* como testigo del reflejo, y que el Para-sí reflejo se ponga *para sí* como reflejo de ese reflejante... Así, la reflexión, como esfuerzo de recuperación de un para-sí por un para-sí que es él mismo en el modo del no serlo, es un estadio de nihilización intermediario entre la existencia del para-sí puro y simple y la existencia *para* otro como acto de recuperación de un para-sí por un para-sí que él no es en el modo del no serlo[49].

La reflexión así descrita ¿puede ser limitada en su alcance y sus derechos por el hecho de que el para-sí se temporaliza? No lo creemos.

Conviene distinguir dos especies de reflexión, si queremos captar el fenómeno reflexivo en sus relaciones con la temporalidad: la reflexión puede ser pura o impura. La reflexión pura, simple presencia del para-sí reflexivo al para-sí reflexionado, es a la vez la forma originaria de la reflexión y su forma ideal; aquella sobre el fundamento de la cual aparece la reflexión impura, y también aquella que jamás es previamente dada, aquella que es menester alcanzar por una especie de catarsis. La reflexión impura o cómplice, de la que hablaremos más adelante, implica la reflexión pura, pero la trasciende porque lleva más lejos sus pretensiones.

¿Cuáles son los títulos y los derechos de la reflexión pura a la evidencia? Evidentemente, consisten en que lo reflexivo *es lo* reflexionado. Si salimos de esto, no tendremos medio alguno de legitimar la reflexión. Pero lo reflexivo es lo reflexionado en plena inmanencia, aunque en la forma del «no-ser-en-sí». Esto lo muestra a las claras el hecho de que lo reflexionado no es enteramente objeto, sino *cuasi-objeto* para la reflexión. En efecto, la conciencia refleja no se entrega aún como un *afuera* a la reflexión, es decir, como un ser sobre el cual sería posible «adoptar un punto de vista» con respecto al cual se pudiera tomar distancia, aumentar o disminuir la distancia que lo separa. Para que la conciencia refleja sea «vista desde afuera» y para que la reflexión pueda orientarse con respecto a ella, sería menester que lo reflexivo no fuera lo reflexionado, en el modo de no ser lo que no es; esta escisiparidad no será realizada sino en la existencia *para* otro, La reflexión es un conocimiento, no cabe duda; está provista de un carácter Posicional; afirma a la conciencia refleja. Pero toda afirmación, como pronto veremos, está condicionada por una negación: afirmar este objeto es negar de forma simultánea que yo sea este objeto. Conocer es hacerse otro. Y precisamente lo reflexivo no puede hacerse enteramente algo distinto de lo reflexionado, ya que él *es-para-ser lo* reflexionado. Su afirmación queda parada en el camino, porque su negación no se realiza enteramente. Así, pues, lo reflexivo no se desprende enteramente de lo reflexionado y no puede abarcarlo «desde un punto de vista». Su conocimiento es totalitario es una intuición fulgurante y sin relieve, sin punto de partida ni de llegada. Todo es dado a la vez en una suerte de proximidad absoluta. Lo que llamamos comúnmente *conocer* supone relieves, planos, un orden, una jerarquía. Aun las esencias matemáticas se nos descubren con una orientación con respecto a otras verdades, a ciertas consecuencias; no se develan jamás con todas sus características a la vez. Pero la reflexión que nos entrega lo reflexionado no como algo dado sino como el ser que hemos-de ser, en una indistinción sin punto de vista, es un conocimiento desbordado por si mismo y sin explicación. A la vez, es un conocimiento jamás sorprendido por sí mismo; no nos *enseña* nada; simplemente, *Pone.* En el conocimiento de un objeto trascendente, hay, en efecto, *develamiento* del objeto, y el objeto develado puede decepcionarnos o asombrarnos. Pero en el develamiento reflexivo hay posición de un ser que era ya develamiento en su ser. La reflexión se limita a hacer existir para sí ese develamiento; el ser develado no se revela como algo dado, sino con el carácter de un «ya develado». La reflexión es *reconocimiento* más bien que conocimiento. Implica una comprensión prerreflexiva de lo que ella quiere recuperar, como motivación original de la recuperación.

Pero, si lo reflexivo *es lo* reflexionado, si esta unidad de ser funda y limita los derechos de la reflexión,

[49] Se trata aquí esa escisión de «lo igual a sí mismo» que Hegel supone propio de conocer. Pero esta escisión no conduce, como en la *Fenomenología del Espíritu* a una integración más alta, sólo hace más insuperable la distancia que separa de sí a la conciencia...

conviene añadir que lo reflexionado mismo *es su* pasado y su porvenir. No cabe duda, pues, de que lo reflexivo, aunque perpetuamente rebasado por la totalidad de lo reflexionado que él es en el modo del no serlo, extiende sus derechos de apodicticidad a esa totalidad misma que él es. Así, la conquista reflexiva de Descartes, el cogito, no debe ser limitada al instante infinitesimal. Esto mismo podría concluirse, por otra parte, partiendo del hecho de que el *Pensamiento* es un acto que compromete al pasado y se hace trazar un primer esbozo por el porvenir. Dudo, por lo tanto soy, dice Descartes. Pero ¿qué quedaría de la duda metódica si se la pudiera limitar al instante? una suspensión de juicio, quizá. Pero una suspensión de juicio no es una duda; no es sino una estructura necesaria para la duda. Para que haya duda, es menester que esa suspensión sea motivada por la insuficiencia de las razones para afirmar o negar, lo que remite al pasado, y que deliberadamente sea mantenida hasta la intervención de elementos nuevos, lo que, es ya proyecto del porvenir. La duda aparece sobre el fondo de una comprensión preontológica del *conocer* y de exigencias concernientes a la verdad. Es comprensión y esas exigencias que confieren a la duda toda su significación comprometen la totalidad de la realidad humana y su ser en el mundo; es decir, suponen la existencia de un *objeto* de conocimiento y de duda, de una permanencia trascendente en el tiempo universal; así, pues, la duda es una conducta ligada, una conducta que representa uno de los modos en el mundo de la realidad humana. Descubrirse dudando es ya ponerse delante de sí mismo en el futuro que oculta el objetivo, la cesación y la significación de esa duda; estar a la zaga de sí, en el pasado que oculta las motivaciones constituyentes de la duda y sus fases; y estar fuera de sí, en el mundo, como presencia ante el objeto del que se duda. Las mismas observaciones se aplicarían a cualquier comprobación reflexiva: leo, sueño, percibo, actúo. Esas observaciones o bien deberán conducirnos a negar evidencia apodíctica a la reflexión -y entonces el conocimiento originario que tengo de mí se desmorona en lo probable, y mi existencia misma no es sino una probabilidad, pues mi ser-en-el-instante no es un ser-, o bien deberán extenderse los derechos de la reflexión a la totalidad humana, es decir, al pasado, al porvenir, a la presencia, al objeto. Y, si hemos visto con justeza, la reflexión es el para-sí que trata de recuperarse a sí mismo como totalidad en perpetua írrealización. Es la afirmación del develamiento del ser que es para sí mismo su propio develamiento. Como el para-sí se temporaliza, resulta de ello: 1.0 que la reflexión, como modo de ser del para-sí, debe ser como temporalización, y que ella misma es su pasado y su porvenir; 2.0 que, por naturaleza, extiende sus derechos y su certeza hasta las posibilidades que yo soy y hasta el pasado que yo era. Lo reflexivo no es captación de algo reflexionado instantáneamente, ni tampoco es él mismo instantaneidad. Ello no significa que lo reflexivo conozca *con su* futuro el futuro de lo reflexionado, o *con su* pasado el pasado de la conciencia por conocer. Al contrario, lo reflexivo y lo reflexionado se distinguen en la unidad de su ser por el futuro y el pasado. El futuro de lo reflexivo, en efecto, es el conjunto de las posibilidades propias que lo reflexivo ha de ser como reflexivo. En tanto que tal, no podría implicar una conciencia del futuro reflexionado. Las mismas observaciones valdrían para el Pasado reflexivo, aun cuando éste se funde, finalmente, en el pasado del Para-sí originario. Pero la reflexión, si toma su significación de su porvenir de su Pasado, está ya, en tanto que presencia que huye a una huida, ek-stásicamente todo a lo largo de esta huida. Dicho de otro modo, el para-sí que se hace existir en el modo del desdoblamiento reflexivo, en tanto que para-sí, toma su sentido de sus posibilidades y de su porvenir, en este sentido, la reflexión es un fenómeno díaspórico; pero, en tanto que Presencia en Sí, es Presencia presente a todas sus dimensiones ek-státicas. Falta explicar, se dirá, por qué esa reflexión, que se pretende apodíctica, puede cometer tantos errores acerca precisamente de ese pasado que usted le otorga derecho a conocer. Respondo que no comete error alguno, en la medida exacta en que capta el pasado como aquello que infesta al presente en forma no temática. Cuando digo: «Leo, dudo, espero, etc.» -ya lo hemos mostrado-, desbordo con mucho mi presente hacia el Pasado y en ninguno de estos casos puedo engañarme. La apodicticidad de la reflexión no admite dudas, en la medida en que capta el Pasado exactamente como es para la conciencia refleja que ha-de-serlo. Si, por otra parte, puedo cometer muchos errores al recordar, en el modo reflexivo, mis sentimientos o ideas pasados, ello se debe a que estoy entonces en el Plano de la memoria: en ese momento, no soy ya mi pasado, sino que lo tematizo. No estamos ya entonces en el acto reflexivo.

Así, la reflexión es conciencia *de las* tres dimensiones ek-státicas. Es conciencia no tética (de) fluir y conciencia tética *de* duración. Para ella, el pasado y el presente de lo reflexionado se ponen a existir como *Cuasi-afueras,* en el sentido de que no son retenidos solamente en la unidad de un para-sí que los agota en su ser habiendo-de-serlo, sino también *para* un para-sí que está separado de ellos por una nada; para un para-sí que, aunque existente con ellos en la unidad de un ser, no ha-de-ser el ser de ellos por ella también, el fluir tiende a *ser* como un afuera esbozado en la inmanencia. Pero la reflexión pura no descubre aún la temporalidad sino en su no-sustancialidad originaria; en su rechazo de ser en-sí, descubre las posibilidades *en tanto que posibles,* aligeradas por la libertad del para-sí, devela el presente como trascendente y, si el pasado le aparece como en-sí, es, al menos, sobre el fundamento de la presencia. Por último, descubre el para-sí en su totalidad destotalizada en tanto que esa individualidad incomparable que es *ella misma* en el modo de haber-de-serlo; lo descubre como lo «reflexionado» por excelencia, el ser que no es nunca sino como *sí-mismo,* y que es siempre ese «sí-mismo» a distancia de sí, en el porvenir, en el pasado, en el mundo. La reflexión, pues, capta la temporalidad en tanto que ésta se revela como el modo de ser único e incomparable de una ipseidad, es decir, como historicidad.

Pero la duración psicológica que conocemos y de la que hacemos uso cotidiano, en tanto que sucesión de formas temporales organizadas, está en los antípodas de la historicidad. Es, en efecto, el tejido concreto de unidades psíquicas de fluencia. Esta alegría, por ejemplo, es una forma organizada que aparece después de una tristeza, y antes hubo aquella humillación que sufrí ayer. Las relaciones de antes y después se establecen comúnmente entre estas unidades de fluencia, cualidades, estados, actos; Y estas unidades pueden hasta servir para datar. Así, la conciencia reflexiva del hombre-en-el-mundo se encuentra, en su existencia cotidiana, frente a objetos psíquicos, que son lo que son, que aparecen en la trama continua de nuestra temporalidad como diseños y motivos en su tapiz, que se suceden a la manera de las cosas del mundo en el tiempo universal, es decir, reemplazándose mutuamente sin mantener entre sí otras relaciones que las puramente externas de sucesión. Se habla de una alegría que *tengo* o que *he tenido;* se dice que es *mi* alegría, como si yo fuera su todo y ella se destacara de mí, como los modos finitos de spinoza se destaco sobre el fondo del atributo. Hasta se dice que *experimento* esta alegría, como si viniera a imprimirse a la manera de un sello sobre el tejido de mi… o mejor aún, como si la presencia en mí temporalizacion de estos sentimientos, ideas o estados fuera una suerte de visitación. No podríamos llamar ilusión a esta duración psíquica constituida por el fluir concreto de organizaciones autónomas, es decir, en suma, por la sucesión de *hechos psí*quicos, de *hechos* de conciencia: su realidad, en efecto, constituye el objeto de la Psicología; prácticamente las relaciones concretas entre los hombres -reivindicaciones, celos, rencores, sugestiones, luchas, ardides-, se establecen en el nivel del hecho psíquico. Empero, no es concebible que esas cualidades, esos estados y esos actos que se historializa en su surgimiento del para sí reflexivo *sea él mismo*. Su unidad de ser se desmoronaría en multiplicidad de existentes exteriores los unos a los otros; el problema ontológico de la temporalidad reaparecería, y, esta vez, nos veríamos privados de los medios para resolverlo pues, si es posible para el para ser su propio pasado, sería absurdo exigir a mi alegría que fuera la tristeza que la ha precedido, aun en el modo del «no ser». Los psicólogos dan una representación degradada de esta existencia ek-stática cuando afirman que los hechos psíquicos son relativos unos a otros y que el trueno oído después de un largo silencio es captado como «trueno-después-de-un-largo-silencio». Está muy bien, pero de este modo les queda vedado explicar esta relatividad en la sucesión, pues se le ha quitado todo fundamento ontológico. En realidad, si se capta el para-sí en su historicidad, la duración psíquica se desvanece; los estados, las cualidades y los actos desaparecen para dejar lugar al ser-para-sí en tanto que tal, que no es sino como la individualidad única de la cual es indivisible el proceso de historialización. El es quien fluye, quien se invoca desde el fondo del porvenir, quien se carga con el pasado que era; él es quien historializa su ipseidad, y sabemos que es, en el modo primario o irreflexivo, conciencia del mundo y no de Sí. De este modo, las cualidades o los estados no pueden ser seres en su ser (en el sentido en que la unidad de fluencia «alegría» sería «contenido» o «hecho» de conciencia); no existen de él sino coloraciones internas no posicionales que no son más que él mismo, en tanto que él es para-sí y que no Pueden ser captadas fuera de él.

Henos, pues, en presencia de dos temporalidades: la temporalidad originaria, cuya temporalización somos nosotros, y la temporalidad psíquica que aparece a la vez como incompatible con el modo de ser de nuestro ser y como una realidad intersubjetiva, objeto de ciencia, objetivo de las acciones humanas (en el sentido, por ejemplo, en que hago de todo para «hacerme amar» por Anny, para *«inspirarle amor por mí*»). Temporalidad Psíquica ésta, evidentemente *derivada,* no puede proceder directamente de la temporalidad originaria: ésta no constituye nada más que a sí misma. En cuanto a la temporalidad psíquica, es incapaz de constituirse, pues no es sino un orden sucesivo de hechos. Por otra parte, la temporalidad psíquica no podría aparecer al para-sí irreflexivo, que es pura presencia ek-stática al mundo: se devela a la reflexión, y la reflexión debe constituirla Para-sí ¿cómo podría hacerlo la reflexión, si es puro y simple descubrimiento la historicidad que ella es?

Aquí, es menester distinguir la reflexión pura de la reflexión impura o constituyente, pues la reflexión impura es la que constituye la sucesión de hechos psíquicos o *psique. Y* lo que se da primeramente en la vida cotidiana es la reflexión impura o constituyente, aunque incluye en sí la reflexión pura como su estructura original. Pero ésta no Puede Ser alcanzada sino a raíz de una modificación que ella opera sobre sí misma y que se da en forma de catarsis. No es éste el lugar de describir la motivación y la estructura de esta catarsis. Lo que nos importa es la descripción dé la reflexión impura en tanto que es constitución y develamiento de la temporalídad psíquica.

La reflexión, como hemos visto, es un tipo de ser en que el para-sí es para ser para sí mismo lo que es. La reflexión no es, pues, un surgimiento caprichoso en la pura indiferencia de ser, sino que se produce en la perspectiva de un *para.* Hemos visto, en efecto, que el para-sí es el ser que, en su ser, es fundamento de un para. La significación de la reflexión es, pues, su ser-para. En particular, lo reflexivo es lo reflexionado que se nihiliza a sí mismo *para* recuperarse. En este sentido, lo reflexivo, en tanto que ha de ser lo reflexionado, escapa al para-sí que él es como reflexivo en forma de «haber-de-serlo». Pero, si hubiera-de-ser solamente para ser lo reflexivo, escaparía al para-sí para volver a encontrarlo; en todas partes, y de cualquier manera que se afecte, el para-sí está condenado a ser-para sí. Esto es, en efecto, lo que descubre la reflexión pura. Pero la reflexión impura, que es el movimiento reflexivo primero y espontáneo (pero no *originario),* es para-ser lo reflexionado como en-sí. Su motivación está en ella misma, en un doble movimiento, que hemos descrito, de interiorización y de objetivación: captar lo reflexionado como en-sí para hacerse ser este en-sí que es captado. La reflexión impura no es, pues, captación de lo reflexionado como tal sino en un circuito de ipseidad donde se mantiene en relación inmediata con un en-sí que ella ha-de-ser. Pero, por otra parte, este en-sí que ella ha-de-ser es lo *reflexionado* en tanto que lo reflexivo intenta aprehenderlo como siendo en-sí. Esto significa que existen tres formas en la reflexión impura: lo reflexivo, lo reflexionado, y un en-sí que lo reflexivo ha-de-ser en tanto que este en-sí sería lo reflexionado, y que no es sino el *Para* del fenómeno reflexivo. Este en-sí está preesbozado detrás de lo reflexionado para-sí por una reflexión que atraviesa lo reflexionado para tomarlo y fundarlo; es como la proyección en el en-sí de lo reflexionado, para-sí, en tanto que significación; su ser no consiste, en ser sino en Ser-sido, como la nada. Es lo reflexionado en tanto que objeto puro Para lo reflexivo. Desde que la reflexión adopta un punto de vista sobre lo reflexivo, desde que sale de esa intuición fulgurante y sin relieve en que lo reflexionado se da a lo reflexivo, sin un punto de vista, desde que se pone como en-sí todo lo reflexionado y determina lo que *éste es,* la reflexión hace aparecer un en-sí susceptible de ser determinado, cualificado, detrás de lo reflexionado Este en-Sí trascendente o sombra proyectada de lo reflexionado en el ser es lo que lo reflexivo *ha de ser* en tanto que él es lo que lo reflexionado *es. No* se confunde en modo alguno con el *valor* de lo reflexionado, el valor que da a la reflexión en la intuición totalitaria e indiferenciada que infesta lo reflexivo como ausencia no tética para tu conciencia reflexiva, en tanto que ésta es conciencia no posicional (de) sí. Es el objeto necesario de toda reflexión; para que surja, basta que la reflexión encare lo reflexionado como objeto: la decisión misma por la cual la reflexión se determina a considerar lo reflexionado como objeto hace aparecer al en-sí como objetivación trascendente de lo reflexionado y el acto por el cual la reflexión se determina a tomar lo reflexionado como objeto es, en sí mismo: 1.0 posición de lo reflexivo como *no Siendo lo* reflexivo; 2.0 adopción de un punto de vista con respecto a lo reflexionado. En realidad, por otra parte, estos dos momentos son uno, puesto que la negación

concreta que lo reflexivo se hace ser con respecto a lo reflexionado se manifiesta precisamente *en y por* el hecho de adoptar un punto de vista. El acto objetivante está, como se ve, en la estricta prolongación del desdoblamiento reflexivo, ya que este desdoblamiento se realiza por profundización de la nada que separa al reflexionado del reflejante. La objetivación toma de nuevo el movimiento reflexivo como no siendo lo reflexionado para que lo reflexionado aparezca como objeto para lo reflexivo. Sólo que esta reflexión es de mala fe, pues, si parece cortar el nexo que une lo reflexionado a lo reflexivo, si parece declarar que lo reflexivo No es lo reflexionado en el modo de no ser lo que no se es, mientras que en el surgimiento reflexivo originario lo reflexivo no es lo reflexionado en el modo de no ser lo que se es, lo hace para tomar de nuevo en seguida la afirmación de identidad y afirmar de este en-sí que «yo lo soy». En una palabra, la reflexión es de mala fe en tanto que se constituye como revelación del *objeto que yo me soy.* Pero, en segundo lugar, esta nihilización Más radical no es un acaecimiento real y metafísico: el acaecimiento real, el tercer Proceso de nihilización, es el para-otro. La reflexión impura es un esfuerzo abortado del para-sí para *ser* otro *permaneciendo sí mismo.* El objeto trascendente que ha aparecido detrás del para-sí reflexionado es el único ser del cual lo reflexivo puede, en este sentido, decir que él *no lo* es, pero es una sombra de ser: es sido, y lo reflexivo ha de serlo para no Serlo, Esta sombra de ser, correlato necesario y constante de la reflexión impura, es lo que el Psicólogo estudia con el nombre de *hecho psíquico*. El hecho psíquico es, pues, la sombra de lo reflexionado en tanto que lo reflexivo ha de serlo ek-státicamente en el modo del no serlo. Así, la reflexión es impura cuando se da como «intuición del para-sí en en-sí»; lo que se le devela no es la historicidad temporal y no sustancial de lo reflexionado; es, allende este reflexionado, la sustancialidad misma de formas organizadas de fluencia. La unidad de estos seres virtuales se llama la vida Psíquica *o psique,* en-si virtual y trascendente que sub-tiende a la temporalización del para-sí. La reflexión pura no es nunca sino un cuasi-conocimiento. Sólo de la Psique puede haber conocimiento reflexivo. Se encontrarán, naturalmente, en cada objeto psíquico, los caracteres de lo reflexionado real pero degradados a En-sí. Una breve descripción *a Priori* de la Psique nos permitirá damos cuenta de ello.

1.0 Por Psique entendemos el *Ego, sus* estados, sus cualidades y sus actos. El *Ego,* bajo la doble forma gramatical del Yo y del Mí, representa a nuestra *persona,* en tanto que unidad psíquica trascendente. La hemos descrito en otra parte. En tanto que Ego, somos sujetos de hecho Y sujetos de derecho, activos y pasivos, agentes voluntarios, objetos posibles de un juicio de valor o de responsabilidad.

Las cualidades del *Ego* representan el conjunto de las virtualidades, latencias, potencias que constituyen nuestro carácter y nuestros hábitos (en el sentido griego de Elti). Ser irritable, trabajador, celoso, ambicioso, sensual, etc. son «cualidades». Pero han de reconocerse también cualidades de otra especie, que tienen por origen nuestra historia y a las que llamaremos Mitos: puedo estar *envejecido, cansado, amargado, disminuido, en progreso;* puedo aparecer ante mí mismo como «habiendo adquirido seguridad a raíz de un éxito», o, al contrario, como «habiendo contraído poco a poco gustos y hábitos, una sexualidad de enfermo» (a raíz de una larga enfermedad). Los *estados* se dan, en oposición a las cualidades, que existen «en potencia», como existentes en acto. El odio, el amor, los celos, son estados. Una enfermedad, en tanto que es captada por el enfermo como una realidad psicofisiológica, es un estado. Del mismo modo, muchas características que se adhieren a mi persona desde el exterior pueden, en tanto que las vivo, convertirse en *estados:* la ausencia (con respecto a determinada persona), el exilio, el deshonor, el triunfo, son estados. Se ve ya lo que distingue a la cualidad del estado: después de mi cólera de ayer, mi «irascibilidad» sobrevive como una simple disposición latente a encolerizarme. Por el contrario, después de la acción de Pedro y del resentimiento que me ha producido, mi odio sobrevive como una realidad *actual,* aunque mi pensamiento esté en este momento ocupado en otro objeto. La cualidad, además, es una disposición de ánimo innata o adquirida que contribuye a *cualificar* mi persona. El estado, al contrario, es mucho más accidental y contingente: es algo *que me ocurre.* Existen, empero, intermediarios, entre los estados y las cualidades: por ejemplo, el odio de Pozzo di Borgo hacia Napoleón, aun existiendo en realidad y representando una relación afectiva contingente entre Pozzo y Napoleón I, era constitutivo de la persona Pozzo. Por *actos* ha de entenderse toda actividad sintética de la Persona es la disposición de medios en vista de fines, no en tanto que el para-Sí es sus propias posibilidades,

sino en tanto que el acto representa una síntesis psíquica trascendente que él debe vivir. Por ejemplo, el entrenamiento del boxeador es un acto, porque desborda y sostiene al Para-sí que, por otra Parte se realiza en y por ese entrenamiento, Lo mismo ocurre con la investigación del científico, con el trabajo del artista, con la campaña electoral del político. En todos estos casos, el acto como ser psíquico representa una existencia trascendente y la faz objetiva de la relación entre el para-sí y el mundo.

2.0 Lo «Psíquico» se da únicamente a una categoría especial de actos cognoscitivos: los actos del Para-sí reflexivo. En el plano irreflexivo, en efecto, el Para-sí es sus propias posibilidades en el modo no tético, y como mis posibilidades son presencias posibles al mundo allende el estado dado del mundo, lo que se revela tética pero no temáticamente a través de ellas es un estado del mundo sintéticamente vinculado con el estado dado. En consecuencia, las modificaciones que se han de aportar al mundo se dan téticamente en las cosas presentes como potencialidades objetivas que han de realizarse tomando nuestro cuerpo como instrumento de su realización. Así, el hombre encolerizado ve en el rostro de su interlocutor la cualidad objetiva de invitar al puñetazo. De ahí expresiones como «cara que atrae las bofetadas», etc. Nuestro cuerpo aparece ahí sólo como un médium en trance. Por medio de él ha de realizarse cierta potencialidad de las cosas (bebida-que-ha-de-beberse, socorro-que-ha-de-prestarse, bestia-dañina-que-debe-ser-abatida, etc.); la reflexión que surge a raíz de ello capta la relación ontológica entre el Para-sí y sus posibles, pero en tanto que *obje*to. Así surge el acto, como objeto virtual de la conciencia reflexiva. Me es, pues, imposible tener al mismo tiempo y en el mismo plano conciencia de Pedro y de mi amistad hacia él: estas dos existencias están siempre separadas por un espesor de Para-sí. Y este Para-sí es además una realidad escondida: en el caso de la conciencia no reflexiva, es, pero no téticamente, y se borra ante el objeto del mundo y sus potencialidades. En el caso del surgimiento reflexivo, ese Para-sí es trascendido hacia el objeto virtual que lo reflexivo ha de ser, Sólo una conciencia reflexiva pura puede descubrir el Para-sí reflexivo en su realidad. Llamamos Psique a la totalidad organizada de esos existentes que constituyen un cortejo permanente de la reflexión impura y que son el objeto natural de las investigaciones Psicológicas,

3.0 Los objetos, aunque virtuales, no son abstractos; no son enfocados en el vacío por lo reflexivo, sino que se dan como el en-sí concreto que lo reflexivo ha de ser allende lo reflexionado. Llamaremos evidencia la presencia inmediata y «en persona» del odio, del exilio, de la duda metódica al Para-sí reflexivo. Basta, para convencerse de que esta presencia existe recordar los casos de nuestra experiencia personal en que hemos intentado rememorar un amor muerto, una cierta atmósfera intelectual que hemos vivido otrora. En estos diferentes casos, teníamos neta conciencia de apuntar *en vacío* a esos diversos objetos. Podíamos formarnos de ellos conceptos particulares, intentar una descripción literaria, pero sabíamos que no estaban allí. Análogamente, hay períodos de intermitencia para un orden viviente, durante los cuales *sabemos* que amamos pero no lo *sentimos.* Estas «intermitencias del corazón» han sido muy bien descritas por Proust. En cambio, es posible captar de lleno un amor y contemplarlo. Pero para ello es menester un modo de ser particular del Para-sí reflejo: puedo captar mi amistad hacia Pedro *a* través de mi simpatía del momento convertida en lo reflexionado de una conciencia reflexiva. En una palabra, no hay otro medio de presentificar esas cualidades, estados o actos que aprehenderlos a través de una conciencia refleja de la cual son la sombra proyectada y la objetivación en el en-sí.

Pero esta posibilidad de presentificar un amor prueba, mejor que ningún otro argumento, la trascendencia de lo psíquico. Cuando descubro bruscamente, cuando *veo* mi amor, capto a la vez que está *ante* la conciencia. Puedo adoptar sobre él puntos de vista, puedo juzgarlo; no estoy comprometido en él como lo reflexivo en lo reflexionado. Por este mismo hecho, lo aprehendo como *no* siendo del Para-sí. Es infinitamente más denso, más opaco, más consistente que esa transparencia absoluta. Por eso la *evidencia* con la cual lo psíquico se da a la intuición de la reflexión impura no es apodíctica. Hay, en efecto, un desnivel entre el futuro del Para-sí reflexionado, constantemente roído y lijado por mi libertad, y el futuro denso y amenazados de mi amor, que le da precisamente su sentido de *amor,* En efecto, si yo no captara en el objeto psíquico su futuro de amor como algo mantenido, ¿sería aún un amor? ¿No caería en el nivel del *capricho?* Y el propio capricho,

¿acaso no compromete el Porvenir en la medida en que se da como habiendo de permanecer como capricho y no mudarse jamás en amor? Así, el futuro siempre nihilizado del Para-sí impide toda determinación en sí del Para-sí como Para-sí que ama o que odia; y la sombra proyectada del Para-sí reflexionado posee, naturalmente, un futuro degradado en en-sí, que forma cuerpo con ella determinando su sentido. Pero, en correlación con la nihilización continua de Futuros reflexionados, el conjunto psíquico organizado con su futuro sigue siendo sólo *probable.* Y no ha de entenderse por ello una cualidad externa que provendría de una relación con mi conocimiento y podría transformarse eventualmente en certeza, sino una característica ontológica.

4. 0 El objeto psíquico, al ser la sombra proyectada del Para-sí reflexionado, posee en forma degradada los caracteres de la conciencia. En Particular, aparece como una totalidad conclusa y probable allí donde el Para-Sí hace existir en la unidad diaspórica de una totalidad destotalizada. Esto, aprehendido a través de las tres dimensiones ek-státicas de la temporalidad, significa que lo psíquico aparece como constituido por la síntesis de un Pasado, de un Presente y de un Porvenir. Un amor, una empresa, son la unidad organizada de esas tres dimensiones. No basta decir, en efecto, que un amor «tiene» un porvenir, como si el futuro fuese exterior al objeto al que caracteriza, sino que el porvenir es parte integrante de la forma organizada de fluencia «amor», pues lo que da al amor su sentido de amor es su ser en el futuro. Pero, por el hecho de que lo psíquico es en-sí, su presente no podría ser fuga ni su porvenir posibilidad pura. Hay, en estas formas de fluencia, una prioridad esencial del Pasado, que es lo que el Para.sí *era* y que supone ya la transformación del Para-sí en En-sí. Lo reflexivo proyecta lo psíquico dotado de las tres dimensiones temporales, pero constituye estas tres dimensiones únicamente con lo que lo reflexionado era. El Futuro *es* ya: si no, ¿cómo sería amor mi amor? Sólo que no es dado aún: es un «ahora» que no está aún develado. Pierde, pues, su carácter de *posibiiidad-que-he-de ser:* mi amor, mi alegría, *no han-de-ser su* futuro; lo son en la tranquila indiferencia de la yuxtaposición, como esta estilográfica es aquí pluma y allá capuchón. El Presente, de modo análogo, es captado en su cualidad real de *ser ahí.* Sólo que este ser-ahí es constituido como habiendo-sido-ahí. El Presente está ya constituido íntegramente y armado de arriba a abajo; es un «ahora» que el instante trae y se lleva como un traje de confección; es un naipe que sale del juego y vuelve a él. El tránsito de un «ahora» del futuro al presente y del presente al pasado no le hace sufrir modificación alguna, pues, de todos modos, futuro o no, es pasado ya. Esto lo ponen de manifiesto claramente los psicólogos cuando ingenuamente recurren al inconsciente para distinguir los tres «ahoras» de lo psíquico: se llamará *presente,* en efecto, el ahora que está presente a la conciencia. Aquellos que han pasado al futuro tienen exactamente los mismos caracteres, pero esperan en los limbos del inconsciente, y, puestos a considerarlos en este medio indiferenciado, nos sería posible discernir en ellos el pasado del futuro: un recuerdo que sobrevive en lo inconsciente es un «ahora» pasado y, a la vez, en tanto que espera ser evocado, un «ahora» futuro. Así, la forma psíquica no es algo «a *ser»,* está *Ya hecha:* está ya toda íntegra, pasada y futura, en el modo del *«ha siab».* No se trata ya, para los «ahoras» que la componen, sino de sufrir uno a uno, antes de retornar al pasado, el bautismo de la conciencia.

Resulta de todo esto que en la forma psíquica coexisten dos modalidades contradictorias ya que ella está *ya hecha y aparece* en la unidad como ser en sí de ser un organismo, y, a la vez, no puede existir sino por una sucesión de «ahoras» que tienden cada uno a aislarse en en-sí. Esta alegría, por ejemplo, pasa de un instante al otro porque su futuro existe ya como objetivo de su desarrollo, no como lo que el ha de-ser, sino como lo que ella «ha-sido» ya en el porvenir.

En efecto, la cohesión íntima de lo psíquico no es sino la unidad ser del Para-sí hipostasiada en el en-sí. Un odio no tiene Partes: no es una suma de conductas y de conciencias, sino que se da a través de las conductas y las conciencias como la unidad temporal sin partes de las apariciones de las mismas. Sólo la unidad de ser del Para-sí se explica por el carácter ek-stático de su ser: ha-de-ser en plena espontaneidad lo que será. Lo Psíquico, por el contrario, «es sido». Esto significa que es incapaz de determinarse por sí a la existencia. Está sostenido, frente a lo reflexivo, por una suerte de inercia, y los psicólogos han insistido con

frecuencia en su carácter «Patológico». En este sentido, Descartes puede hablar de las «pasiones del alma»; esta inercia hace que lo psíquico, aunque no está en el mismo plano de ser que los existentes del mundo, pueda ser aprehendido como en relación con esos existentes. Un amor es dado como «provocado» por el objeto que se ama. Por consiguiente, la cohesión total de la forma psíquica se ve ininteligible, ya que no ha *de ser esa* cohesión, ya que ella no es su propia síntesis, ya que su unidad tiene el carácter de algo dado. En la medida en que un odio es una sucesión dada de «ahoras» ya hechos, nos encontramos en él el germen de una divisibilidad al infinito. Empero, esta divisibilidad está enmascarada, negada, en tanto que lo psíquico es la objetivación de la unidad ontológica del Para-sí. De ahí una especie de cohesión mágica entre los «ahoras» sucesivos del odio, que no se dan como partes sino para negar en seguida su mutua exterioridad. La teoría de Bergson sobre la conciencia que dura y que es «multiplicidad de interpenetración» pone a la luz esa ambigüedad. Lo que Bergson alcanza aquí es lo Psíquico, no la conciencia concebida como para-sí. En efecto, ¿qué significa «interpenetración»? No la ausencia de derecho de toda divisibilidad. En efecto, para que haya interpenetración, es menester que haya partes que se interpenetren. Sólo que estas partes, que, de derecho, deberían recaer en su aislamiento, se deslizan las unas en las otras por una cohesión mágica y totalmente inexplicada, y esa fusión total desafía ahora todo análisis. Bergson no piensa en absoluto en fundar sobre una estructura absoluta del Para-sí esa propiedad de lo psíquico: la comprueba como algo dado; una simple «intuición» le revela que lo psíquico es una Multiplicidad interiorizada. Lo que acentúa aún más su carácter de inercia, de datum pasivo, es que existe sin ser para una conciencia tética o no. Ya que, en la actitud natural, el hombre desconoce enteramente el ser sin conciencia (de) ser, y le es preciso recurrir a la intuición para así captar cuando un objeto del mundo puede existir sin ser visto y develarse después, hemos forjado los instrumentos necesarios para descubrirlo. Los caracteres de la duración psíquica son para Bergson un puro hecho contingente de la experiencia; son así porque así se los encuentra, y esto es todo. Así, la temporalidad psíquica es un datum inerte, harto próximo, a la duración bergsoniana, padece su cohesión íntima in hacerla que es perpetuamente irracional y mágica, de elementos que no son unidos por una relación ek-stática de ser temporalizada sin temporalizarse; en que la interpretación de hecho temporiza y sólo puede compararse a la acción mágica del hechizo a distancia y disimula una multiplicidad de «ahoras» ya hechos. Y estos caracteres no Provienen de un error de los psicólogos, de un defecto de conocimiento: son constitutivos de la temporalidad psíquica, hipostásis de la temporalidad originaria. La unidad absoluta de lo psíquico es, en efecto, ontológica y la proyección de la unidad ek-stática del para-sí. Pero, como esta proyección se hace en el en-sí, que es lo que es en la proximidad sin temporalidad originaria y de la identidad, la unidad ek-stática se fragmenta en una infinidad de «ahoras» que son lo que son y que precisamente a causa de ello, tienden a aislarse en su identidad-en-sí. De este modo, Participando a la vez del en-sí y de la temporalidad psíquica oculta una contradicción que no se Supera, esto no debe asombrarnos: producida por la reflexión impura, es natural que ella «sea sida» lo que no es, y que no sea lo que «es sida».

Esto último lo hará aún más claro: un examen de las relaciones que las formas psíquicas mantienen entre sí en el seno del tiempo psíquico. Señalemos ante todo que es efectivamente la interpenetración la que rige la conexión de los sentimientos, por ejemplo: en el seno de una forma psíquica compleja. Todo el mundo conoce esos sentimientos de amistad «matizados» de envidia, esos odios «penetrados», no obstante, de estima; esas camaraderías amorosas que los novelistas han descrito con frecuencia . Es cierto también que captamos una amistad matizada de envidia a la manera de una taza de café con una nube de leche. Sin duda, esta aproximación es burda; empero, lo cierto es que la amistad amorosa no se da como una simple especificación del género amistad, al modo en que el triángulo isósceles es una especificación del género triángulo. La amistad se da como penetrada íntegramente por el amor íntegro, y empero no es amor, no «se hace» amor: de otro modo, perdería su autonomía como amistad. En cambio, se constituye un objeto inerte y en-sí que el lenguaje encuentra difícil nombrar, y en que el amor en-sí y autónomo se extiende mágicamente a través de toda la amistad, como la pierna se extiende a través de todo el mar en la tradición estoica.

Pero los procesos psíquicos implican también la acción a distancia de formas anteriores sobre formas posteriores. No podríamos concebir esta acción a distancia al modo de la causalidad simple que se encuentra,

por ejemplo, en la mecánica clásica, y que supone la existencia totalmente inerte de un móvil encerrado en un instante; ni tampoco al modo de la causalidad física concebida a la manera de Stuart Mill, la que se define por la sucesión constante e incondicionada de dos estados, cada uno de los dos, en su ser propio, excluye al otro, en tanto que lo psíquico es objetivación del Para-sí, posee una espontaneidad degradada, captada como cualidad interna y dada como su forma y, por otra parte, inseparable de su fuerza cohesiva. No podría darse, pues, rigurosamente, como producido por la forma anterior. Pero, por otra parte, esa espontaneidad tampoco podría determinarse a sí misma a existir, ya que no es captada sino como una determinación entre otras de un existente dado. Se sigue de ello que la forma anterior ha de hacer nacer a distancia una forma de la misma naturaleza, que se organiza espontáneamente como forma de transcurso. No hay aquí ser que *haya-de-ser su* futuro y su pasado, sino sólo sucesiones de formas pasadas, presentes y futuras, pero que existen todas en el modo del «habiéndolo sido» y que se influyen mutuamente a distancia. Esta influencia se manifestará, sea por penetración, sea Por Motivación. En el primer caso, lo reflexivo aprehende como un solo objeto dos objetos psíquicos que habían sido dados previamente de modo separado. Resulta de ello, sea un objeto psíquico nuevo cada una de cuyas características será la síntesis de las otras dos, sea un objeto en sí mismo ininteligible, que se da a la vez como íntegramente el uno e íntegramente el otro, sin que haya alteración del uno ni del otro. En la motivación, por el contrario, ambo, objetos permanecen en sus respectivos lugares. Pero un objeto psíquico, siendo forma organizada y multiplicidad de interpenetración, no puede actuar sino íntegramente de una vez sobre otro objeto íntegro. Se sigue de aquí una acción total y a distancia por influencia mágica del uno sobre el otro. Por ejemplo, mi humillación de ayer motiva íntegramente mi humor de esta mañana, etc. Que esta acción a distancia es totalmente mágica e irracional, lo prueban, mejor que ningún análisis, los vanos esfuerzos de los psicólogos intelectualistas por incluirla, permaneciendo en el plano de lo psíquico, a una causalidad inteligible por medio de un análisis intelectual. Así, Proust busca perpetuamente descubrir por descomposición intelectualista, en la sucesión temporal de los estados psíquicos, nexos de causalidad racional entre esos estados. Pero, al término de tales análisis, no puede ofrecernos sino resultados semejantes a éste:

«Tan pronto como Swann podía representarse (a Odette) sin horror, tan pronto como veía nuevamente la bondad en su sonrisa *y los celos añadían ya a su amor el deseo de arrancarla a los otros*, ese amor *torna a ser* un gusto por las sensaciones que le daba la persona de Odette, por el placer que le producía admirar como un espectáculo o interrogar como un fenómeno el alzarse de una mirada suya, la formación de una de sus sonrisas, la emisión de una entonación de su voz. Y este placer diferente de todos los demás, *había acabado por crear en él una necesidad de ella,* que sólo ella podía saciar con su presencia o sus cartas... *Así, por el propio quimismo de su mal*, después de *haber hecho celos con su amor*, comenzaba de nuevo a *fabricar ternura*, piedad hacia Odette".»[50]

Este texto concierne, evidentemente, a lo psíquico. En efecto, se ven sentimientos individualizados y separados por naturaleza actuar los unos sobre los otros- Pero Proust trata de esclarecer sus acciones y clasificarlas, intentando hacer inteligibles así las alternativas por las que ha de pasar Swann. No se limita a describir las comprobaciones que él mismo pudo hacer (el tránsito, por «oscilación», de los celos rencorosos al amor tierno); quiere explicarlas. ¿Cuáles son los resultados de este análisis? ¿Queda suprimida la ininfigibilidad de lo psíquico? Es fácil ver que esa reducción algo arbitraria de las normas psíquicas mayores a elementos más simples acentúa, por el contrario, la irracionalidad mágica de las relaciones que los objetos psíquicos mantienen entre sí. ¿Cómo pueden los celos «añadir» al amor el «deseo de arrancarla a los otros»? ¿Y cómo este deseo, una vez adicionado al amor (siempre la imagen de la nube de leche «añadida» al café), puede impedirle *tornar a ser* «un gusto por las sensaciones que le daba la persona de Odette»? ¿Y cómo el placer puede *crear* una necesidad? Y el amor, ¿cómo puede *fabricar* esos celos que, a su vez, le *añadirán* el deseo de arrancar a Odette de los otros? ¿Y cómo, liberado de este deseo, podrá *fabricar* de nuevo ternura? Proust trata de constituir aquí un «quimismo» simbólico, pero las imágenes químicas de que se sirve son

[50] *Do cótéde chez* Swann, 37.- edición, 11, pág. 82. Subrayado nuestro.

aptas, simplemente, para enmascarar motivaciones y acciones irracionales. Se trata de arrastrarnos hacia una interpretación mecanicista de lo psíquico, la cual, sin ser más inteligible deformaría completamente su naturaleza. Empero, es inevitable mostrarnos entre los estados extrañas relaciones casi interhumanas (crear, fabricar, añadir), que dejarían casi suponer que esos objetos psíquicos son agentes animados. En las descripciones de Proust, el análisis intelectualista muestra en cada paso sus límites: no puede operar sus descomposiciones y sus clasificaciones sino en la superficie, sobre un fondo de irracionalidad total. Es preciso renunciar a reducir lo irracional de la causalidad psíquica: mi causalidad es la degradación, operada a lo mágico, de un para-sí ek-stático que es su ser a distancia de sí en un en-sí que es lo que es en su Sitio. La acción mágica a distancia y por influencia es el resultado necesario de esa relajación de los nexos de ser. El psicólogo debe describir esos nexos irracionales Y tomarlos como datos primeros del mundo psíquico.

Así, la conciencia reflexiva se constituye como conciencia de duración, Y, de este modo la duración psíquica aparece a la conciencia. Esta temporalidad Psíquica como proyección en el en-sí de la temporalidad originaria, es un ser virtual cuyo flujo fantasma no cesa de acompañar a la temporalización ek-stática del para-sí, en tanto que ésta es captada por la reflexión. Pero desaparece totalmente si el para-sí permanece en el plano irreflexivo, o si la reflexión impura se purifica. La temporalidad psíquica es semejante a la temporalidad originaria en lo de aparecer como un modo de ser *d*e objetos concretos y no como un marco o una regla preestablecida. El tiempo Psíquico no es sino la colección unificada de los objetos temporales. Pero su diferencia esencial con la temporalidad originaria reside en que aquél es, mientras que ésta se temporaliza. En tanto que tal tiempo psíquico no puede estar constituido sino con pasado, y el futuro no puede ser sino un pasado que vendrá después del pasado presente; es decir, que la forma vacía antes-después es hipostasiada y te da las relaciones entre objetos igualmente pasados.

Capítulo III
LA TRASCENDENCIA

A la vez, esta duración Psíquica que no puede ser por sí debe perpetuamente *ser sida.* Perpetuamente oscilante entre la multiplicidad de yuxtaposición y la cohesión absoluta del para-sí ek-stático, esa temporalidad está compuesta de «ahoras», que han sido, que permanecen en el sitio a ellos asignado, pero que se influyen a distancia en su totalidad; y esto la asemeja bastante a la duración mágica del bergsonismo. Desde que nos colocamos en el plano de la reflexión impura, es decir, de la reflexión que busca determinar el ser que soy, aparece un mundo entero que puebla esa temporalidad. Ese mundo, presencia virtual, objeto probable de mi intención reflexiva, es el mundo Psíquico o psique. En cierto sentido, su existencia es puramente ideal; en otro sentido, ese mundo es, ya que es-sido, ya que se descubre a la conciencia; es «mi sombra», es lo que se me descubre cuando quiero *verme;* como, además, puede ser aquello a partir de lo cual el para-sí se determina a ser lo que ha-de ser (no iré a ver a fulano o mengano «a causa» de la antipatía que le tengo; me decido a tal o cual acción teniendo en cuenta mi amor o mi odio; me niego a discutir de política, porque conozco mi temperamento colérico y no quiero correr el riesgo de irritarme), ese mundo fantasma existe como situación *real* del para-sí. Con ese mundo trascendente que se aloja en el devenir infinito de indiferencia antihistórica, se constituye precisamente como unidad virtual de ser la temporalidad llamada «interna» o «cualitativa», que es la objetivación en en-sí de la temporalidad originaria. Hay en ello el primer esbozo de un «afuera»: el para-sí se ve casi conferir un afuera a sus propios ojos, pero este afuera es puramente virtual. Veremos más adelante al ser-para-otro realizar el esbozo de ese «afuera». Para llegar a una descripción lo más completa posible del para-sí, habíamos escogido como hilo conductor el examen de las conductas negativas. En efecto: según habíamos visto, la posibilidad permanente del no-ser, fuera de nosotros y en nosotros mismos, condiciona las preguntas que podemos plantear y las respuestas que podemos darles. Pero nuestro primer objeto no era sólo develar las estructuras negativas del para-sí. En nuestra Introducción habíamos encontrado un problema, y este problema queríamos resolver: cuál es la relación original de la realidad humana con el ser de los fenómenos o ser-en-sí. Desde nuestra Introducción, en efecto, debimos rechazar la solución realista y la idealista. Nos parecía, a la vez, que el ser trascendente no podía actuar en modo alguno sobre la conciencia, y que la conciencia no podía «construir» lo trascendente objetivando elementos tomados de su subjetividad. Comprendimos, en consecuencia, que la relación original con el ser no podía ser la relación externa que uniría dos sustancias primitivamente aisladas. «La relación entre las regiones de ser es un sentimiento primitivo -escribíamos- y que forma parte de la estructura misma de esos seres.» Lo concreto se nos descubrió como la totalidad sintética de la cual tanto la conciencia como el fenómeno constituyen sólo oscilaciones. Pero si bien, en cierto sentido, la conciencia considerada en SU aislamiento es una abstracción; si bien los fenómenos -y aun el fenómeno de ser- son igualmente abstractos, en tanto que no pueden existir como fenómenos sin *aparecer* a una conciencia, el ser de los fenómeno, como en-sí que es lo que es, no podría ser considerado como una abstracción. Para ser, no necesita sino de si mismo; no remite sino a sí mismo. Por otra parte, nuestra descripción del para-sí nos lo ha mostrado, por el contrario, como lo más alejado posible de una sustancia y del en-sí; hemos visto que él era su propia nihilización y que no podía ser sino en la unidad ontológica de sus ék-stasis. Así, pues, si la relación entre el para-sí y el en-si ha de ser originariamente constitutiva del ser mismo que se Pone en relación, no ha de entenderse que esa relación pueda ser constitutiva del en-sí, sino claramente del para-sí. Sólo en el para-sí ha de buscarse la clave de esa relación con el ser que se llama, por ejemplo, conocimiento. El para-si es responsable en su ser de su relación con el en-sí, o, si se prefiere, se produce originariamente sobre el fundamento de una relación con el en-sí. Es lo que ya presentíamos cuando definíamos la conciencia como «un ser para el cual en su ser está en cuestión su ser, en tanto que este ser implica un ser «diferente de él». Pero, desde que formulamos esa definición, hemos adquirido conocimientos nuevos. En particular, hemos captado el sentido profundo del para-si como fundamento de su propia nada, ¿No es tiempo, ahora, de utilizar estos conocimientos para determinar y

explicar aquella relación ek-stática entre el para-sí y el en-sí sobre el fundamento de la cual pueden aparecer en general el *conocer y el actuar?* ¿No estaremos en condiciones de responder a nuestra pregunta primera? Para ser conciencia no tética (de) sí, la conciencia ha de ser conciencia tética de algo, según hemos señalado. Ahora bien, lo que hemos estudiado hasta aquí es el para-sí como modo de ser original de la conciencia no tética (de) si. ¿Acaso nos vemos llevados por eso mismo a describir el para-sí en sus relaciones mismas con el en-sí, en tanto que éstas son constitutivas de su ser? Quizás podamos desde ahora encontrar una respuesta a preguntas de este tipo: si el en-sí es lo que es, ¿cómo y por qué el para-sí ha de ser en su ser conocimiento del en-sí? Y ¿qué es el conocimiento en general?

I. El conocimiento como tipo de relación entre el Para-sí y el En-sí

No hay más conocimiento que el intuitivo. La deducción y el discurso, impropiamente llamados conocimientos, no son sino instrumentos que conducen a la intuición. Cuando ésta se alcanza, los medios utilizados para alcanzarla se borran ante ella; en el caso en que no puede alcanzarse, el razonamiento y el discurso quedan como marcas indicadoras que apuntan hacia una intuición fuera de alcance; si, por último, se la ha alcanzado pero no es un modo presente de mi conciencia, las máximas de que me sirvo quedan como resultados de operaciones anteriormente efectuadas. Lo que llamaba Descartes «recuerdos de ideas». Y, si se pregunta que es la intuición, Husserl responderá, de acuerdo con la mayoría de los filósofos que es la Presencia en persona de la «cosa» a la conciencia. El conocimiento Pertenece, pues, al tipo de ser que describíamos en el capítulo anterior con el nombre de «presencia a... ». Pero establecimos, justamente, que el en-sí no podía jamás ser *Presencia* Por sí mismo. El ser-presente, en efecto, es un modo de ser ek-stático del para-sí. Nos vemos, pues, obligados a invertir los términos de nuestra definición: la intuición es la presencia de la conciencia a la cosa. Debemos volver, pues, sobre la naturaleza y el sentido de esta presencia del para-si al ser.

Demostramos, en nuestra Introducción, sirviéndonos del concepto no elucidado de «conciencia», la necesidad que tiene la conciencia de ser conciencia de algo. En efecto, sólo por aquello de que es conciencia, ésta se distingue a sus propios ojos y puede ser conciencia (de) sí; una conciencia que no fuera conciencia *de* algo no sería conciencia (de) nada. Pero ahora tenemos elucidado el sentido ontológico de la conciencia, o para-sí. Podemos, pues, plantear el problema en términos más precisos y preguntarnos: ¿qué puede significar esa necesidad que tiene la conciencia de ser conciencia de algo, si se la considera en el plano ontológico, es decir, en la perspectiva del ser-para-sí? Sabido es que el para-sí es fundamento de su propia nada en la forma de la díada fantasma reflejo-reflejante. El reflejante no es sino para reflejar el reflejo, y el reflejo no es reflejo sino en tanto que remite al reflejante. Así, los dos términos esbozados de la díada apuntan el uno al otro, y cada uno compromete su ser en el ser del otro. Pero, si el reflejante no es nada más que reflejante de *ese* reflejo, y si el reflejo no puede caracterizarse sino por su «*ser-para* reflejarse en *ese* reflejante», ambos términos de la cuasi díada, apoyando sus dos nadas la una sobre la otra, se anonadan conjuntamente. Es preciso que el reflejante refleje algo para que el conjunto no se desmorone en la nada. Pero si, por otra parte, el reflejo fuese algo independientemente de su ser-para-reflejarse sería menester que fuera cualificado, no en tanto que reflejo, sino en-sí. Sería introducir la opacidad en el sistema «reflejo-reflejante», y, sobre todo, completar la escisiparidad esbozada. Pues, en el para-sí, el reflejo *es también* el reflejante. Pero si es cualificado, el reflejo se separa del reflejante y su apariencia se separa de su realidad; el cogito se torna imposible. El reflejo no Puede ser a la vez «algo a reflejar» *y nada,* a menos que se haga cualificar Por algo distinto de él, o, si se prefiere, a menos que se refleje en cuanto relación con un afuera que no es él. Lo que define el reflejo para el reflejante es siempre aquello *a lo* cual *el reflejo es presencia.* Aun una alegría, captada en el plano de lo irreflexivo, no es sino la presencia «reflejada» en un mundo riente y abierto, pleno de felices perspectivas. Pero las líneas que preceden nos han hecho prever ya que el *no se,* es estructura esencial de la presencia. La presencia implica una negación radical como presencia a aquello que no se es. Es presente a mí lo que yo no soy.

Se observará, por otra parte, que ese «no ser... » está implicado *a priori* por toda teoría del conocimiento. Es imposible construir la noción de objeto si no tenemos originariamente una relación negativa que designe al

objeto como aquello que *no es* la conciencia. Esto estaba bien expresado por el término de «no-yo» en un tiempo de moda, sin que se pudiera descubrir en aquellos que lo empleaban la menor preocupación por fundamentar ese *no* que cualificaba originariamente al mundo exterior. En realidad, ni el nexo de las representaciones, ni la necesidad de ciertos conjuntos subjetivos, ni la irreversibilidad temporal, ni el recurso al infinito, podrían servir de fundamento a una negación ulterior que recortara el no-yo Y lo opusiera al yo como tal, si precisamente esa negación no fuera dada *Previamente* y no fuera el fundamento a priori de toda experiencia. La cosa es antes de toda comparación, antes de toda construcción, lo que está presente ante la conciencia como *no siendo* conciencia. La relación originaria de presencia, como fundamento del conocimiento, es negativa. Pero, como la negación viene al mundo por el para-sí y la cosa es lo que es, en la indiferencia absoluta de la identidad, la cosa no puede ponerse como no siendo el para-sí. La negación viene del propio para-sí. No ha de concebirse esta negación como si se tratara de un juicio que recayera sobre la cosa misma y negara que ella fuera el para-sí: este tipo de negación sólo sería concebible si el para-sí fuese una sustancia acabada, y, aun en este caso, no podría emanar sino de un tercer término que estableciera desde afuera una relación negativa entre dos seres. Pero, por la negación original, es el para-sí quien se constituye como *no siendo* la cosa. De suerte que la definición que hace poco dábamos de la conciencia puede enunciarse como sigue, en la perspectiva del para-sí: «El para-sí es un ser para el cual en su ser está en cuestión su ser, en tanto que este ser es esencialmente una determinada manera de *no ser* un ser que él pone a la vez como diferente de él». El conocimiento aparece, pues, como un modo de ser. El conocer no es ni una relación establecida posteriormente entre dos seres, ni una actividad de uno de estos dos seres, ni una cualidad, propiedad o virtud. Es el ser mismo del para-sí en tanto que presencia a.... es decir, en tanto que ha de ser su ser haciéndose no ser cierto ser al cual es presente. Esto significa que el para-sí no puede ser sino en el modo de un reflejo que se hace reflejar como no siendo determinado ser. El «algo» que debe cualificar al reflejado Pasa que la pareja «reflejo-reflejante» no se desmorone en la nada, es negación pura. El reflejado se hace cualificar *afuera,* junto a determinado ser, como *no* sido ese ser, es -precisamente lo que se llama ser conciencia *de* algo -.

Pero hemos de precisar lo que entendemos por esa negación originaria. Conviene, en efecto, distinguir dos tipos de negación: la externa y la interna. La primera aparece como un puro nexo de exterioridad establecido entre dos seres por un testigo. Cuando digo, por ejemplo: «La mesa no es la pluma», es harto evidente que el fundamento de esta negación no está ni en el tintero ni en la mesa. Ambos objetos son lo que son, eso es todo. Su negación es como un nexo categorial e ideal que establezco entre ellos sin modificarlos en absoluto, sin enriquecerlos ni empobrecerlos; en la más mínima cualidad: esa síntesis negativa ni siquiera los roza, y, como no sirve ni para enriquecerlos ni para constituirlos, permanece estrictamente externa... pero puede ya adivinarse el sentido de la otra negación, si se consideran frases como «No soy rico» o «No soy apuesto». Pronunciadas con cierta melancolía, no significan solamente que se descarta cierta cualidad, sino que la propia negación viene a influir en su estructura interna al ser positivo de quien se la niega. Cuando digo: «No soy apuesto», no me limito a negar de mí, considerado como un todo concreto, cierta virtud que por ese hecho pasaría a la nada dejando intacta la totalidad positiva de mi ser (como cuando digo: «el vaso no es blanco, es gris...», «el tintero no está en la mesa, sino sobre la chimenea»), si no que entiendo significar que «no ser apuesto» es cierta característica negativa de mi ser, que me caracteriza desde adentro y, en tanto que negatividad, el no ser apuesto es una cualidad real de mí mismo, cualidad negativa que explicará tanto mi melancolía, por ejemplo, como mis fracasos mundanos. Por negación interna entendemos una relación tal entre dos seres que aquel que es negado del otro cualifica a éste, por su ausencia misma, en el meollo de su esencia. La negación se convierte entonces en un nexo de ser esencial, ya que uno por lo menos de los seres sobre los cuales recae es tal que señala hacia el otro, que lleva al otro en su meollo como una ausencia. Es claro, empero, que este tipo de negación no es aplicable al ser-en-sí. Pertenece por naturaleza al para-sí. Sólo el para-sí puede ser determinado en su ser Por un ser que no es él. Y, si la negación interna puede aparecer en el mundo -como cuando se dice de una perla que es falsa, de una fruta que no está madura, de un huevo que no está fresco, etc.-, viene al mundo por el para-*sí,* como toda negación en general. Entonces, si el

conocer pertenece sólo al para-sí, ello se debe a que es propio sólo del para-sí aparecerse como no siendo aquello que él conoce. Y como aquí apariencia y ser son una sola y misma cosa -ya que el para-sí tiene el ser de su apariencia-, es necesario concebir que el para-sí incluya en su ser el ser del objeto que él no es, en tanto que está en cuestión en su ser es como no siendo *ese* ser.

Es preciso desprenderse aquí de una ilusión que podría formularse de este modo: para constituirse a sí mismo como *no siendo* tal o cual ser, es menester previamente tener, de cualquier manera, un conocimiento de ese ser, pues no puedo juzgar acerca de mis diferencias con respecto a un ser del cual no sé nada. Es cierto que en nuestra existencia empírica no podemos saber en qué diferimos de un japonés o de un inglés, de un obrero o de un soberano, antes de poseer alguna noción de esos diversos seres. Pero estas distinciones empíricas no podrían servirnos de base aquí, pues abordamos el estudio de una relación ontológica que debería hacer posible toda experiencia y que intenta establecer cómo un objeto en general puede existir para la conciencia. No me es posible, pues, tener experiencia alguna del objeto como objeto distinto de mí antes de constituirlo como objeto: al contrario, lo que hace posible toda experiencia es un surgimiento a priori del objeto para el sujeto, o, puesto que el surgimiento es el hecho original del para-sí, un surgimiento original del Para-sí como Presencia al objeto que él no es. Conviene, pues, invertir los términos de la fórmula precedente: la relación fundamental por la cual el Para-si ha-de-ser como no siendo tal ser particular al cual es presente, es el fundamento de todo conocimiento de ese ser. Pero es menester describir mejor esta primera relación si queremos hacerla comprensible.

Lo que queda como verdadero en el enunciado de la ilusión intelectualista que denunciábamos en el párrafo anterior es el hecho de que no puedo determinarme a no ser un objeto que estuviera originariamente escindido de todo nexo conmigo. No puedo negar que yo sea tal o cual ser, a distancia de ese ser. Si concibo un ser enteramente cerrado en sí, este ser en sí mismo será sencillamente lo que es, y, por ello, no se encontrará en él lugar ni para una negación, ni para un conocimiento. En realidad, un ser sólo puede *hacerse anunciar lo* que él no es a partir del ser que él no es. Lo que significa, en el caso de la negación interna, que el para-sí se aparece como no siendo lo que él no es, allá, en y sobre el ser que él no es. En este sentido, la negación interna es un nexo ontológico concreto. No se trata aquí en absoluto de una de esas negaciones empíricas en que las cualidades negadas se distinguen primeramente por su ausencia o aun por su no-ser. En la negación interna, el para-sí es aplastado sobre aquello que niega. Las cualidades negadas precisamente son lo que está más presente al para-sí; de ellas toma él su fuerza negativa y la renueva perpetuamente. En este sentido, es menester verlas como un factor constitutivo del ser del para-sí, pues el sí debe estar allá, fuera de sí, sobre ellas; debe ser *ellas* para negar que las sea. En una palabra, el término-origen de la negación interna es el en-sí, la cosa que *está ahí- y fuera* de ella no hay nada, sino un vacío, una nada[51] que no se distingue de la cosa sino por una pura negación cuyo contenido está provisto por *esa* cosa misma. La dificultad que encuentra el materialismo para derivar del objeto el conocimiento proviene de que quiere producir una sustancia a partir de otra sustancia. Pero esta dificultad no puede detenernos, pues afirmamos que no hay, fuera del en-sí, nada, sino un reflejo de esa nada[52], que es a su vez polarizado y definido por el en-sí, en tanto que es precisamente la nada de *ese* en-sí, la nada individualizadal que no es nada sino porque no *es* el en-sí[53]. De ese modo, en esa relación ek-stática que es constitutiva de la negación interna y del conocimiento, el en-sí en persona es un polo concreto en su plenitud, Y el para-sí no es sino el vacío sobre el que destaca el en-sí. El para.sí está fuera de sí mismo en el en-sí, ya que se hace definir por lo que no es; el nexo primero entre el en-sí y el para-sí es, pues, un nexo de ser; pero este nexo no es ni una carencia, ni una *ausencia. En* el caso de la ausencia, en efecto, me hago determinar por un ser que no soy yo y que no es o no es ahí: es decir, que lo que me determina es como un hueco en medio de lo que llamaré mi plenitud empírica.

Al contrario, en el conocimiento, tomado como nexo de ser ontológico, el ser que yo no soy representa la plenitud absoluta del en-sí. Y yo soy, por el contrario, la nada, la ausencia que se determina a existir a partir

[51] Il n'y a rien, sinon un vide, un néant, en el original.
[52] Rien, sinon un reflet de ce rien, en el original.
[53] Le néant de cet en-soi, lo rien individuaíiste qui n'est rien, ("la nada de este en sí, lo nada individuaíista que nada es") en el original

de esa plenitud. Lo que significa que en ese tipo de ser que se llama conocimiento, el único ser que puede encontrarse y que está perpetuamente ahí es lo *conocido.* El cognoscente no es, no es captable. No es sino aquello que hace que haya un ser-ahí de lo conocido, una presencia; pues, por sí mismo, lo conocido no es ni presente ni ausente, simplemente es. Pero esta presencia de lo conocido es presencia a *nada,* ya que el cognoscente es puro reflejo de un no ser; parece, pues, a través de la translucidez total del cognoscente conocido, presencia *absoluta.* La simplificación psicológica y empírica de esta relación originaria nos es dada por los casos de *fascinación. En* estos casos, en efecto, que representan el hecho inmediato del conocer, el cognoscente no es absolutamente nada más que una pura negación, no se encuentra ni se recupera en ninguna parte, *no es;* la única cualificación de que puede ser soporte es la de que *él no es,* precisamente, tal objeto fascinante. En la fascinación no hay nada más que un objeto gigante en un mundo desierto. Empero, la intuición fascinada no es en modo alguna *fusión* con el objeto. Pues la condición para que haya fascinación es que el objeto se destaque con relieve absoluto sobre un fondo de vacío, es decir, que yo sea Precisamente negación inmediata del objeto y nada más que eso. Es la misma negación pura que encontramos en la base de las intuiciones panteísticas descritas a veces por Rousseau como acaecimientos psíquicos concretos de su historia. Nos declara entonces que «se fundía» con el universo, que sólo el mundo se encontraba de pronto presente, como presencia absoluta y totalidad incondicionada. Ciertamente, podemos comprender esta presencia total y desierta del mundo, su puro «ser-ahí»; ciertamente, admitimos muy bien que en ese momento privilegiado no haya habido nada más que el mundo. Pero esto no significa, como Rousseau lo reconoce, que haya fusión de la conciencia con el mundo. Esta fusión significaría la solificación del para-sí en en-sí y, a la vez, la desaparición del mundo y del en-sí como Presencia. Verdad es que no hay nada más que el mundo, en panteística, salvo aquello que hace que el en-sí este-presente como mundo; es decir, una negación pura que es conciencia no tética (de) sí como negación. Y, precisamente porque el conocimiento no es *ausencia* sino *presencia,* no hay *nada* que separe al cognoscente de lo conocido. A menudo se ha definido la intuición como presencia inmediata de lo conocido al cognoscente, pero rara vez se ha reflexionado sobre las exigencias de la noción de *inmediatez.* La inmediatez es la ausencia de todo mediador: y esto es evidente, pues si no, sólo sería conocido el mediador, y no lo mediatizado. Pero, si no podemos dar intermediario alguno por puesto, es menester que rechacemos a la vez la continuidad y la discontinuidad como tipo de presencia del cognoscente a lo conocido. No admitiremos, en efecto, que haya continuidad entre el cognoscente y lo conocido, pues ello supone un término intermedio que sea a la vez conocido y cognoscente, lo que suprime la autonomía del cognoscente respecto de lo conocido, comprometiendo al ser del cognoscente en el ser de lo conocido. Entonces desaparece la estructura del objeto, ya que el objeto exige ser negado absolutamente por el para-sí en tanto que ser del para-sí. Pero tampoco Podemos considerar la relación originaria del para-si con el en-SÍ como una relación de *discontinuidad.* Ciertamente, la separación entre dos elementos discontinuos es un vacío, es decir, *nada,* pero una nada *realizada,*[54] es decir, *en* sí. Esta nada sustancializada es como tal un espesor no conductor; destruye la inmediatez de la presencia, pues se ha convertido en algo en tanto que nada. La presencia del para-sí al en-sí, al no poder expresarse ni en términos de continuidad ni en términos de discontinuidad, es pura *identidad negada.* Para hacerla captar mejor, usemos una comparación: cuando dos curvas son tangentes entre sí, ofrecen un tipo de presencia sin intermediarios. Pero entonces el ojo no capta sino *una sola línea* todo a lo largo de la mutua tangencia. Aun si se enmascaran ambas curvas y sólo fuera dado ver la longitud AB en que son tangentes, resultaría imposible distinguirlas. Pues, en efecto, lo que las separa es *nada:* no hay continuidad ni discontinuidad, sino pura identidad. Desenmascaremos de pronto ambas figuras y las captaremos nuevamente como siendo dos en toda su longitud respectiva: esto no proviene de una brusca separación de hecho realizada súbitamente entre ellas, sino de que los dos movimientos por los cuales *trazamos* las dos curvas para percibirlas implican cada uno una negación como acto constituyente. Así, lo que separa ambas curvas en el lugar mismo de su tangencia no es *nada,* ni siquiera una distancia: es una Pura negatividad como contrapartida de una síntesis constituyente, Una imagen nos hará captar mejor la relación de inmediatez que une originariamente el cognoscente y lo conocido. Ocurre de

[54] 7 Rien, mais un rien réalisé, en el original.

ordinario, en efecto, que una negación recae sobre un «algo» que preexiste a la negación y constituye su materia: si digo, por ejemplo, que el tintero no es la mesa, mesa y tintero son objetos Ya constituidos cuyo ser en sí constituirá el soporte del juicio negativo, pero, en el caso de la relación «cognoscente-conocido», no hay nada de parte del cognoscente que pueda constituirse en soporte de la negación, «no hay» diferencia alguna, ningún principio de distinción, para negar *en-sí lo* cognoscente y lo conocido. Pero, en la indistinción total del ser, no hay nada más que una negación que ni siquiera es, que *ha de* ser, que ni siquiera como negación se pone. De suerte que, finalmente, el conocimiento Y el propio cognoscente no son nada sino el hecho de que «hay» ser, de que el ser en sí se *da y se* destaca en relieve sobre el fondo de esas nadas. En este sentido, podemos llamar al conocimiento la pura soledad de lo conocido. Ello equivale a decir, con suficiente claridad, que el fenómeno original de conocimiento *no agrega* nada al ser y nada crea. Por él, el ser no es enriquecido, pues el conocimiento es pura negatividad: hace solamente *que haya* ser. Pero este hecho de «que haya» ser no es una determinación interna del ser -que es lo que es-, sino de la negatividad. En este sentido, todo develamiento de un carácter positivo del ser es la contrapartida de una determinación ontológica del para-si en su ser como negatividad pura. Por ejemplo, como luego veremos, el develamiento de la espacialidad del ser constituye una sola y misma cosa con la aprehensión no posicional del para-sí por sí mismo como *inextenso.* Y el carácter inextenso del para-sí no es una misteriosa virtud positiva de espiritualidad que se enmascararía bajo una denominación negativa: es una relación ek-stática por naturaleza, pues en la extensión y por la extensión del en-sí trascendente el para-sí se hace anunciar y realiza su propia inextensión. El para-sí no Podría ser inextenso primero para entrar después en relación con un ser extenso, pues, como quiera que lo consideremos, el concepto de inextensión no puede tener sentido por sí mismo: no es nada más que negación de la extensión. Si, Por un imposible, se pudiera suprimir la extensión de las determinaciones develadas del en-sí, el para-sí no seguiría siendo espacial, no sería ni extenso ni inextenso y caracterizarlo de manera alguna respecto a la extensión resultaría imposible. En este sentido, la extensión es una determinación trascendente que el para-sí ha de aprehender en la medida exacta en que se niega a sí mismo como extenso. Por eso el término que mejor nos Parece significar esa relación interna entre conocer y ser es la palabra realizar que utilizábamos hace poco, con su doble sentido ontológico y gnóstico. Realizo un proyecto en tanto que le doy el ser, pero realizo también mi situación en tanto que la vivo, que la hago ser con mi ser; «realizo» la magnitud de una catástrofe, la dificultad de una empresa. Conocer el realizar en ambos sentidos del término realización: es hacer que haya ser haciendo-de-ser la negación reflejada de conocer. En realidad hacemos trascendencia a esta negación interna y realizante que, determinando al para-sí en su ser, devela al en-sí.

II. De la determinación como negación

¿A qué ser es presencia el para-sí? Señalemos, ante todo, que la cuestión está mal planteada: el ser es lo que es, no puede poseer en sí mismo la determinación «este» que responde a la pregunta « ¿cuál?». En una palabra, la pregunta no tiene sentido salvo si se plantea en un mundo. Por consiguiente, el para-sí no puede ser presente a esto más bien que a aquello, ya que su presencia es lo que hace que haya un «esto» más bien que un «aquello». Nuestros ejemplos nos han mostrado, sin embargo, un para-sí que niega concretamente ser tal o cual ser singular. Pero era Porque describíamos la relación de conocimiento cuidando, ante todo, de sacar a la luz su estructura de negatividad. En este sentido, por el hecho mismo de ser develada con ejemplos, esa negatividad era ya secundaria. La negatividad como trascendencia originaria no se determina a partir de un esto, sino que hace que un esto exista. La presencia originaria del para-sí es presencia al ser. ¿Diremos, pues, que es presencia a todo el ser? Recaeríamos entonces en nuestro error precedente. Pues la totalidad no puede venir al ser sino por el para-sí. Una totalidad, en efecto, supone una relación interna de ser entre los términos de una cuasi-multiplicidad, del mismo modo que una multiplicidad supone, para serlo, una relación interna totalizadora entre sus elementos; en este sentido, la adición misma es un acto sintético. La totalidad no puede venir a los seres sino por un ser que ha de ser en presencia de ellos su propia totalidad.

Es, precisamente, el caso del para-sí, totalidad destotalizada que se temporaliza en una inconclusión perpetua. El para-sí, en su presencia al ser, hace que exista todo el ser. Entendamos bien, en efecto, que este

ser determinado no puede ser denominado como esto sino sobre el fondo de presencia de todo el ser. Ello no significa que un ser tenga necesidad de todo el ser para existir, sino que el para-sí se realiza como presencia realizante a ese ser, sobre el fondo original de una presencia realizante a todo. Pero, recíprocamente, la totalidad, al ser relación ontológica interna de «éstos», no puede develarse sino el y por los «estos» singulares. Lo que significa que el para-sí se realiza como presencia realizante a todo el ser, en tanto que presencia realizante a los «éstos»; y como presencia realizante a los «estos» singulares en tanto que presencia realizante a todo el ser. En otros términos, la presencia del para-sí al mundo no puede realizarse sino por su presencia a una o varias cosas particulares; y, recíprocamente, su presencia a una cosa particular no puede realizarse sino sobre el fondo de una presencia al mundo. La Percepción no se articula sino sobre el fondo ontológico de la Presencia al mundo, y el mundo se devela concretamente como fondo de cada percepción.

Falta explicar cómo el surgimiento del para-sí al ser singular puede hacer que haya un todo y haya los «estos». La presencia del para-sí al ser como totalidad proviene de que el para-sí ha de ser, en el modo de ser lo que no es, y de no ser lo que es, su… totalidad como totalidad destotalizada. En efecto: en tanto que se produce el surgimiento como todo aquello que hace ser en la unidad de un mismo Ser. No es el ser, el ser se mantiene ante él como todo lo que el para-sí no es. La negación originaria, en efecto, es negación radical. El para-sí, que se mantiene ante el ser como su propia totalidad, siendo él mismo el todo de la negación, es negación del todo. Así, la totalidad conclusa o mundo se devela como constitutivo del ser de la totalidad inconclusa por la cual el ser de la totalidad surge al ser. Por medio del mundo, el para-sí se hace anunciar a sí mismo como totalidad destotalizada, lo que significa que, por su propio surgimiento, el para-sí es develamiento del ser como totalidad, en tanto que el para-sí ha de ser su propia totalidad en el modo destotalizado. Así, el sentido mismo del para-sí está fuera, en el ser; pero por el para-sí aparece el sentido del ser. Esta totalización del ser no agrega nada al ser; no es nada más que la manera en que el ser se devela como no siendo el para-sí, la manera en que hay ser; esa totalización aparece fuera del para-sí, hurtándose a todo alcance, como lo que determina al para-sí en su ser. Pero el-hecho de develar el ser como totalidad no es alcanzar al ser, así como el hecho de contar dos tazas sobre la mesa no alcanza a ninguna de las tazas ni en su existencia ni en su naturaleza. No se trata, empero, de una pura modificación subjetiva del para-sí, ya que, al contrario, sólo por éste es posible toda subjetividad. Pero, si el para-sí ha de ser la nada por la cual «hay» ser, no puede haber ser originariamente sino como totalidad. Así, pues, el conocimiento es el *mundo;* para hablar como Heidegger: el mundo y, fuera de eso, *nada.* Sólo que esta «nada» no es originariamente aquello en que emerge la realidad humana. Esta «nada» es la realidad humana misma, como la negación radical por la cual el mundo se devela. Ciertamente, la sola aprehensión del mundo como totalidad hace aparece, *del lado del mundo* una nada que sostiene y encuadra a esa tolalidad. Y esta nada es, inclusive, aquello que determina a la totalidad como tal, en tanto que la nada absoluta dejada fuera de la totalidad; por eso Precisamente la totalización no agrega nada al ser, ya que es sólo el resultado de la aparición de la nada como límite del ser. Pero esta nada no es la nada sino la realidad humana captándose a sí misma como excluida de ser y perpetuamente allende el ser, en comercio con la nada. Es decir que la realidad humana es aquello por lo cual el ser se devela como totalidad que afirma que es aquello que hace que no haya nada fuera del ser. Esta nada es posibilidad de que haya un allende el mundo en tanto que: 1.0 esta posibilidad devela al ser como mundo, y 2.0 la realidad humana ha de ser esa posibilidad; constituye, con la Presencia originaria al ser, el circuito de la ipseidad.

Pero la realidad humana no se hace totalidad inconclusa de las negaciones sino en cuanto desborda una negación concreta que ella ha de ser como presencia actual al ser. En efecto: si la realidad humana fuera pura conciencia (de) ser negación sincrónica e indiferenciada, no podría determinarse a sí misma, y no podría, por consiguiente, ser totalidad concreta aunque destotalizada de sus determinaciones. No es totalidad sino en tanto que escapa, por todas sus otras negaciones, a la negación concreta que ella es actualmente: su ser no puede *ser su* propia totalidad sino en la medida en que es un trascender la estructura parcial que él es hacia el todo que ha de-ser. Si no, sería simplemente aquello que es, y no podría ser considerado en modo alguno

como totalidad o como no-totalidad. Así, pues, en el sentido en que una estructura negativa parcial debe aparecer sobre el fondo de las negaciones indiferenciadas que yo soy -y de las cuales ella forma parte-, me hago anunciar por el ser-en-sí una cierta realidad concreta que yo he-de-no-ser. El ser que *no soy* actualmente, en tanto que aparece sobre el fondo de la totalidad del ser, es el *esto.* El esto es lo que yo no soy actualmente, en tanto que he-de-no-ser nada del ser; es lo que se revela sobre fondo indiferenciado de ser, para anunciarme la negación concreta que he-de-ser sobre el fondo totalizador de mis negaciones. Esta relación originaria del todo y del «esto» está en la fuente de la relación que la «*gestaltheorie»*[55] ha puesto de manifiesto entre el fondo y la forma. El «esto» aparece siempre sobre un fondo, es decir, sobre la totalidad indiferenciada del ser en tanto que el Para-sí es negación radical y sincrética de ella. Pero siempre puede diluirse en esta totalidad indiferenciada, en cuanto surja otro esto. Ahora bien, la aparición del esto, o de la forma sobre el fondo, siendo correlativa de la aparición de mi propia negación concreta sobre el fondo sincrético de una negación radical implica que *YO* soy y no soy a la vez esa negación totalitaria, o, si se prefiere, que la S*OY* es, en el modo del «no ser…», que no la soy en el modo del ser. Sólo, en efecto, la negación presente parecerá sobre el fondo de la negación radical que ella es. Si no, en efecto, estaría enteramente escindida de ella, o bien se fundiría con ella. La aparición del *esto* sobre el *todo* es correlativa de cierta manera que tiene el Para-sí de ser negación de Sí mismo. E*sto* porque yo no soy aún mis negaciones futuras y no soy mis negaciones pasadas. El develamiento del *esto* supone que el «para-si» no puede existir sino sobre cierta negación, con retroceso de las otras negaciones en el desvanecimiento sincrético del fondo; es decir, como totalidad de la negación que se constituye como una actividad radical, El Para-sí *no es* el mundo, la espacialidad, la permanencia, la materia, en suma, el en-sí, en general: su manera de no-serlos es el no ser de-no.ser esta mesa, este vaso, esta habitación, sobre el fondo total de negatividad. El *esto* supone, pues, una negación de la negación; pero una negación tal que ha de ser la negación radical que ella niega, que no cesa de vincularse a ella por un hilo ontológico y que sigue dispuesta a fundirse en ella por el surgimiento de otro esto. En este sentido, el «esto» se devela Como esto por «retroceso al fondo del mundo» de todos los demás «estos»; su determinación -que es el origen de *todas* las determinaciones es una negación. Entendamos bien que esta negación -vista por el lado del «esto» es enteramente ideal. No agrega nada al ser y nada le quita. El ser considerado como «esto» es lo que es y no deja de serlo; no deviene. En tanto que tal, no puede ser fuera de sí mismo *en* el todo como estructura del todo, ni tampoco estar fuera de sí mismo en el todo para negar de sí mismo su identidad con el todo. La negación no puede venirle al *esto* sino por un ser que ha-de-ser a la vez presencia al todo del ser y al esto, es decir, por un ser ek-stático. La negación constitutiva del *esto,* como deja al *esto* intacto en tanto que ser en sí, como no opera una síntesis real de todos los estos como totalidad, es una negación de tipo *externo, y la* relación entre el esto y el todo es una relación de exterioridad. Así, vemos aparecer la determinación como negación externa correlativa de la negación interna, radical y ek-stática que yo soy. Esto explica el carácter ambiguo del mundo, que se devela a la vez como totalidad sintética y como colección puramente aditiva de todos los «estos». En efecto: en tanto que el mundo es totalidad que se devela como aquello sobre lo cual el Para-sí ha de ser radicalmente su propia nada, el mundo se ofrece como sincretismo de indiferenciación. Pero, en tanto que esta nihilización radical está siempre allende una nihilización concreta y presente, el mundo parece siempre presto a abrirse como una caja para dejar aparecer uno o varios *estos* que eran ya, en el seno de la indiferenciación del fondo, lo que son ahora como forma diferenciada. Así, al acercarnos progresivamente a un paisaje que se nos daba en grandes masas, vemos aparecer objetos que se dan como habiendo sido ya ahí a título de elementos de una colección discontinua de esos; así también, en las experiencias de la *gestaittheorie,* el fondo continuo, cuando se lo aprehende como forma, se quiebra en multiplicidad de elementos discontinuos. Así el mundo, como correlato de una totalidad destotalizada, aparece como totalidad evanescente, en el sentido de que no es nunca síntesis real, sino limitación ideal de una colección de *estos* Por la nada. Así., el *continuo* como dualidad formal del fondo deja aparecer a lo discontinuo como el tipo de la relación externa entre el *esto y* la totalidad. Justamente esta perpetua evanescencia de la totalidad en conección, de lo continuo en discontinuo,

[55] Teoría de las formas. En alemán en el original.

recibe el nombre de espacio. El espacio, en efecto, no puede ser un *ser.* Es una relación móvil entre Seres que no tienen entre sí relación alguna. Es la total independencia de los en-síes, en tanto que ésta se devela a un ser que es presencia a «todo el en-sí» como independencia *de los unos respecto de l*os Otros; es la única manera en que pueden revelarse unos seres como carentes de toda relación entre si, al ser por el cual la relación viene al mundo; es decir, la exterioridad pura. Y como esta exterioridad no puede pertenecer ni a uno ni a otro de los *estos* considerados, y, por otra parte, en tanto que negatividad puramente local es destructiva de sí misma, no puede ni ser por sí misma, ni «ser sida». El ser espacializador es el Para-sí en tanto que co-Presente al todo y al esto; el espacio no es el mundo, sino la inestabilidad del mundo captado como totalidad, en tanto que puede siempre disgregarse en multiplicidad externa. El espacio no es el fondo ni la forma, sino la idealidad del fondo en tanto que puede siempre disgregarse en formas; no es ni lo continuo ni lo discontinuo, sino el tránsito permanente de lo continuo a lo discontinuo. La existencia del espacio es la prueba de que el Para-sí, al hacer *que haya* ser, no añade *nada* al ser; es la idealidad de la síntesis. En este sentido, es a la vez totalidad, en la medida en que toma del mundo su origen, *y nada,* en tanto que termina en una pululación de *estos. No* se deja aprehender por la intuición concreta, pues no es, sino que es continuamente espacializado. Depende de la temporalidad y aparece en la temporalidad en tanto que no puede venir al mundo sino por un ser cuyo modo de ser es la temporalización, pues es la minera en que este ser se pierde ek-státícamente para realizar el ser. La característica espacial del esto no se le agrega sintéticamente, sino que es solamente su sitio, es decir, su relación de exterioridad con el fondo, en tanto que esta relación puede desmoronarse en multiplicidad de relaciones externas con otros *estos* cuando el fondo mismo se disgrega en multiplicidad de formas. En este sentido, vano sería concebir el espacio como una forma impuesta a los fenómenos por la estructura *a priori* de nuestra sensibilidad; el espacio no podría ser una forma, pues no es *nada;* es, al contrario, la señal de que nada sino la negación -y ello sólo como tipo de relación externa que deja intacto lo por ella unido- puede venir al en-sí por el Para-sí. En cuanto al Para-si, no es el espacio, es lo que se aprehende precisamente como no siendo el ser-en-sí en tanto que el en-sí se le devela en el modo de exterioridad llamado extensión. Precisamente en tanto que niega de sí mismo la exterioridad al captarse como ek-stático, espacializa al espacio. Pues el Para-si no está con el en-sí en una relación de yuxtaposición o de exterioridad indiferente: su relación con el en-sí como fundamento de todas las relaclones es la negación interna; y el espacio es, por el contrario, aquello Por lo cual el Ser-en-sí viene a la exterioridad indiferente con respecto a otros seres existentes en un mundo. Cuando la exterioridad de indiferencia es hipostasiada como sustancia existente en si y por sí -lo que no puede producirse sino en un estadio inferior del conocimiento-, es objeto de un tipo particular de estudios con el nombre de geometría, y se convierte en una pura especulación de la teoría abstracta de las multiplicidades.

Queda por determinar qué tipo de ser es el de la negación externa en tanto que ésta viene al mundo por el Para-sí. Sabemos que no pertenece al *esto:* este diario no niega de sí mismo ser la mesa sobre la cual se destaca; si no, sería ek-státicamente fuera de sí en la mesa a la cual negara, y su relación con ella sería una negación interna; cesaría por eso mismo de ser eri-sí para convertirse en para-sí. La relación determinativa del *esto* no puede pertenecer, pues, ni al *esto* ni al *aquello; los* cierne sin tocarlos, sin conferirles el menor carácter nuevo; los deja como lo que son. En este sentido, debemos modificar la célebre fórmula de Spinoza: «*comnis determinatúm est negatio*», cuya riqueza Hegel proclamaba infinita, y declarar más bien que toda determinación que no pertenezca al ser que ha-de-ser sus propias determinaciones es negación ideal. Por otra parte, sería inconcebible que fuera de otro modo. Aun si consideráramos las cosas, a la manera de un psicologismo empírico-criticista como contenidos puramente subjetivos, no se podría concebir que el suyo realizara negaciones sintéticas internas entre esos contenidos, a menos de *serlos* en una inmanencia ek-stática radical que quitaría toda esperanza de un tránsito a la objetividad. Con mayor razón, nos es imposible imaginar que el Para-sí opere negaciones sintéticas deformantes entre trascendentes que él no es. En este sentido, la negación externa constitutiva del esto no puede parecer un carácter *objetivo* de la cosa, si entendemos por objetivo lo que pertenece por naturaleza al en-sí, o lo que, de una manera o de otra, constituye *realmente* al objeto como es, Pero no debemos concluir de aquí que la negación externa tenga una

existencia subjetiva como puro modo de ser del Para-sí. El tipo de existencia del Para-sí es pura negación interna; la existencia de una negación externa en él sería dirimente con respecto a la existencia misma. La negación externa no puede ser, por consiguiente, una manera do disponer y clasificar los fenómenos en tanto que éstos serían sólo fantasmas subjetivos; y tampoco puede «subjetivizar» al ser, su develamiento, en tanto es constitutivo del Para-sí. Su exterioridad misma exige, pues, que Permanezca «en el aire», *exterior* tanto al Para-sí como al En-sí. Pero, Por otra parte, precisamente porque es exterioridad, ella no puede El Por sí, rechaza todos los soportes; es *unselbstadndig* por naturaleza y, sin embargo, no puede referirse a sustancia alguna. Es una *nada.* Precisamente Porque el tintero no es la mesa -ni tampoco la pipa, ni el vaso, etc., podemos captarlo como tintero. Y, empero, si digo: el tintero es la mesa, no *pienso nada.* Así, la determinación es una *nada* que no pertenece a título de estructura interna ni a la cosa ni a la conciencia sino que su ser es ser-citado por el Para-sí a través de un sistema de negaciones internas en las cuales el en-sí se devela en su indiferencia a todo lo que no es. En tanto que el Para-sí se hace anunciar por el En-sí aquello que el no es, en el modo de la negación interna, la indiferencia del En-sí e, tanto que indiferencia que el Para-sí ha-de-no-ser se revela en el mundo como determinación.

III. Cualidad y cantidad, potencialidad, utensilidad

La cualidad no es sino el ser del *esto* cuando se lo considera fuera de toda relación externa con el mundo o con otros *esto.* Se la ha concebido muy a menudo como una simple determinación subjetiva, Y su ser-cualidad ha sido confundido entonces con la subjetividad de lo psíquico. El problema pareció estar entonces, sobre todo, en explicar la constitución de un polo-objeto, concebido como la unidad trascendente de las cualidades, Hemos mostrado que este problema es insoluble. Una cualidad no se objetiva si es subjetiva. Aun suponiendo que hayamos proyectado la unidad de un polo-objeto allende las cualidades, cada una de éstas, cuando mucho, se dará directamente como el efecto subjetivo de la acción de las cosas sobre nosotros. Pero lo amarillo del limón no es un modo subjetivo de aprehensión del limón: *es* el limón. No es cierto tampoco que el objeto-x aparezca como la forma vacía que retiene juntas cualidades inconexas. De hecho, el limón está íntegramente extendido a través de sus cualidades, y cada una de éstas está extendida a través de todas las demás. La acidez del limón es amarilla, lo amarillo del limón es ácido; se come el color de un pastel, y el sabor de este pastel es el instrumento que devela su forma y su color a lo que llamaremos la intuición alimentaría recíprocamente, si sumerjo el dedo en un frasco de mermelada, el frío pringoso de la mermelada es revelación a mis dedos de su sabor azucarado. La fluidez, la tibieza, el color azulado, la movilidad ondulante del agua de una piscina Se dan juntas las unas a través de las otras, y esta interpenetración total es lo que se llama el *esto.* Así lo han mostrado claramente las experiencias de los pintores, y de Cézanne en particular: no es cierto, como cree Husserl, que una necesidad sintética una incondicionalmente el color y la forma, sino que la forma es color y luz; si el pintor hace variar uno cualquiera de esos factores, los otros varían también, no porque estén ligados por no se sabe qué ley sino porque en el fondo son un solo y mismo ser. En este sentido, toda cualidad del ser es todo el ser; es la presencia de su absoluta contingencia, es su irreductibilidad de indiferencia, la captación de la realidad no agrega nada al ser, sino el hecho de *que hay ser* como la tendencia sentido, la cualidad no es en modo alguno un aspecto exterior del ser-este, el ser no teniendo un «adentro» no puede tener un «afuera». Simplemente, para que haya cualidad, es menester que *haya* ser para una nada pero, no *sea* el ser. Empero, el ser no es *en* sí cualidad, aunque que Por naturaleza nada menos. Sólo que la cualidad es el *ser íntegro* en no sea nada mas ni cuanto devela en los límites del «hay». No es el *afuera* del ser; es todo el ser en tanto que no puede haber ser para el ser sino solamente para lo que se hace no ser él. La relación entre el Para-sí y la cualidad es el id una relación ontológica. La intuición de la cualidad no es la contemplación pasiva de algo dado, y la mente no es un En-sí que seguiría siendo lo que es en esa contemplación, es decir, que permanecería en el modo de la indiferencia con respecto al *esto* contemplado, sino que el Para-sí se hace anunciar lo que él no es por la cualidad. Percibir lo rojo como el color de este Cuaderno es reflejarse uno mismo como negación interna de esta cualidad. Es decir, que la aprehensión de la cualidad no es «repleción» *(Erfüllen),* como lo quiere Husserl, sino información de un vacío como vacío

determinado *de* esa cualidad. En este sentido, la cualidad es presencia perpetuamente fuera de alcance. Las descripciones del conocimiento son harto frecuentemente alimentarias. Queda aún mucho de prelogismo en la filosofía epistemológica, y no nos hemos desembarazado aún de la ilusión primitiva (de la que daremos cuenta luego) según la cual conocer es Comer, es decir, ingerir el objeto conocido, llenarse de él *(Erfüllen)* y digerirlo (asimilación»). Daremos cuenta mejor del fenómeno originario de la percepción insistiendo en el hecho de que la cualidad se mantiene, con respecto a nosotros, en una relación de proximidad absoluta *-está ahí,* nos insta sin darse ni resistirse; pero hemos de añadir que esta proximidad implica una distancia. La cualidad es lo inmediatamente fuera de alcance; lo que, por definición, nos indica a nosotros mismos como un vacío; aquello cuya contemplación no puede sino acrecentar nuestra sed de ser, como la vista de los alimentos fuera de alcance aumentaba el hambre de Tántalo. La cualidad es la indicación de lo que nosotros no somos y del modo de ser que nos es negado. La percepción de lo blanco es conciencia de la imposibilidad de principio de que el Para-sí exista como color, es decir, como siendo lo que es. En este sentido, no sólo el ser no se distingue de sus cualidades, sino también toda aprehensión de cualidad es aprehensión de un esto; la cualidad, cualquiera que fuere, se nos devela como un ser. El olor que aspiro de pronto, con los ojos cerrados, aun antes de entrar yo en relación con un objeto oloroso, es ya un *ser-olor* y no una impresión subjetiva; la luz que hiere mis ojos por la mañana, a través de mis párpados, es Ya un ser-luz. Esto resultará evidente a poco que se reflexione acerca de que la cualidad es. En tanto que ser que es lo que es, bien puede *aparecer* a una subjetividad pero no puede insertarse en la trama de esta subjetividad, que es lo que no es y no es lo que es. Decir que la cualidad es un ser-cualidad no significa en modo alguno dotarla de un soporte misterioso análogo a la sustancia; es simplemente hacer notar que su modo de ser es radicalmente diverso del modo de ser «para-sí». El ser de la blancura o de la acidez, en efecto, no podría ser captado en modo alguno como ek-stático. Si se pregunta ahora cómo es posible que el «esto» tenga cualidades, responderemos que, de hecho, el esto se libera como totalidad sobre fondo de mundo y que se da como unidad indiferenciada. Sólo el para-sí puede negarse desde diferentes puntos de vista frente al *esto* y devela la cualidad como un nuevo esto sobre fondo de cosa. A cada acto negador por el cual la libertad del Para-sí constituye espontáneamente su ser, corresponde un develamiento total del ser «por un perfil». Este perfil no es nada más que una relación entre la cosa y el Para-sí realizada Por el propio Para-sí. Es la determinación absoluta de la negatividad: Pues no basta que el para-sí, por una negación originaria, no *sea* el ser, ni que no sea *este* ser; es menester aún, para que su determinación como nada de ser sea plenaria, que se realice como cierta manera irreemplazable de no ser *este* ser; y esta determinación absoluta, que es determinación de la cualidad como perfil del esto, pertenece a la libertad del Para-sí; ella *no es;* ella es como «a-ser»; cada cual puede darse cuenta de ello considerando hasta qué punto el develamiento de *una* cualidad de la cosa aparece siempre como una gratuidad de hecho captada a través de una libertad: no puedo hacer que esta corteza no sea verde, pero yo soy quien me hago captarla como verde-rugoso o como rugosidad-verde. Sólo que la relación forma-fondo es aquí bastante diferente de la relación entre *esto y mundo*. Pues la forma, en vez de aparecer sobre un fondo indiferenciado, está enteramente penetrada por el fondo, lo retiene en sí como su propia e indiferenciada densidad. Si capto la corteza como verde, su «luminosidad-rugosidad» se devela como fondo indiferenciado interno y plenitud de ser del verde. No hay aquí abstracción alguna, en el sentido en que la abstracción separa lo que está unido, pues el ser aparece siempre íntegro en su perfil. Pero la realización de este ser condiciona la abstracción, pues la abstracción no es la aprehensión de una cualidad «en el aire», sino de una cualidad-esto en que la indiferenciación del fondo interno tiende al equilibrio absoluto. El verde abstracto no pierde su densidad de ser -si no, no sería ya nada más que un modo subjetivo del para-sí-, sino que la luminosidad, la forma, la rugosidad, etc., que se dan a través de él se funden en el equilibrio nihilizador de la pura y simple *masividad.* La abstracción es, empero, un fenómeno de presencia al ser, ya que el ser abstracto conserva su trascendencia. Pero no podría realizarse sino como, presencia al ser allende el ser: es un trascender. Esta presencia del ser no puede ser realizada sino al nivel de la posibilidad y en tanto que el Para-sí ha de ser sus propias posibilidades. Lo abstracto se devela como el sentido que la cualidad ha de ser en tanto que co-presente a la presencia de un para-sí por venir. Así, el verde abstracto es el sentido-por-venir del *esto* concreto, tanto que éste se me revela por su perfil «verde-luminoso-rugoso»; es la posibilidad propia de este

perfil en tanto que ésta se revela a través de las posibilidades que soy, es decir, en tanto que *es* sida. Pero esto nos remite a la temporalidad del mundo: volveremos sobre ello. Baste decir por el momento que lo abstracto infesta a lo concreto como una posibilidad fijada en el en-sí que lo concreto ha-de-ser. Cualquiera que fuere nuestra Percepción, como contacto original con el ser, lo abstracto está siempre ahí pero *Por venir, y lo* capto en el porvenir y con mi porvenir, correlativo de la posibilidad propia de mi negación presente y concreta en tanto que posibilidad de *no ser más que* esta negación. Lo abstracto es el sentido de *esto* en tanto que se revela al porvenir a través de mi posibilidad de fijar en en-sí la negación que he de ser. Si se nos recuerdan las aporías clásicas de la abstracción, responderemos que provienen de haber supuesto distintos la constitución de esto y el acto de abstracción. No cabe duda de que si el *esto* no lleva consigo sus propias abstracciones, no hay posibilidad ninguna de extraerlas luego de él. Pero la abstracción, como relación del perfil a mi porvenir, se opera en la constitución misma del esto como *esto.* El Para-sí es «abstractor» no porque pueda realizar una operación psicológica de abstracción, sino porque surge como presencia al ser con un porvenir, es decir, con un allende el ser. En-sí, el ser no es ni concreto ni abstracto, ni presente ni futuro: es lo que es. Empero, la abstracción no lo enriquece: no es sino el develamicnto de una nada de ser allende el ser. Pero desafiamos a formular las objeciones clásicas a la abstracción sin derivarlas implícitamente de la consideración del ser como un *esto.*

La relación originaria de los *estos* entre sí no podría ser ni la interacción, ni la causalidad ni aun el surgimiento sobre el mismo fondo de mundo. Si, en efecto, suponemos al Para-sí presente a un *esto, los* demás estos existen al mismo tiempo «en el mundo», pero a título indiferenciado: constituyen el fondo sobre el cual el *esto* considerado se destaca en relieve. Para que una relación cualquiera se establezca entre un *esto y otro* esto, es menester que el segundo esto se devele surgiendo del fondo del mundo con ocasión de una negación expresa que el Para-sí ha-de-ser. Pero conviene, al mismo tiempo, que cada *esto* sea mantenido a distancia del otro como *no siendo* el otro, por una negación de tipo puramente externo. Así, la relación originaria entre *esto y aquello* es una negación externa. Aquello aparece como no siendo *esto.* Y tal negación externa se devela al Para-sí como un trascendente; está afuera, es *en-sí.* ¿Cómo debemos comprenderla?

La aparición del *esto-aquello* no puede producirse, ante todo, sino como totalidad. La relación primera es aquí la unidad de una totalidad disgregable; el Para-sí se determina en bloque a no ser «esto-aquello» sobre fondo de mundo. El «esto-aquello» es mi habitación entera en tanto que yo estoy aquí presente Esta negación concreta no desaparecerá con la disgregación del bloque concreto en esto y aquello. Al contrario, ella es la condición misma de la disgregación. Pero sobre ese fondo de presencia y por ese fondo de presencia, el ser hace aparecer su exterioridad de indiferencia, esta se me devela en cuanto que la negación que Yo Soy es una unidad: multiplicidad más bien que una totalidad indiferenciada; mi surgimiento negativo al ser se fragmenta en negaciones independientes que no tienen entre sí otro nexo que el de ser negaciones que he-de-ser, es decir, que toman su unidad interna de mí y no del ser. SOY presente a estas sillas, y como tal me constituyo sintéticamente como esta mesa a negación polivalente; pero esta negación puramente interna, en tanto que es negación *del ser,* está transida por zonas de nada; ella se nihiliza a título de negación, es negación destotalizada. A través de estas estrías de nada que he de ser como mi propia nada de negación, aparece la indiferencia del ser. Pero esta indiferencia he de realizarla por esa nada de negación que he de ser, no en tanto que soy originariamente presente al esto, sino en tanto que soy presente también al aquello. En mi presencia y por mi Presencia a la mesa realizo la indiferencia de la silla -la cual, en el momento presente, también he-de-no-ser- como una ausencia de trampolín, como una detención de mi impulso hacia el no ser, como una ruptura del circuito. *Aquello* aparece junto a esto, en el seno de un develamiento totalitario, como aquello de que no puedo aprovecharme en absoluto para determinarme a no ser esto. Así, la fisura proviene del ser, pero no hay fisura y separación sino por la presencia del Para-sí a todo el ser.

La negación de la unidad de las negaciones en tanto que es develamiento de la indiferencia del ser y capta la indiferencia del esto sobre el aquello y la del aquello sobre el *esto,* es develamiento de la relación originaria de *los estos* como negación externa. El esto no es aquello. Esta negación externa en la unidad de una

totalidad disgregable se expresa por la palabra «y». «Esto no es aquello» se escribe «esto y aquello». La negación externa tiene el doble carácter de ser-en-sí y de ser idealidad pura. Es en-sí, en cuanto que no pertenece en modo alguno al Para-sí; y hasta ocurre que el Para-sí descubre la indiferencia del ser como exterioridad a través de la interioridad absoluta de su negación propia (ya que, en la intuición estética, aprehendo un objeto imaginario). No se trata en modo alguno, por otra parte, de una negación que el ser haya-de-ser: ella no pertenece a ninguno de *los estos* considerados, sino que pura y simplemente *es;* es lo que es. Pero, a la vez, no es en modo alguno un carácter del *esto,* no es como una de sus cualidades. Hasta es totalmente independiente de los *estos, p*recisamente porque no es ni del uno ni del otro. Pues la indiferencia del ser no es nada, no podemos ni pensarla ni siquiera percibirla. Significa pura y simplemente que la aniquilación o las variaciones del *aquello* no pueden comprometer en absoluto a los *estos;* en ese sentido, esa negación es sólo una nada en-sí que separa los estos, y esta nada es la única manera en que la conciencia puede realizar la cohesión de identidad que caracteriza al ser. Es la nada ideal y en-sí es la *cantidad.* La cantidad, en efecto, es exterioridad, no es pura; no depende en modo alguno de los términos adicionados, y la afirmación de la independencia de los mismos. Contar es hacer una nada al en el interior de una totalidad disgregable y ya dada. Lo obtenido por la adición no pertenece a ninguno de los *estos* contados, ni tampoco a la totalidad disgregable en tanto que se devela como totalidad. Si cuento esos tres hombres que hablan ahí delante, no lo hago, en tanto que los capto de entrada como «grupo en conversación»; y el hecho de contarlos como *tres* deja perfectamente intacta la unidad concreta del grupo. Ser «grupo de tres» no es una propiedad concreta del grupo. Pero tampoco es una propiedad de sus miembros. De ninguno de ellos puede decirse que sea tres, ni aun que sea el *tercero,* Pues la cualidad de tercero no es sino un reflejo de la libertad del para-sí que cuenta: cada uno de ellos puede ser tercero, y ninguno lo es. La relación de cantidad es, pues, una relación en-sí, pero puramente negativa, de exterioridad. Y precisamente porque no pertenece ni a las cosas ni a las totalidades, se aísla y se destaca en la superficie del mundo como un reflejo de nada sobre el ser, siendo pura relación de exterioridad entre los estos, es ella misma exterior a los estos y, para concluir, exterior a sí misma. Es la indiferencia del ser imposible de captar, que no puede aparecer excepto si *hay* ser, y que, aunque perteneciente al ser, no puede venirle sino de un para-sí, en tanto que esa indiferencia no puede develarse sino por la exteriorización al infinito de una relación de exterioridad que debe ser exterior al ser y a sí misma. Así pues, espacio y cantidad no son sino un solo y mismo tipo de negación. Por el solo hecho de que esto y aquello se develan como no teniendo ninguna relación conmigo, que soy mi propia relación, el espacio y la cantidad vienen al mundo, pues, tanto el uno como la otra son la relación de las cosas que no tienen ninguna relación, o, si se prefiere, la nada de relación captada como relación por el ser que es su propia relación. Por eso mismo, puede verse que lo que con Husserl se llama las categorías (unidad-multiplicidad-relación del todo a la parte; más y menos; en torno a; junto a; luego de; primero, segundo, etc.) no son sino tejemanejes ideales de las cosas, que las dejan enteramente intactas, sin enriquecerlas o empobrecerlas ni un ápice, y que indican solamente la infinita diversidad de las maneras en que la libertad del para-sí puede realizar la indiferencia del ser.

Hemos tratado el problema de la relación original entre el para-sí y el como si el para-sí fuese una simple conciencia instantánea, tal como puede revelarse al cogito cartesiano. A decir verdad, ya hemos encontrado la huida de sí del para-sí en tanto que condición necesaria de la aparición de los estos y de las abstracciones. Pero el carácter ek-stático del para-sí no estaba aquí sino implícito. Si hemos debido proceder de ese modo para claridad de la exposición, -no ha de concluirse por ello que el ser se revela a un ser que, primeramente sería presencia para constituirse después Como futuro: el ser-en-si se devela a un ser que surge como su propio porvenir. Esto significa que la negación que el para-sí se hace ser en presencia del ser tiene una dimensión ek-stática de porvenir, en tanto que no soy lo que soy (relación ek-stática con mis posibilidades propias), he-de-no-ser el ser-en-sí como realización develadora de *esto.* Ello significa que soy presencia al esto en la inconclusión de una totalidad destotalizada. ¿Qué resulta de aquí para el develamiento del *esto?*

En tanto que soy siempre allende lo que soy, porvenir de mí mismo, el esto al cual soy presente se me aparece como algo que trasciendo hacia mí mismo. Lo percibido es originariamente lo trascendido; es como

un conductor del circuito de la ipseidad, y aparece en los límites de este circuito, En la medida en que me hago ser negación del *esto,* huyo de esta negación hacia una negación complementaria cuya fusión con la primera debería hacer aparecer al en-sí que soy; y esta negación posible está en conexión de ser con la primera: no es una negación cualquiera, sino Precisamente la negación complementaria de mi presencia a la cosa. Pero, como el Para-sí se constituye, en tanto que presencia, como conciencia no-posicional (de) si, se hace anunciar fuera de si, por el ser, lo que él no es; recupera su ser afuera, en el modo «reflejo-reflejante»; la negación complementaria que él es como su posibilidad propia es, pues, negación-presencia; es decir, que el para-sí ha-de-serla como conciencia no-tética (de) sí y como conciencia tética del ser-allende-el-ser. Y el ser-allende-el-ser está vinculado al esto presente, no por una relación cualquiera de exterioridad, sino por un nexo preciso de complementariedad que se mantiene en exacta correlación con la relación entre el para-sí y su porvenir, Y, ante todo, el *esto* se devela en la negación de un ser que se hace no ser esto, no a título de simple presencia, sino como negación por-venir a sí misma, que es su propia posibilidad allende su presente. Y esta posibilidad que infesta a la pura presencia como su sentido fuera de alcance y como aquello que le falta para ser *en sí,* es ante todo como una proyección de la negación presente a título de compromiso. En efecto, toda negación que no tuviera allende sí misma, en el futuro, como posibilidad que viene a ella y hacia la cual ella se huye, el sentido de un compromiso, perdería toda su significación de negación. Lo que el para-sí niega, lo niega «con dimensión de porvenir», ya se trate de una negación externa -esto no es aquello, esta silla no es una mesa- ya de una negación interna referida a sí mismo. Decir que «esto no es aquello», es poner la exterioridad del esto con respecto al aquello, sea para ahora y para el porvenir, sea en el estricto «ahora»; pero entonces la negación tiene un carácter *provisional* que constituye al por venir como pura exterioridad con respecto a la determinación presente «esto y aquello». En ambos casos, el sentido viene a la negación a partir del futuro; toda negación es ek-stática. En tanto que el para-sí se niega en el porvenir, el esto de que se hace negación se devela como viniendo por sí mismo del porvenir siéndolo.

La posibilidad que la conciencia es no-téticamente como conciencia de ser esto, se devela como *potencialidad* del esto de ser lo que es (Poder no potencialidad del objeto, como correlato del compromiso). La primera lectura ontológica de la negación, es la *permanencia,* que viene perpetuamente a él del fondo del porvenir. El develamiento de la mesa como mesa exige una permanencia de la mesa que le viene del futuro y que no es algo dado puramente verificado, sino una potencialidad. Esa permanencia, por otra parte, no le viene a la mesa de un futuro situado en el infinito temporal: el tiempo infinito no existe aún; la mesa no se devela como verificando la posibilidad de ser indefinidamente mesa. El tiempo de que aquí se trata no es ni finito ni infinito: simplemente, la potencialidad hace aparecer la dimensión del futuro.

Pero el sentido por-venir de la negación es ser lo que falta a la negación del para-sí para convertirse en negación *en sí.* En este sentido, la negación es, en el futuro, precisión de la negación presente. En el futuro se devela el sentido exacto de lo que he de-no-ser, como correlato de la negación exacta que he-de-ser. La negación polimorfa del *esto* en que el verde está formado por una totalidad «rugosidad-luz» no cobra su sentido a menos que ella haya de ser negación *del* verde, es decir, de un ser-verde cuyo fondo tiende hacia el equilibrio de indiferenciación: en una palabra, el sentido-ausente de mi negación polimorfa es una negación apretada, la de un verde más puramente verde sobre fondo indiferenciado. Así, el verde puro viene al «verde-rugosidad-luz» desde el fondo del porvenir como su sentido. Captamos aquí el sentido de lo que hemos llamado abstracción. Lo existente no *posee su* esencia como una cualidad presente. Hasta es negación de la esencia: el verde *no es jamás* verde. La esencia viene a lo existente desde el fondo del porvenir, como un sentido que nunca es dado y que lo infesta siempre. Es el puro correlato de la idealidad pura de mi negación. En ese sentido, nunca hay operación abstractiva, entendiendo por tal un acto Psicológico y afirmativo de selección operado por una mente constituida. Lejos de que se abstraigan ciertas cualidades partiendo de las cosas, ha de verse, por el contrario, que la abstracción como modo de ser originario del para-sí es necesaria para que haya en general cosas y un mundo. Lo abstracto es una estructura del mundo necesaria para el surgimiento de lo concreto, Y lo concreto no es concreto sino en tanto que va hacia su abstracción, en tanto que se hace anunciar por lo abstracto lo que él es: el Para-sí es develante-abstrayente en su ser. Vemos que,

desde este punto de vista, la permanencia y lo abstracto son uno y lo mismo. La mesa, en tanto que Mesa, tiene una potencialidad de permanencia en la medida en que ha de ser mesa. La permanencia es pura posibilidad para un «esto» de ser conforme a su esencia.

Hemos visto, en la segunda parte de esta obra, que el posible que y el presente que huyo estaban entre sí en la relación de lo faltante con Soy-falto. La fusión ideal de lo faltante con aquello a lo que falta, como totalidad irrealizable, infesta al para-si y lo constituye en su ser mismo como nada de ser. Es, decíamos, el en-sí-para-sí o el *valor.* Pero este valor no es en el plano irreflexivo, captado téticamente por el Para-sí; es sólo condición de ser. Si nuestras deducciones son exactas esta indicación perpetua de una irrealizable fusión debe aparecerse no como estructura de la conciencia irreflexiva, sino como indicación trascendente de una estructura ideal del objeto. Esta estructura puede ser develada fácilmente; correlativamente a la indicación de una fusión de la negación polimorfa con la negación abstracta que es su sentido, debe develarse una indicación trascendente e ideal: la de una fusión del esto existente con su esencia por-venir. Y esta fusión debe ser tal que lo abstracto sea fundamento de lo concreto y, simultáneamente, lo concreto fundamento de lo abstracto; en otros términos, la existencia concreta «en carne y hueso» debe *ser* la esencia, la esencia debe producirse ella misma como concreción total, es decir, con la plena riqueza de lo concreto, sin que, empero, podamos encontrar en ella otra cosa que ella misma en su total pureza, o, si se prefiere, la forma debe ser en sí misma -y totalmente- su propia materia. Recíprocamente, la materia debe producirse como forma absoluta. Esta fusión imposible y perpetuamente indicada de la esencia y la existencia no pertenece al presente ni al porvenir; indica, más bien, la fusión del pasado, del presente y del porvenir, y se presenta como síntesis a *operar* de la totalidad temporal. Es el valor en tanto que trascendencia; es lo que se llama la *belleza.* La belleza representa, pues, un estado ideal del mundo, correlativo de una realización ideal del para-si, en que la esencia y la existencia de las cosas se develaría como identidad a un ser que, en este develamiento mismo, se fundiría consigo mismo en la unidad absoluta del en-sí. Precisamente porque lo bello no es sólo una síntesis trascendente a operar sino que no puede realizarse excepto en y por una totalización de nosotros mismos, precisamente por eso *queremos* lo bello y captamos el universo como c*arente* de belleza, en la medida en que nosotros mismos nos captamos como una carencia. Pero, así como el en-sí-para-sí no es una posibilidad propia del para-sí, así tampoco lo bello es una potencialidad de las cosas. Lo bello infesta al mundo como un irrealizable. Y, en la medida en que el hombre realiza lo bello en el mundo, lo realiza en el modo imaginario. Esto significa que en la intuición estética aprehendo un objeto imaginario a través de una realización imaginaria de mí mismo como totalidad En-sí y Para-Sí. De ordinario, lo bello, como valor, no es temáticamente explicitado como valor-fuera-de-alcance-del-mundo. Es implícitamente aprehendido en las cosas como una ausencia; se devela implícitamente a través de la imperfección del mundo.

Estas potencialidades originarias no son las únicas que caracterizan al Esto. En efecto: en la medida en que el para-sí ha-de-ser su ser allende su en-sí, es develamiento de un más allá del ser cualificado que viene al presente del fondo del ser. En tanto que el para-sí es allende el cuarto creciente, junto a un ser-allende-el-ser que es la luna llena futura, la luna llena se convierte en potencialidad del cuarto creciente; en tanto que el Para-sí, allende el capullo, junto a la flor, la flor es potencialidad del capullo. El develamiento de estas nuevas potencialidades implica una relación original con el pasado, En el pasado se ha descubierto poco a poco el nexo entre el cuarto creciente y la luna llena, entre el capullo y la flor. Y el pasado del para-sí es para el para-sí como saber. Pero este saber no está como algo dado e inerte. Está detrás del para-sí, incognoscible sin duda, como tal y fuera de alcance. Pero, en la unidad ek-stática de su ser, a partir de ese pasado el para-sí se hace anunciar lo que él es en el porvenir. Mi saber acerca de la luna me escapa en tanto que conocimiento temático. Pero yo lo soy y mi manera de serlo es -por lo menos en ciertos casos- hacer venir a mí lo que yo no soy ya en la forma de lo que no soy aún. Esta negación del *esto* -que yo he sido- la soy doblemente: en el modo del no ser ya y del no ser aún. Soy allende el cuarto creciente como posibilidad de una negación radical de la luna como disco pleno, y, correlativamente al retorno de mi negación futura hacia mi presente, la luna llena se vuelve hacia el cuarto creciente para determinarlo como esto en cuanto negación: ella es lo que le falta, y aquello cuya falta lo hace ser como cuarto creciente. Así, en la unidad de una misma negación

ontológica, atribuyo la dimensión de futuro al cuarto creciente en tanto que tal -en forma de permanencia y de esencia- y lo constituyo como cuarto creciente por la determinante reversión hacia él de aquello que le falta. Así se constituye la gama de las potencialidades, que va desde la permanencia hasta las potencias. La realidad -humana, al trascenderse hacia su propia posibilidad de negación, se hace ser aquello por lo cual la negación por trascendencia viene al mundo; por la realidad humana viene la carencia a las cosas en forma de «Potencia», «inconclusión», «aplazamiento», «potencialidad».

Empero, el ser trascendente de la carencia no puede tener la naturaleza de la carencia ek-stática en la inmanencia. Veámoslo más despacio. El en-sí no ha de-ser su propia potencialidad en el modo del aún no. El develamiento del en-sí lo es originariamente de la identidad de indiferencia. El en-sí es lo que es sin ninguna dispersión ek-stática de su ser. No *ha-de-ser,* pues, su permanencia o su esencia o lo faltante que le falta, como yo he de-ser mi Porvenir. Mi surgimiento en el mundo hace surgir correlativamente las Potencialidades. Pero estas potencialidades se fijan en su surgimiento mismo, están roídas por la *exterioridad.* Nuevamente encontramos aquí ese doble aspecto de lo trascendente, que, en su ambigüedad misma, ha dado nacimiento al espacio: una totalidad que se desparrama en relaciones de exterioridad. La potencialidad revierte desde el fondo del porvenir sobre *esto* para determinarlo, pero la relación del esto como en-sí con su potencialidad es una relación de exterioridad. El cuarto creciente, está determinado como *falto o Privado de,* con respecto a la luna llena. Pero, al mismo tiempo se devela como siendo plenamente lo que es, ese signo concreto en el ciclo, que no necesita de nada para ser lo que es. Lo mismo ocurre con aquel capullo, o con esta cerilla, que es lo que es, para la cual su sentido de ser-cerilla permanece exterior, que *Puede* sin duda encenderse pero que, actualmente, es este trozo de madera blanca con una cabecita negra. Las potencialidades del *esto,* bien que en conexión rigurosa con él, se presentan como en-sí y están en estado de indiferencia con respecto a él. Este tintero *puede* ser roto, arrojado contra el mármol de la chimenea, donde se hará trizas. Pero esta potencialidad está enteramente escindida de él, pues no es sino el correlato trascendente de mi posibilidad de lanzarlo contra el mármol de la chimenea. En si mismo, no es ni rompible ni irrompible: *es.* Esto no quiere decir que yo pueda considerar un *esto* fuera de toda potencialidad: por el solo hecho de ser yo mi propio futuro, el *esto* se devela como dotado de potencialidades; captar la cerilla como trozo de madera blanca con cabecita negra no es despojarla de toda potencialidad, sino simplemente conferirle otras nuevas (una nueva permanencia, una nueva esencia). Para que el *esto* estuviera enteramente desprovisto de potencialidades, sería menester que yo fuera un puro presente, lo que es inconcebible. Sólo que el *esto* tiene diversas potencialidades que son *equivalentes,* es decir, están en estado de equivalencia con respecto a él. Pues, en efecto, el esto no ha-de-serlas. Además, mis posibles no son, sino que se posibilitan, porque están roídos desde dentro por mi libertad. Es decir que, cualquiera que sea mi posible, su contrario es igualmente posible. Puedo romper este tintero, pero lo mismo puedo guardarlo en una gaveta; puedo apuntar, allende el cuarto creciente, a la luna llena, pero puedo igualmente reclamar la presencia del cuarto creciente como tal. En consecuencia, el tintero se encuentra dotado de posibles equivalentes: ser guardado en una gaveta, ser roto. Este cuarto creciente puede ser una curva abierta en el cielo o un disco en suspenso. A estas potencialidades, que se vuelven hacia el *esto* sin ser sidas por él y sin haber de serlo las llamaremos *probabilidades, para* señalar que existen en el modo de si, del en-sí. Mis posibles no son: se posibilitan. Pero los probables, en cambio, no le «probabilizan»: *son en sí,* en tanto que probables. En este sentido, el tintero es pero su ser-tintero es un probable, pues el «haber-de ser tintero que se disuelve en seguida, la en relación del tintero es una pura apariencia de exterioridad. Estas potencialidades o probabilidades que son el sentido del ser allende el ser, precisamente porque *son en-sí allende el ser,* son: además, se ha visto en el lugar citado la relatividad del tintero *es* sida como correlato de la negación posible o esencial: ella no es el tintero ni ha-de-serlo; en tanto que es en sí.

Sí pero del Para-Sí, es negación hipostasiada, verificada, es decir, precisamente, que es «una nada» que pertenece a *la franja de* nada al que rodea y determina al mundo. El Para-sí revela al tintero como tintero. Pero esta revelación se hace allende en ese futuro que no es; todas las potencialidades del el ser del tintero, tal ser, de la permanencia hasta las potencialidades cualificadas, se definen como lo que el ser no *es* aún sin que jamás haya verdaderamente *de serlas.* Tampoco aquí el conocimiento agrega ni quita nada al ser; no lo

adorna con ninguna cualidad nueva. Sólo hace que haya ser trascendiéndolo hacia una nada que no mantiene con el sino relaciones negativas de exterioridad: este carácter de pura nada de la potencialidad se manifiesta harto claramente en los métodos de las ciencias, que, proponiéndose establecer relaciones de simple exterioridad, suprimen radicalmente lo potencial, es decir, la esencia y las potencias. Pero, por otra parte, su necesidad como estructura significativa de la percepción aparece con suficiente nitidez para que huelgue insistir: el conocimiento científico, en efecto, no puede ni superar ni suprimir la, estructura potencializante de la percepción; por el contrario, la supone.

Hemos tratado de mostrar cómo la presencia del para-sí al ser devela a éste como cosa; y, para claridad de la exposición, hemos debido mostrar sucesivamente las diferentes estructuras de la cosa: el esto y la espacialidad, la permanencia, la esencia y las potencialidades. Es evidente, empero, que esta exposición sucesiva no corresponde a una prioridad real de algunos de esos momentos sobre los otros: el surgimiento del para-sí hace que la cosa se devele con la totalidad de sus estructuras. No hay una de ellas, por otra parte, que no implique a todas las demás: el *esto* no tiene ni siquiera anterioridad lógica sobre la esencia: al contrario, la supone; y, recíprocamente, la esencia es esencia *de* esto. Análogamente, el esto como ser-cualidad no puede aparecer sino sobre fondo de mundo, pero el mundo es la colección de los *estos; y la* relación de disgregación entre el mundo y los *estos* es la espacialidad. No hay aquí, pues, ninguna forma sustancial, ningún principio de unidad que se mantenga *detrás* de los modos de aparición del fenómeno: todo se da de una vez sin primacía alguna. Por las Mismas razones, sería erróneo concebir cualquier primacía de lo representativo. Nuestras descripciones, en efecto, nos han llevado a poner de relieve la *cosa en el mundo, y,* por eso mismo, podríamos caer en la tentación de creer que el mundo y la cosa se develan al para-sí en una especie de intuición contemplativa: sólo con posterioridad los objetos serían ordenados los unos respecto de los otros en un orden práctico de utensilidad. Un error tal se evitará si se considera que el mundo aparece en el interior del circuito de la ipseidad. El mundo es lo que separa al Para-sí de sí Mismo o, para utilizar una expresión heideggeriana: es aquello a partir de lo que la realidad-humana se hace anunciar lo que es. Este proyecto del para-sí, que constituye la ipseidad, no es en modo alguno contemplativo. Es una carencia, como hemos dicho, pero no una carencia *dada,* es una carencia que ha-de-ser por sí misma su propia carencia. Ha de comprenderse, en efecto, que una carencia constatada o carencia en-sí se desvanece en exterioridad; lo hemos señalado en las Páginas Precedentes, pero un ser que se constituye a sí mismo como carencia no puede determinar sino allá, en aquello que le falta y que él es; en suma, por un arrancamiento perpetuo de sí hacia el sí que él ha-de-ser. Esto significa que la carencia no puede ser por sí misma su propia carencia sino como carencia negada: el único nexo propiamente interno de lo que está falto de…, con lo que le falta es la negación. En efecto: en la medida en que el ser que está falto de... no es lo que le falta, captamos en él una negación. Pero, si esta negación no ha de desvanecerse en pura exterioridad -y, con ella, toda posibilidad de negación en general-, su fundamento está en la necesidad que tiene el ser falto de..., de ser lo que le falta. Así, el fundamento de la negación es negación de la negación. Pero esta negación-fundamento no es algo dado, así como no lo es la carencia de la cual ella es un momento esencial; esa negación-fundamento es como habiendo-de-ser; el para-sí se hace ser, en la unidad fantasma «reflejo-reflejante», su propia carencia; es decir, se proyecta hacia ella negándola. Sólo como carencia a suprimir puede la carencia ser carencia interna para el para-sí, y el para-sí no puede realizar su propia carencia sino habiendo-de-serla, es decir, siendo proyecto hacia su supresión. Así, la relación entre el para.sí y su porvenir nunca es estática ni dada, sino que el porvenir viene al presente del Para-sí, para determinarlo en su meollo mismo, en tanto que el para-sí está ya allá en el porvenir como su supresión. El Para-sí no puede ser aquí carencia si no es allí supresión de la carencia, pero una supresión que él ha-de-ser en el modo del no serlo. Esta relación originaria permite luego verificar empíricamente carencias particulares como carencias Padecidas o ignoradas. Ella es fundamento, en general, de la afectividad, y se intentará aplicarla psicológicamente instalando en el psiquismo esos ídolos y fantasmas que se denominan tendencias o apetitos. Estas tendencias o estas fuerzas a las que se inserta por la violencia en la psique no se comprenden en sí mismas, pues el psicólogo las da como en-sí existentes, o sea, que el carácter mismo de fuerzas está contradicho por su íntimo reposo de indiferencia, y su

unidad se dispersa en pura relación de exterioridad. No podemos captarlas sino a título de proyección en el en -sí de una relación de ser inmanente del Para-sí consigo, y tal relación ontológica es, ciertamente, la carencia.

Pero esta carencia no puede ser captada téticamente Y conocida por la conciencia irreflexiva (así como tampoco aparece a la reflexión impura y cómplice que a aprehende como objeto psíquico, es decir, como tendencia o como sentimiento). No es accesible sino a la reflexión purificadora, de la que aquí no hemos de ocuparnos. Así, pues, en el plano de la conciencia del mundo, esa carencia no puede aparecerse sino en proyección, como un carácter trascendente e ideal. En efecto, si lo que falta al Para-sí, presencia ideal a un ser-allende-el-ser, el ser-allende-el-ser es originariamente captado como carencia-del-ser. Así, el mundo se devela como infestado por ausencias a realizar, y cada esto aparece con un cortejo de ausencias que lo indican y lo determinan. Estas ausencias no difieren, en el fondo, de las potencialidades. Simplemente, captamos mejor su significado. Aquellas ausencias indican el esto como esto, e, inversamente, el esto apunta hacia las ausencias. Siendo cada ausencia ser-allende-el-ser, es decir, en-Sí ausente, cada esto apunta hacia otro estado de su ser o hacia otros seres, pero, claro está, esta organización en complejos indicativos se fija y petrifica en en-sí, puesto que de en-sí se trata; todas esas indicaciones nudas y petrificadas, que recaen en la indiferencia del aislamiento al mismo tiempo que surgen, se parecen a la sonrisa de piedra, a los ojos vacíos de una estatua. De modo que las ausencias que aparecen tras las cosas no aparecen como ausencias que h*ayan-de-ser- preterificadas* por las cosas. No se puede decir tampoco que se develen como *habiendo-de- se* realizadas por mí, puesto que el yo es una estructura trascendente de la psique que aparece sólo a la conciencia reflexiva. Son exigencias puras que se yerguen como «vacíos a llenar» en medio del circuito de ipseidad. Simplemente, su carácter de «vacíos a llenar por el para-sí se manifiesta a la conciencia irreflexiva por una urgencia directa y personal que es *vivida como* tal sin ser referida a cosa *alguna* ni tematizada. En el hecho y por el hecho mismo de vivirlas como pretensiones se revela lo que hemos llamado en otro capítulo su ipseidad. Son las *tareas; y este* mundo es un mundo de tareas. Con relación a las tareas, el *esto* que ellas indican es a la vez «esto de esas tareas» -es decir, el en-sí único que se determina por ellas y que ellas indican como lo que puede *llenarlas-, y aquello* que en modo alguno ha de-ser esas tareas, ya que es en la unidad absoluta de la identidad. En conexión en el aislamiento, esta relación de inercia en lo dinámico, es lo que llamaremos la relación de medio a fin. Es un ser-para degradado, laminado por la exterioridad, y su idealidad trascendente no puede concebirse sino como correlato del ser-para que el para-sí ha-de-ser. La cosa, en tanto que a la vez reposa en la quieta beatitud de la indiferencia y, empero, indica allende Si misma tareas a cumplir que le anuncian lo que ella ha de-ser, es el instrumento o utensilio. La relación originaria de las cosas entre Sí, que aparece sobre el fundamento de la relación cuantitativa de los estos anteriores, es pues, la relación de *utensilidad. Y* esta utensilidad no es posterior, está subordinada a las estructuras antes indicadas: en cierto sentido las supone; en otro, es supuesta por ellas. La cosa no es primeramente cosa para ser utensilio después; ni es primero utensilio para develarse luego como cosa: es cosa-utensilio. Cierto es, empero, que se descubriría la investigación ulterior del científico como puramente cosa, es decir, despojada de toda utensilidad. Pero ello se debe a que el científico no se cuida de establecer sino las puras relaciones de exterioridad; el resultado de esa investigación científica, por otra parte, es que la cosa misma, despojada de toda instrumentalidad, se evapora para terminar como exterioridad absoluta. Vemos en qué medida hay que corregir la fórmula de Heidegger: ciertamente, el mundo aparece en el circuito de la ipseidad, pero al ser este circuito no-tético, la anunciación de lo que soy no puede ser tética tampoco. Ser en el mundo no es escaparse del mundo hacia sí mismo, sino escaparse del mundo hacia un allende el mundo que es el mundo futuro. Lo que el mundo me anuncia es únicamente «mundano». Ello no obsta para que, si bien la remisión al infinito de los utensilios no remite jamás a un para-sí que yo soy, la totalidad de los utensilios sea el correlato exacto de mis posibilidades. Y, como soy mis posibilidades, el orden de los utensilios en el mundo es la imagen proyectada en el en-si de mis posibilidades, es decir, de aquello que yo soy. Pero no puedo descifrar jamás esta imagen mundana: me adapto a ella en la acción y por la acción; es menester la escisiparidad reflexiva para que pueda ser yo objeto para mí mismo. Así, pues, la inautenticidad no es la causa de que la realidad humana se pierda en el mundo, sino que el ser-en-el-mundo, para ella, es perderse radicalmente en el mundo

por el develamiento mismo que hace que haya un mundo; es ser remitida sin tregua, sin siquiera la posibilidad de un «y para qué», de utensilio en utensilio, sin otro recurso que la revolución reflexiva. De nada serviría objetarnos que la cadena de los «para qué» pende de los «para quién» *(Worumwillen).* Ciertamente, el *Worumwillen* nos remite a una estructura del ser que no hemos elucidado aún: el para-otro. Y el «para quién» aparece constantemente tras los instrumentos. Pero ese *para quién,* cuya constitución es diferente del «para qué», no interrumpe la cadena. Es simplemente un eslabón de ella, y no permite, cuando se lo considera en la perspectiva de la instrumentalidad, escapar del en-sí. Ciertamente, esta ropa de trabajo es para el obrero. Pero es para que el obrero pueda reparar el techo sin ensuciarse. ¿Y por qué no debe ensuciarse? Para no gastar en adquisición de ropa la mayor parte de su salario. Pues, en efecto, este salario le es adjudicado como la cantidad mínima de dinero que le permite subvenir a su manutención; y, precisamente, «se mantiene» para poder aplicar su capacidad de trabajo a la reparación de techos. ¿Y por qué debe reparar el techo? Para que no llueva en la Oficina donde los empleados realizan un trabajo de contabilidad, etc. Esto no significa que debamos captar siempre al prójimo como un instrumento de tipo particular, sino simplemente que, si consideramos al Prójimo a partir del mundo, no escaparemos por ello a la remisión al infinito de los complejos de utensilidad. Así, en la medida en que el Para-sí es su propia carencia como negación, relativamente a su ímpetu hacia sí mismo, el ser se le devela sobre el fondo del mundo como cosa-utensilio, y el mundo surge como fondo indiferenciado de complejo indicativos de utensilidad. El conjunto de esas remisiones carece de significación, pero en el sentido de que no hay siquiera posibilidad de plantear en ese plano el problema de la significación, se trabaja para vivir y se vive para trabajar. La cuestión del *sentido* de la totalidad «vida-trabajo: ¿Por qué trabajo yo, que vivo? ¿Por qué vivir si es para trabajar?», no puede plantearse sino en el plano reflexivo, ya que implica un descubrimiento del Para-sí por sí mismo.

Queda por explicar por qué, como correlato de la pura negación que soy, la utensilidad puede surgir en el mundo. ¿Cómo no soy negación estéril e indefinidamente repetida del *esto* en tanto que puro *esto?* ¿Cómo puede develar esta negación una pluralidad de tareas que son mi imagen, si no soy nada más que la pura nada que he-de-ser? Para responder a estas preguntas, ha de recordarse que el Para-sí no es pura y simplemente un porvenir que viene al presente. Ha-de-ser además su pasado en la forma del «era». Y la implicación ek-stática de las tres dimensiones temporales es tal que, si bien el Para-sí es un ser que se hace anunciar por su porvenir el sentido de lo que él era, es también, en el mismo surgimiento, un ser que ha-de-ser su *será* en la perspectiva de cierto «era» que él rehúye. En este sentido, siempre ha de buscarse la significación de una dimensión temporal en otra parte, en otra dimensión; es lo que hemos llamado la diáspora pues la unidad de ser diaspórica no es una pura pertenencia dada: es la necesidad de realizar la diáspora haciéndose condicionar allá, afuera, en la unidad de sí, Así, pues, la negación que soy y que devela al «esto», ha-de-ser en el modo del «era». Esta pura negación que, en tanto que simple presencia, no es, tiene su ser a la zaga de sí, como pasado o facticidad. En tanto que tal, ha de reconocerse que no es jamás negación sin raíces. Es, por el contrarío, negación cualificada, si se admite entender por ello que arrastra su cualificación en pos de sí como el ser que ella ha de-no-ser en la forma del «era». La negación surge como negación no- tética del Pasado, en el modo de la determinación interna, en tanto que se hace negación tética del esto. Y el surgimiento se produce en la unidad de un doble «ser para» puesto que la negación se produce a la existencia, en el modo reflejo-reflejante, como negación del esto, para huir del pasado que ella es, y huye del Pasado para desprenderse del esto huyéndole en su ser del Porvenir Es lo que llamaremos el punto de vista del Para-sí sobre el mundo. Este Punto de vista, asimilable a la facticidad, es cualificación ek-stática de la negación como relación originaria con el en-sí. Pero, por otra Parte, Y como lo hemos visto, todo lo que el Para-sí es, lo es en el modo del «era, como Pertenencia ek-stática al mundo. No encuentro mi Presencia en el futuro, ya que el futuro me entrega el mundo como correlato de una conciencia por-venir, sino que mi ser se me aparece en el pasado, aunque no-temáticamente, en el marco del ser-en-sí, es decir: en relieve en medio del mundo**.** Sin duda, este ser es todavía conciencia de, es decir, para-sí; pero es un Para-sí fijado en en-sí, y, por consiguiente, es una conciencia del mundo caída en medio del mundo. El sentido del realismo, del naturalismo y del materialismo está en el pasado: estas tres filosofías son descripciones del pasado como si

fuera presente. El para-sí es, pues, doble huida del mundo: escapa a su propio ser-en-medio-del mundo como presencia a un mundo del cual huye. Lo posible es el libre término de la huida. El Para-sí no puede huir hacia un trascendente que el no es, sino sólo hacia un trascendente que él es. Esto quita toda posibilidad de detención a esa huida perpetua; si cabe usar de una imagen vulgar, pero que hará captar mejor mi pensamiento, recuérdese al asno que va arrastrando un carricoche en pos de sí y que procura atrapar una zanahoria fijada al extremo de un palo sujeto a la vara. Cualquier esfuerzo del asno para coger la zanahoria tiene por efecto hacer avanzar el coche entero y la zanahoria misma, que permanece siempre a igual distancia del asno. Así corremos tras un posible que nuestra propia carrera hace aparecer, que no es sino nuestra carrera y que se define por eso mismo como fuera de alcance. Corremos hacia nosotros mismos y somos, por eso mismo, el ser que no puede alcanzarse. En cierto sentido, la carrera está desprovista de significación, ya que el término no es nunca dado, sino inventado y proyectado a medida que corremos hacia él. Y, en otro sentido, no podemos negarle esa significación que ella rechaza, pues, pese a todo, el posible es el sentido del Para-sí: más bien, la huida tiene y no tiene sentido.

Ahora bien: en esa misma huida del pasado que soy hacia el porvenir que soy, el porvenir se prefigura con respecto al pasado al mismo tiempo que confiere a éste todo su sentido. El porvenir es el pasado preterido-trascendido, como un en-sí dado, hacia un en-sí que sería su propio fundamento, es decir, que sería en tanto que yo habría-de-serlo. Mi posible es la libre recuperación de mi pasado en tanto que esta recuperación puede salvarlo fundándolo. Huyo del ser sin fundamento que yo era hacia el acto fundador que no puedo ser sino en el modo del *seré.* Así, el posible es la carencia que el Para-sí se hace ser, es decir, lo que falta a la negación presente en tanto que es negación *cualificada (o* sea, negación que tiene su cualidad en el pasado, fuera de sí). En tanto que tal, el posible esto está cualificado. No a título de algo *dado,* que sería su propia cualidad en el modo del en-sí, sino como indicación de esa recuperación que fundará la cualificación ek-stática que el Para-sí *era,* Así, la sed es tridimensional, es huida presente de un estado de vacío que el Para-sí era. Y esa misma huida confiere al estado *dado su* carácter de vacío o de carencia: en el pasado, la carencia no podría ser carencia, pues lo *dado* no puede faltar a menos que sea trascendido hacia... por un ser que sea su Propia trascendencia. Pero esa huida es huida hacia... y este «hacia», le da su sentido. En tanto que tal, la huida es *carencia que se hace a sí misma,* es decir, a la vez constitución, en el pasado, de lo dado como carencia o potencialización de lo dado por un Para-sí que se hace ser carencia, libre recupera bajo la forma «reflejo-reflejante», es decir, como conciencia de carencia. Y eso *hacia lo cual* la carencia huye de si misma, en tanto que se hace condicionar en su ser-carencia por aquello que le falta, es la posibilidad de ser una sed que no sería ya carencia, es decir, sed-repleción. El posible es indicación de repleción, y el valor, como ser-fantasma que rodea y penetra de parte a parte al Para-sí, es la indicación de una sed que sería a la vez huída -como lo «era»- y recuperada -como el juego del «reflejo-reflejante» la constituye ek-státicamente- Se trata, como se ve, de una plenitud que se determina a sí misma como sed. Esa relación ek-stática pasado- presente proporciona al esbozo de esa plenitud la estructura «sed» como su sentido, y el posible que soy debe proporcionar la densidad misma, su carne de plenitud, como reflexión. Así, mi presencia al ser, que lo determina como *esto,* es negación del esto *en tanto que yo soy* también *carencia-cualificada al-lado del esto. Y,* en la medida en que mi posible es presencia posible al ser allende el ser, la cualificación de mi posible devela un ser-allende-el-ser como el ser cuya co-presencia es co-presencia rigurosamente vinculada a una repleción por-venir. Así se devela en el mundo la *au*sencia como ser a realizar, en tanto que este ser es cortejativo del ser-posible *que me* falta. El vaso de agua aparece como debiendo-ser-bebido, es decir, como correlato de una sed captada no-téticamente y en su ser mismo como debiendo ser colmada. Pero estas descripciones, todas las cuales implican una relación con el futuro del mundo, serán más claras si mostramos ahora cómo, sobre el fundamento de la negación originaria, el tiempo del mundo o tiempo universal se devela a la conciencia.

IV El tiempo del mundo

El tiempo universal viene al mundo por el Para-sí. El en-sí no dispone de temporalidad, precisamente porque es en-sí y la temporalidad es el modo de ser unitario de un ser que está perpetuamente a distancia de sí Para

sí. El Para-sí, al contrario, es temporalidad, pero no es conciencia de temporalidad excepto cuando se produce en la relación «reflexivo-reflexionado». En el modo irreflexivo, descubre la temporalidad *en* el ser, es decir, afuera. La temporalidad universal es *objetiva.*

A). El Pasado

El «ello» no aparece como un presente que tendría luego que hacerse pasado y que antes era futuro. Este tintero, desde que lo percibo, tiene ya su existencia sus tres dimensiones temporales. En tanto que lo capto Im plica Permanencia, es decir, como esencia, está ya en el futuro, aunque yo no esté presente ante él en mi presencia actual sino como Por-venir-a-mí mismo. Y, al mismo tiempo, no puedo captarlo sino cómo habiendo yo sido ahí, en el mundo, en tanto que yo mismo estaba ya ahí como esencia. En este sentido, no existe «síntesis de recognición», si se entiende por ello una operación progresiva de identificación que, por organización sucesiva de los «ahoras», conferiría una *duración* a la cosa percibida. El Para-sí dispone el estallido de su temporalidad todo a lo largo del en-sí develado como a lo largo de un inmenso muro monótono del cual no ve el fin. Soy esta negación original que he-de-ser, en el modo del aún no y del ya, al lado del ser que es lo que es. Así pues, si suponemos una conciencia que surja en un mundo inmóvil, al lado de un ser único que es inmutablemente lo que es, este ser se develará con un pasado y un porvenir de inmutabilidad que no necesitará ninguna «operación» de síntesis y que se identificará con su develamiento mismo. La *operación* sólo sería necesaria si el Para-sí tuviera, a la vez, que retener y que constituir su propio pasado. Pero, por el simple hecho de que él *es su* propio pasado así como su propio porvenir, el develamiento del en-sí no puede ser sino temporalizado. El «esto» se devela temporalmente, no porque se refracte a través de una forma *a priori* del sentido interno, sino porque se devela a un develamiento cuyo ser propio es temporalización. Empero, la a-temporalidad del ser está *representada* en su develamiento mismo: en tanto que captado por y en una temporalidad que se temporaliza, el *esto* aparece originariamente como temporal, pero, en tanto que es lo que es, niega *ser su* propia temporalidad, y solamente *refleja* el tiempo; además, devuelve la relación ek-stática interna -que está en la fuente de la temporalidad - como una pura relación objetiva de exterioridad. La permanencia, como transacción entre la identidad intemporal y la unidad ek-stática de la temporalización, aparecerá, pues, como el puro deslizamiento de instantes en-sí, pequeñas nadas separadas unas de otras y reunidas por una relación de simple exterioridad, en la superficie de un ser que conserva una inmutabilidad atemporal. No es verdad, pues, que la intemporalidad del ser se nos escape; por el contrario, está dada *en el tiempo y funda* la manera de ser del tiempo universal.

Así pues, en tanto que el Para-sí «era» lo que es, el utensilio o la cosa se le aparece como habiendo sido ya ahí. El Para-sí no puede ser Presencia al *esto* sino como presencia que *era;* toda percepción es en sí misma, y sin ninguna «operación», un reconocimiento. Y lo que se revela a través de la unidad ek-stática del Pasado y del Presente es un ser idéntico. No es captado como siendo *el mismo* en el pasado y en el presente, sino como siendo él. La temporalidad no es más que un órgano de visión. Empero, ese él que él es, el esto ya lo *era.* Así, aparece como teniendo un pasado. Sólo la trascendencia que el esto rechaza *ser* ese pasado; solamente lo *tiene.* La temporalidad, en tanto que captada objetivamente, es, pues, un puro fantasma, pues no se da ni como temporalidad del Para-sí ni tampoco como temporalidad en Sí. Al mismo tiempo, el pasado trascendente, siendo el en-sí ha-de-ser, como lo que el Presente ha sido, a título de trascendencia, no podría dejar de ser, y se aísla en un fantasma de *Selbststindigkeit. Y* como cada aislamiento del Pasado es un «habiendo-sido Presente», ese aislamiento prosigue en el interior mismo del Pasado. De suerte que el *esto* inmutable se devela a través de un deslumbramiento y un fraccionamiento al infinito de invisíbles fantasmas. Así se me revelan ese vaso o esta mesa: no duran; *son;* y el tiempo fluye sobre ellos. Sin duda, se dirá que no *veo sus* cambios. pero esto es introducir inoportunamente aquí un punto de vista científico. Este punto de vista, no justificado por nada, es contradicho por nuestra propia percepción: *la pipa, el lápiz*, todos estos seres que se entregan íntegramente en cada uno de sus «perfiles» y cuya permanencia es totalmente indiferente a la multiplicidad de los perfiles, son también, aunque develándose en la temporalidad, trascendentes a toda temporalidad. La «cosa» existe de un solo trazo, como «forma», es decir, como un todo no afectado por

ninguna de las variaciones superficiales y parasitarias que podamos ver en ella. Cada *esto* se devela con una ley de ser, la cual determina su *umbral,* es decir, el nivel de cambio en que el esto dejará de ser lo que es para, simplemente, no ser más. Y esa ley de ser que expresa la «permanencia» es una estructura develada inmediatamente de su esencia; determina una potencialidad-límite del esto: la de desaparecer del mundo. Volveremos sobre ello. Entonces, el Para-sí capta la temporalidad sobre el ser, como un puro reflejo que juega en la superficie del ser sin posibilidad alguna de unificarlo. El científico fija en concepto esta nihilidad absoluta y fantasmal del tiempo, con el nombre de homogeneidad. Pero la captación trascendente y sobre el en-sí de la unidad ek-stática del Para-sí temporalizante se opera como aprehensión de una forma vacía de unidad temporal, sin ningún ser que funde esta unidad siéndola. Así, aparece, pues, en el plano Presente-Pasado, esa curiosa unidad de la dispersión absoluta que es la temporalidad externa, en que cada antes y cada después es un «en-sí» aislado de los otros Por su exterioridad de indiferencia y en que, sin embargo, esos instantes están reunidos en la unidad de ser de un mismo ser, ser común. Tiempo que no es sino la dispersión misma concebida como necesidad y sustancialidad. Esta naturaleza contradictoria no podría aparecer sino sobre el doble fundamento del para-sí y el En-sí. A partir de aquí, para la reflexión científica, en tanto que ésta aspira a hipostasiar la relación de interioridad, el En-si será concebido -es decir, pensado en vacío- no como una trascendencia enfocada a través del tiempo, sino como un contenido que pasa de instante en instante; o, mejor aún, como una multiplicidad de contenidos mutuamente exteriores y rigurosamente *semejantes* entre sí.

Hasta ahora, hemos intentado la descripción de la temporalidad universal en la hipótesis de que nada viene del ser, salvo su inmutabilidad intemporal. Pero, precisamente, del ser viene algo, lo que, a falta de nombre más adecuado, llamaremos aboliciones y apariciones. Estas apariciones y aboliciones deben ser objeto de una elucidación puramente metafísica y no ontológica, pues no se podría concebir la necesidad de ellas ni a partir de las estructuras de ser del Para-sí ni a partir de las del En-sí: su existencia es la de un hecho contingente y metafísico. No sabemos exactamente lo que viene del ser en el fenómeno de la aparición, ya que tal fenómeno es ya propio de un esto temporalizado. Empero, la experiencia nos enseña que hay surgimientos y aniquilaciones de diversos estos y, como ahora sabemos que la percepción devela al En-sí y, fuera del En-sí, nada, podemos considerar al en-sí como el fundamento de esos surgimientos y esas aniquilaciones. Vemos claramente, además, que el principio de identidad, como ley del ser del en-sí, exige que la abolición y la aparición sean totalmente exteriores al en-sí aparecido o abolido; si no, el en-sí sería y no sería a la vez. La abolición no puede ser ese decaimiento de ser que es un fin. Sólo el Para-sí puede conocer esos decaimientos, porque él es en sí mismo su propio fin. El ser, cuasi-afirmación en que lo afirmante está empastado por lo afirmado, existe sin finitud interna, en la tensión propia de su «afirmación-sí-mismo». Su «hasta entonces» le es totalmente exterior. Así, la abolición significa no la necesidad de un después, que no puede manifestarse sino en un mundo y para un en-sí, sino de un cuasi-después. Este cuasi-después puede expresarse así: el ser-en-sí no puede operar la mediación entre él mismo y su nada. Análogamente, las apariciones no son *aventuras* del ser que aparece. Esa anterioridad a sí mismo que la aventura supondría no puede encontrarse sino en el Para-sí, del cual tanto la aparición como el fin son aventuras internas. El ser es lo que es. Es, sin «ponerse a ser», sin infancia ni juventud: lo aparecido no es su propia novedad; es de entrada ser, sin relación con un antes que él habría de ser en el modo del no serlo y en que habría de ser como pura ausencia. Aquí también encontramos una cuasi-sucesión, es decir, una exterioridad completa de lo «aparecido» con respecto a su nada.

Pero para que esta exterioridad absoluta sea dada en la forma del «hay», es necesario ya un mundo; es decir, el surgimiento de un Para-sí. La exterioridad absoluta del En-sí con respecto al En-sí hace que la nada, que es el casi-antes de la aparición o el casi-después de la abolición no pueda siquiera encontrar lugar en la plenitud del ser. Sólo en la unidad de un mundo y sobre fondo de mundo puede aparecer un *esto* que puede develar esa relación-de-ausencia-de-relación que es la nada de ser, que es la anterioridad con respecto a la aparición de lo que «no era»: no puede venir sino retrospectivamente, a un mundo, del para-sí que es su propia nada y su propia anterioridad. Así, el surgimiento y la aniquilación del esto son fenómenos ambiguos: lo que viene al ser Para-sí, el Para-sí es, también en este caso, una pura nada, el no-ser-aún y el no-ser-ya. El

ser considerado no es el fundamento de ello, ni tampoco lo es el mundo como totalidad captada antes o después. Pero, por otra parte, en tanto que el surgimiento se devela en un mundo por un Para-sí que es su propio antes y su propio después, la aparición se da primeramente como aventura; captamos el esto aparecido como si estuviera ya ahí en el mundo como su propia ausencia, en tanto que nosotros éramos ya presentes a un mundo en que él estaba ausente. Así, la cosa puede surgir de su propia nada. No se trata de una consideración conceptual de la mente, sino de una estructura originaria de la percepción. Las experiencias de la *gestaltheorie* muestran claramente que la pura aparición es captada siempre como un surgimiento dinámico; lo aparecido *viene corriendo* al ser, desde el fondo de la nada. Tenemos aquí, al mismo tiempo, el origen del «principio de causalidad». El ideal de la causalidad no es la negación de lo aparecido en tanto que tal, como lo quiere un Meyerson, ni tampoco la asignación de un nexo permanente de exterioridad entre dos fenómenos. La causalidad primera es la captación de lo aparecido antes de que aparezca, como si fuera ya ahí en su propia nada para preparar su aparición. La causalidad es simplemente la captación primera de la temporalidad de lo aparecido como modo ek-stático de ser. Pero el carácter *de aventura* del acaecimiento, como la constitución ek-stática de la aparición, se disgregan en la percepción misma; quedan fijados el antes y el después en su nada-en-sí, y lo aparecido en su indiferente identidad; el no-ser de lo aparecido en el instante anterior se devela como plenitud indiferente del ser existente en este instante; la relación de causalidad se disgrega en pura relación de exterioridad entre «estos» anteriores a lo aparecido y lo aparecido mismo. La ambigüedad de la aparición y la desaparición proviene que éstas se dan, como el mundo, como el espacio, como la potencialidad y la utensilidad y como el propio tiempo universal, con el aspecto de totalidades en Perpetua disgregación.

Tal es, pues, el pasado del mundo, hecho de instantes homogéneos y unidos mutuamente por una pura relación de exterioridad. Por su pasado, como ya lo hemos advertido, el Para-sí se funde en el en-sí. En el Pasado, el Para-sí convertido en En-sí se revela como siendo en medio del mundo: o, ha Perdido su trascendencia. Y, por este hecho, su ser se preterifica *en* el tiempo, no hay ninguna diferencia entre el Pasado del Para-sí y el pasado del mundo que le fue co-presente, excepto que el Para-sí ha de ser el Propio Pasado Así, no hay sino *un* Pasado, que es pasado del ser o Pasado ek-stático, o*bjeto en* el cual yo era. Mi pasado es pasado en el mundo, parte a la que soy, que rehúyo a la totalidad del ser pasado. Esto significa que hay coincidencia, para una de las dimensiones temporales, como dada entre la temporalidad ek-stática que he de ser y el tiempo. Por el Pasado pertenezco a la temporalidad unida puramente a ella por el presente y el futuro.

B). *El Presente*

El Presente del Para-si es develamiento al ser universal, y mi presencia al ser y, en tanto que tal, no es. El ser que aparece a la Presencia se da como si*endo en Presente.* Por esta razón el Presente antinómicamente se da como No-siendo cuando es vivido, y como siendo la medida única del Ser en tanto que se devela como siendo lo que es en Presente. No es que el ser no desborde al Presente, pero esta sobreabundancia de ser no puede ser captada sino a través del órgano de aprehensión que es el Pasado, es decir, como lo que no es ya. Así, ese libro que está sobre mi mesa *es* en presente *y era* [idéntico a sí mismo] en el Pasado. Así, el Presente se devela a través de la temporalidad originaria como el ser universal, y al Mismo tiempo no es nada -nada más que el ser-; es puro deslizamiento a lo largo del ser, pura nada.

Las precedentes reflexiones parecerían indicar que nada viene del ser al presente salvo su ser. Sería, olvidar que el ser se devela al Para-sí ora como inmóvil, ora como en movimiento, y que las nociones de movimiento y reposo están en relación dialéctica. Pero el movimiento no puede derivarse ontológicamente de la naturaleza del Para-sí ni de su relación fundamental con el En-sí, ni de lo que podemos descubrir originariamente en el fenómeno del Ser. Sería concebible un mundo sin movimiento. Por cierto, no podría contemplarse la posibilidad de un mundo sin cambio, salvo a titulo de posibilidad puramente formal, pero el cambio no es el movimiento. El cambio es alteración de la cualidad del *esto;* se produce, como hemos visto, en bloque, por surgimiento o disgregación de una forma. El movimiento supone, al contrario, la permanencia de la quiddidad. Si un esto debiera a la vez ser trasladado de un lugar a otro y sufrir durante ese traslado una

alteración radical de su ser, esta alteración sería negadora del rmovimiento, pues no habría ya *nada* que estuviera en movimiento. El movimiento es puro cambio de lugar de un *esto* que permanece en los demás respectos inalterado, como lo muestra suficientemente el postulado de la homogeneidad del espacio. El movimiento, que no podría deducirse de ninguna característica esencial de los existentes en presencia, que fue negado por la ontología eleática y que, en la ontología cartesiana, necesita el famoso recurso al «papirotazo» (sic), tiene, pues el valor exacto de un hecho; participa enteramente de la contingencia del ser y debe ser aceptado como para un dato. Por cierto, veremos en seguida que es menester un Para-sí, que «haya» movimiento, lo que hace particularmente difícil la asignación exacta de lo que en el movimiento puro viene del ser; pero está fuera de-sí, aquí como en otros casos, *no agrega nada al Ser-en-Sí, en todo caso, que el Para-sí;* en este, como en otros casos, es la pura Nada sobre el fondo, de la cual se destaca el movimiento. Pero si, por la naturaleza misma del movimiento, nos está vedado intentar su *deducción,* por lo menos ¿es posible, aun necesario, hacer una *descripción* de como puede ser el *sentido* del movimiento? Se cree que el movimiento es simple *afección* del ser porque el móvil del movimiento vuelve a encontrarse tal como era anteriormente. A Menudo se ha dado como un principio el que el traslado no deforma la figura trasladada, a tal punto parecía evidente que el movimiento se sobreañadía al ser sin modificarlo; y es verdad, como hemos visto, que la quiddidad del esto permanece inalterada. Nada más típico de esa concepción que la resistencia con que chocaron teorías como la de Fitzgerald sobre «acción» o la de Einstein sobre las «variaciones de la masa», porque parecían atacar más particularmente lo que constituye el ser del móvil. De lo «contrario» procede, evidentemente, el principio de la relatividad del movimiento, que se comprende de maravilla si éste es una característica exterior del ser y si ninguna modificación intra-estructural lo determina. El movimiento se convierte entonces en una relación a tal punto *externa* del ser con su entorno, que resulta equivalente decir que el ser está en movimiento y su entorno en reposo, o, recíprocamente, que el entorno está en movimiento y el ser considerado está en reposo. Desde este punto de vista, el movimiento no aparece ni como un ser ni como un modo de ser, sino como una relación enteramente desustancializada.

Pero el hecho de que el móvil sea idéntico a sí mismo al partir y al llegar, es decir, en las dos ék-stasis que encuadran el movimiento, nada prejuzga acerca de lo que ha sido mientras era móvil. Tanto valdría decir que el agua que hierve en un autoclave no sufre ninguna transformación durante la ebullición, so pretexto de que presenta las mismas características cuando está fría y después de enfriada. El que pueda asignarse diferentes Posiciones sucesivas al móvil durante su movimiento y que en cada posición aparezca semejante a sí mismo tampoco debe preocuparnos, pues esas Posiciones definen el espacio recorrido y no el movimiento mismo. Al contrario, esta tendencia matemática a tratar el móvil como un ser en reposo al que se desplazaría a lo largo de una línea sin sacarlo de su reposo, está en el origen de las aporías eleáticas.

Así, la afirmación de que el ser permanece inmutable en su ser, ya esté en reposo, ya en movimiento, debe parecernos como un mero postulado, que no podríamos aceptar sin crítica. Para someterlo a ella, volvamos sobre los argumentos eleáticos, y en especial sobre el de la flecha. La flecha, se nos dice, cuando pasa por la posición AB «está» ahí exactamente, como lo estaría una flecha en reposo, con el extremo puntiagudo en A y el extremo opuesto en B. Esto parece evidente, Si se admite que el movimiento se superpone al ser y, en consecuencia, nada viene a discriminar si el ser está en movimiento o en reposo. Es decir: si el movimiento es un accidente del ser, el movimiento y el reposo son indiscernibles. Los argumentos que se suele oponer a la más célebre de las aporías eleáticas, la de Aquiles y la Tortuga, no tienen peso aquí. ¿Por qué objetar que los eleatas han contado con la división al infinito del espacio sin igualmente tener en cuenta la del tiempo? Aquí no se trata de *posición* ni de instante, sino de *ser. Nos* aproximamos a una concepción correcta del problema cuando respondemos a los eleatas que ellos consideran, no el movimiento, sino el espacio que lo subtiende. Pero nos limitamos entonces a indicar la cuestión sin resolverla: ¿qué ha de ser, en efecto, el ser del móvil, para que su quiddidad permanezca inalterada, y, sin embargo, sea distinto en su ser de un ser en reposo?

Si intentamos poner en claro nuestras resistencias a los argumentos de Zenón, advertimos que éstos tienen por origen cierta concepción natural del movimiento: admitimos que la flecha «pasa» por AB, pero nos

parece que *pasar* por un lugar no puede ser equivalente a *permanecer en él,* es decir, a *ser allí.* Sólo que, en general, cometemos una grave confusión, pues estimamos que el móvil no hace sino *pasar* por AB (o sea, que nunca *es* allí) y, a la vez, seguimos suponiendo que, en sí mismo, *es.* De esta suerte, a la vez sería en sí y no sería en AB. Tal es el origen de la Aporía eleática: ¿cómo *podría no ser* la flecha en AB, si, en AB, la flecha *es?* Dicho de otro modo: para evitar la aporía eleática, ha de renunciarse al postulado generalmente admitido según el cual el ser en movimiento conserva su ser-en-sí. Estar sólo pasando por AB, es estar-de-paso. ¿Qué es pasar? Es a la vez estar en un lugar y no estarlo. En ningún momento puede decirse que lo que está de paso *está* allí, so pena de detenerlo bruscamente; pero tampoco podría decirse que no es, ni que *no está aquí,* ni que está *en otra parte. Su* relación con el lugar no es una relación de ocu*pación.* Pero hemos visto antes que el *lugar* de un «esto» en reposo era su relación de exterioridad con el fondo, en tanto que esa relación puede romperse en multiplicidad de relaciones externas con otros «estos» cuando el fondo mismo se disgrega en multiplicidad de formas. El fundamento del espacio es, pues, la exterioridad recíproca que viene al ser Por el Para-sí Y cuyo origen es que el ser es lo que es. En una palabra, el ser define su lugar revelándose a un Para-si como indiferente a los demás seres. Y esta indiferencia no es sino su realidad ek-stática, su identidad misma, su ausencia de los «estos», en tanto que captada por un Para-sí que es ya presencia. Por el simple hecho, pues, de que el *esto* es lo que es, *ocupa* un lugar, es decir, es Puesto en relación por el Para-sí con los demás estos como «*no teniendo relaciones con ellos»,* El espacio es la nada captada como relación por el ser que es su propia relación con un lugar. El hecho de ser captada como Ser por un lugar en vez de estar ahí no puede interpretarse, pues, de para Sí, no en términos de ser. Esto significa que, si bien el lugar está fundado en el ser, el ser no basta ya para fundar su-lugar -lo esboza solamente-, por relaciones de exterioridad con los demás «estos» no pueden ser establecidas por el Para-sí, porque es necesario que éste las establezca a partir de un esto que *sea.* Sin embargo, esas relaciones no pueden aniquilarse, porque el ser a partir del cual se establecen no es una pura nada, simplemente, en el «ahora» mismo en que se las establece, ese ser es ya anterior a ellas, es decir que, en simultaneidad con el develamiento de esas relaciones, se develan *ya* nuevas relaciones de exterioridad cuyo fundamento es el esto considerado y que están con las primeras en una relación de exterioridad. Pero esta exterioridad continua de las relaciones espaciales que definen el lugar del ser no puede hallar su fundamento sino en el hecho de que el *esto* considerado es exterior a sí mismo. En efecto, decir que el *esto* pasa por un lugar significa que ya no está allí cuando está allí todavía, es decir, que está, con respecto a sí mismo, no en una relación ek-stática de ser sino en una pura relación de exterioridad. Así, hay «lugar» en la medida en que el «esto» se devela como exterior a los demás «estos». Y hay paso por ese lugar en la medida en que el ser no se resume ya en esa exterioridad sino que, al contrario, le es ya exterior. En el movimiento es el ser de un ser que es exterior a sí mismo. La única cuestión metafísica que se plantea con ocasión del movimiento es la de la exterioridad a ello. ¿Qué hemos de entender por ello?

En el movimiento, el ser no cambia *en nada* cuando pasa de A a B. Pero significa que su *cualidad,* en tanto que representa al ser que se devela como esto al Para-sí, no se transforma en otra cualidad. El movimiento no es, en modo alguno asimilable al devenir; no altera la cualidad en su *esencia,* como tampoco la *actualiza.* La cualidad sigue siendo exactamente lo que el: lo que cambia es su manera de ser. Esta bola roja que rueda sobre la mesa de billar no deja de *ser* roja, pero ese rojo que ella *es,* no lo es de la misma manera que cuando estaba en reposo: ese rojo queda en suspenso entre la abolición y la permanencia. En efecto: en tanto que ya en B es anterior a lo que era en A, hay aniquilación del rojo; pero, en tanto que vuelve a encontrarse en C, una vez pasado B, es exterior a esa aniquilación misma- Así, escapa al ser por la abolición, y a la abolición por el ser. Se encuentra, pues, una categoría de «estos» en el mundo, de los cuales es no ser jamás sin que por eso sean nadas. La única relación que el Para-sí pueda captar originariamente en esos *estos* es la relación de exterioridad a sí- Pues, siendo la exterioridad la *nada,* es necesario que haya un ser que sea en sí mismo su propia relación para que haya a-sí «exterioridad». En una palabra, nos es imposible definir en puros términos de En-sí lo que se revela a un Para-sí como exterioridad- a-sí. Esta exterioridad no puede ser descubierta sino por un ser que es ya en sí mismo *allí lo* que es *aquí,* es decir, por una conciencia. Esta exterioridad a-sí, que aparece como una pura enfermedad del ser, es decir, como la imposibilidad que existe, para ciertos estos, de

ser a la vez ellos mismos y su propia nada, ha de señalarse por algo que sea como una *nada en el mundo,* es decir como una nada sustantificada. En efecto, no siendo la exterioridad a-sí en modo alguno ek-stática, la relación del móvil consigo mismo es Pura relación de indiferencia y no puede descubrirse sino a un testigo. Es una abolición que no puede ser hecha y una aparición que tampoco puede serlo. Esa nada que mide y significa la exterioridad-a-sí es la *trayectoria, como* constitución de la exterioridad en la unidad de un mismo ser. La trayectoria es la línea que se traza, es decir, una brusca apariencia de unidad sintética en el espacio, una simulación que se rompe en seguida en una multiplicidad infinita de exterioridad. Cuando el *esto* está en reposo, el espa*cio es,* cuando está en movimiento, el espacio *se engendra o deviene.* La trayectoria *no es* nunca, ya que no es *nada:* se desvanece en seguida en puras relaciones de exterioridad entre diversos lugares, es decir, en la simple exterioridad de indiferencia o espacialidad. El movimiento *no es* tampoco; es el menor-ser de un ser que no puede llegar ni a abolirse ni a ser completamente; es el surgimiento, en el seno mismo del en-sí, de la exterioridad de indiferencia. Esa pura vacilación de ser es una aventura contingente del ser. El Para-sí no puede captarla sino a través del ék-stasis temporal y en una identificación permanente y ek-stática del móvil consigo mismo. Esta identificación no supone operación alguna en particular, ninguna síntesis de «recognición»; no es nada más, para el Para-sí, que la unidad de ser ek-stática del pasado con el presente. Así, la identificación *temporal* del móvil consigo mismo, a través de la posición constante de su exterioridad propia, hace que la trayectoria se devele, es decir, que surja el espacio en la forma de un evanescente devenir. Por el movimiento, el espacio se engendra en el tiempo; el movimiento traza la línea como trazado de la exterioridad a-sí, La línea se desvanece al mismo tiempo que el movimiento y ese fantasma de unidad temporal del espacio se funde continuamente en el espacio intemporal, es decir, en la multiplicidad de dispersión pura que *es* sin devenir.

El Para-sí es, en el presente, presencia del ser. Pero la identidad eterna de lo permanente no permite captar esa presencia como un reflejo sobre las cosas, ya que nada viene a diferenciar lo que es de lo que era en la permanencia. El movimiento determina La dimensión *presente* del tiempo, en primer lugar, porque se revela como presente posible de lugar al tiempo universal, como vacilación *Presente:* ya, en el pasado, no es como presente, nada más que una estela que se deshace; en el futuro, no es en absoluto, alentar, si no el evanescente poder ser su Propio Proyecto; es como la progresión constante de una línea delgada en la pared. Por otra Parte, su ser tiene la ambigüedad inasible del instante, pues no podría decirse ni que es ni que no es; además, apenas aparece cuando ya es dejado atrás y exterior a sí. Simboliza perfectamente, el presente del Para-sí; la exterioridad, a-sí del ser que no puede ser ni es, pues ese ser remite al Para-sí la imagen -proyectada en el plano del ser En.sí- de un ser que ha de ser lo que no es y ha de no ser lo que es. Toda la diferencia es la que separa la exterioridad a sí -en que el ser no es para ser su propia exterioridad, sino que «es ser», al contrario, por la identificación de un testigo ek-stático- del puro ék-stasis temporalizante, en que el ser ha de ser lo que no es. El Para-si, se hace anunciar su Presente por el móvil; es su propio presente en simultaneidad con el movimiento actual, y el movimiento se encargará de *realizar* el tiempo universal, en tanto que el Para-sí se hace anunciar su propio presente por el presente del móvil. Esta realización pondrá de relieve la exterioridad recíproca de los instantes, puesto que el presente del Móvil se define -a causa de la naturaleza misma del movimiento- como exterioridad a su propio pasado y exterioridad a esta exterioridad. La división al infinito del tiempo está fundada en esta exterioridad absoluta.

C) El Futuro

El futuro originario es la posibilidad de esa presencia que he de ser, más allá de lo real, a un en-sí que es allende el en-sí real. Mi futuro entraña como co-presencia futura el esbozo de un mundo futuro, y, según hemos visto, lo que se devela al para-sí que seré es ese mundo futuro y no las posibilidades mismas del para-sí, sólo cognoscibles por la mirada reflexiva. Siendo mis posibles el sentido de lo que soy, que surge a la vez como un allende el en-sí al cual soy presencia, el futuro del en-sí que se revela a mi futuro está en conexión directa y estrecha con lo real a lo cual soy presencia. Es el en-sí presente modificado, pues mi futuro no es sino nuevas posibilidades de presencia a un en-sí que habré modificado. Así, el futuro del mundo se

devela a mi futuro. Está hecho de la gama de las potencialidades que va desde la simple permanencia y la esencia pura de la nada, hasta las potencias. Desde el momento que fijo la esencia de la cosa, captándola como mesa o como tintero, estoy ya allá, en el futuro, primeramente porque su esencia no puede ser sino una co-presencia a mi posibilidad ulterior de no-ser-ya-sino-esa-negación; además, porque su permanencia y su utensilidad misma de mesa o de tintero nos remiten al futuro.

Hemos desarrollado lo suficiente estas observaciones como para dispensarnos de insistir en ello. Lo único que queremos hacer notar es que toda cosa, desde su aparición como cosa-utensilio, aloja de entrada en el futuro algunas de sus estructuras y propiedades. Desde la aparición del mundo de los «estos», *hay* un futuro universal. Sólo que, como señalábamos, «está», y ante todo «estado» futuro del mundo permanece extraño a él, en plena exterioridad recíproca de indiferencia. Hay *futuros* del mundo que se definen como *eventualidades y se* convierten en probables autónomos, que no se probabilizan sino que son, en tanto que probables, como «ahoras» del todo constituidos, con su contenido bien determinado, pero no realizados aún. Estos futuros pertenecen a cada «esto» o colección de «estos», Pero están *afuera.* Entonces, ¿qué es el *porvenir* universal? Ha de vérselo como el marco abstracto de esa jerarquía de equivalencias que son los futuros, continente de exterioridades recíprocas que es él mismo exterioridad, suma de en-síes que es ella misma en-sí. Es decir, que cualquiera que sea el probable que haya de prevalecer, hay y habrá un porvenir, pero, por eso mismo, ese porvenir indiferente y exterior al presente, compuesto de «ahoras» indiferentes los unos a los otros y reunidos por la relación sustantificada de antes-después (en tanto que esta relación, vaciada de su carácter ek-stático, no tiene ya sino el sentido de una negación externa), es una serie de continentes vacíos reunidos por la unidad de la dispersión. En este sentido, ora aparece el porvenir como una urgencia y una amenaza, en tanto que yo pego estrechamente el futuro de un *esto* con su presente por el proyecto de mis propias posibilidades allende lo co-presente; ora esa amenaza se disgrega en pura exterioridad y no capto ya el porvenir sino bajo el aspecto de un puro continente formal, indiferente a lo que lo llena y homogéneo con el espacio, en tanto que simple ley de exterioridad; ora el porvenir se descubre como una nada en-sí, en tanto que es dispersión pura allende el ser.

Así, las dimensiones temporales a través de las que nos es dado el *esto* intemporal, con su a-temporalidad misma, toman cualidades nuevas cuando aparecen sobre el objeto: el ser-en-sí, la objetividad, la exterioridad de indiferencia, la dispersión absoluta. El Tiempo, en tanto que se descubre a una temporalidad ek-stática que se temporaliza, es doquiera trascendencia a sí y remisión del antes al después y del después al antes. Pero el Tiempo, en tanto que se hace captar sobre el en-sí, no ha de ser la trascendencia a sí, sino que ella es sida en el. La cohesión del Tiempo es un puro fantasma, reflejo objetivo del proyecto ek-stático del Para-sí hacia el movimiento de la realidad humana. Pero esa misma cohesión no tiene *ninguna razón de ser, si* se considera el Tiempo por su tendencia, se rompe en seguida en una multiplicidad absoluta de instantes separadamente considerados, pierden toda naturaleza temporal y se considera pura y simplemente a la total a-temporalidad del *esto.* Así, el Tiempo es pura nada en-sí que no puede aparentar tener un *ser* sino por el acto mismo en que el Para-sí lo salva para utilizarlo. Pero este ser es el de una forma singular que se destaca sobre fondo indiferenciado de tiempo y que llamaremos el lapso de tiempo. En efecto, nuestra primera aprehensión del tiempo objetivo es *práctica: al ser yo,* mis posibilidades allende el tiempo presente, descubro el tiempo objetivo como el correlato en el mundo de la nada que me separa de mi posible. Desde este punto de vista, el tiempo aparece como forma finita, organizada, en el seno de una dispersión indefinida; el *lapso* es un comprimido de tiempo en el seno de una absoluta descompresión, y esa compresión es realizada por el proyecto de nosotros mismos hacia nuestros posibles. Ese comprimido de tiempo es, ciertamente, una forma de dispersión y de separación, pues expresa en el mundo la distancia que me separa de mí mismo. Pero, por otra parte, como jamás me proyecto hacia un posible sino a través de una serie organizada de posibles dependientes que son lo que he de ser para ser..., y como el develamiento no-temático y no posicional de éstos es dado en el develamiento no-posicional del posible principal hacia el cual me proyecto, el tiempo se me devela como forma temporal objetiva, como escalonamiento organizado de los probables: esta forma objetiva o *lapso* es como la trayectoria de mi acto.

Así, el tiempo aparece por trayectorias. Pero, así como las trayectorias espaciales se descomprimen y se hunden en pura espacialidad estática, así también la trayectoria temporal se desmorona en cuanto no es simplemente vivida como lo que subtiende objetivamente a mi propio esperarme. En efecto, los probables que se me descubren tienden naturalmente a aislarme como *Probables en sí y a* ocupar su fracción rigurosamente separada del tiempo objetivo, el lapso se desvanece, y el tiempo se revela como tornasol de nada en la superficie de un ser rigurosamente a-temporal.

V. El conocimiento

Este rápido esbozo del develamiento del mundo al Para-sí nos permite concluir. Concederle al idealismo que el ser del Para-sí es conocimiento del ser, Pero añadiendo que hay un ser de este conocimiento. La identidad del ser del Para-sí y el conocimiento no proviene de que el conocimiento, sea la medida del ser, sino de que el Para-sí se hace anunciar lo que él es por el en-sí, es decir, de que él es, en su ser, relación con el ser. El conocimiento no es nada más que la presencia del ser al Para-sí Para-sí no es sino la *nada* que realiza esa presencia. Así, el conocimiento es, por naturaleza, ser ek-stático, y se confunde por ello con el ek-stático del Para-sí. El Para-sí no es primero para conocer después, Y tampoco puede decirse que no es sino en tanto que conoce o que es conocido lo que haría desvanecerse al ser en una infinitud reglada de conocimientos particulares. Conocimiento es el acaecimiento absoluto Y primero el surgimiento absoluto del Para-sí en medio del ser y allende el ser, a partir de ser que él no es, y como negación de este ser y nihilización de sí. En una palabra, por una inversión radical de la posición idealista, el conocimiento se reabsorbe en el ser: no es ni un atributo, ni una función, ni un accidente del ser, sino que *no hay* más que el ser. Desde este punto de vista, aparece como necesario abandonar enteramente la posición idealista y se hace posible considerar la relación entre el Para-sí y el En-sí como una relación ontológica fundamental; hasta podremos, al final de este libro, considerar esa articulación del Para-sí con respecto al En-sí como el esbozo perpetuamente móvil de una cuasi-totalidad que podremos denominar el *Ser.* Desde el punto de vista de esta totalidad, el surgimiento del Para-sí no es sólo el acaecimiento absoluto para el Para-sí, sino también algo *que ocurre al En-sí,* la única aventura posible del En-sí: todo ocurre, en efecto, como si el Para-sí, por su propia nihilización, se constituyera en «conciencia de...», es decir, por su propia trascendencia escapara a la ley del En-sí, en que la afirmación está empastada por lo afirmado. El Para-sí, por su negación de sí, se convierte en afirmación *del* En-sí. La afirmación intencional es como el reverso de la negación interna; sólo puede haber afirmación Por un ser que es su propia nada, y de un ser que no es el ser afirmante. Pero entonces, en la cuasi-totalidad del Ser, la afirmación *le ocurre* al En-sí: la aventura del En-sí es *ser afirmado.* Esta afirmación, que no podía ser llevada a cabo como afirmación *de* sí por el En-sí sin ser destructora de su ser-en-sí, le ocurre al En-sí que sea realizada por el Para-sí: es como un ék-stasis pasivo del En-sí, que lo deja inalterado y que, empero, se efectúa en él y a partir de él. Todo sucede como si hubiera una Pasión del Para-sí que se perdería a sí mismo para que la afirmación «mundo» ocurriera al En-sí. Y, por cierto, esta afirmación no existe sino *para* el para-sí; ella es el propio Para-sí y desaparece con él. Pero no está *en* el Para-sí, Pues es el ék-stasis mismo; y, si el Para-sí es uno de sus términos (el afirmante), el otro término, el En-sí, le es *realmente* presente; sólo afuera, sobre el ser, hay un mundo que se me descubre.

Al realista, por otra parte, le concederemos que el ser mismo, Presente a la conciencia en el conocimiento, y que el Para-sí no agrega nada al ser. En este sentido, el Para-sí es presencia inmediata al ser y se desliza a la vez como una distancia infinita entre él mismo y el ser. Pues el conocer tiene por ideal el ser-lo-que-se-conoce, y como estructura originaria el no-ser-lo-conocido. Mundanidad, espacialidad, etc. no hacen sino expresar este no ser... Así, me encuentro yo por doquiera entre mí mismo y el ser, como la nada que *no es* el ser. El mundo es humano. Se advierte la particularísima posición de la conciencia: el ser está doquiera, contra mí, en torno mío, pesa sobre mí, me asedia, y soy perpetuamente remitido de ser en ser; esta mesa que está ahí es ser *y nada* más; esa roca, ese árbol, aquel paisaje; ser y de otro modo *nada.*

Quiero captar este ser y no encuentro ya sino a mí. Pues el conocimiento, intermediario entre el ser y el no-ser, si lo tomo como subjetivo me remite al ser absoluto, y, cuando creo captar lo absoluto, me remite a mí

mismo. El sentido mismo del conocimiento es lo que no es y no es lo que es, pues, para conocer el ser tal cual es sería necesario ser ese ser; pero no hay «tal cual es» sino porque no soy el ser «tal-cual-es», si me convirtiera en él el «tal cual es» se desvanecerla y no podría ya ni siquiera ser pensado. No se trata aquí ni de un escepticismo -que supone precisamente que el «tal cual es» Pertenece al ser-, ni de un relativismo. El conocimiento nos pone en presencia de lo absoluto, y hay una verdad del conocimiento. Pero esta verdad, aunque no entrega nada más y nada menos que lo absoluto, sigue siendo estrictamente humana.

Quizás asombre que hayamos tratado el Problema del conocer sin plantear la cuestión del cuerpo y de los sentidos, ni referirnos a ella ni una sola vez. No entra en nuestro propósito desconocer o descuidar el papel del cuerpo. Pero importa ante todo, en ontología como en cualquier otro terreno, observar un orden riguroso del discurso. Y el cuerpo, cualquiera que fuere su función, aparece ante todo como algo conocido. No podría, pues, referir a él el conocimiento ni tratar acerca de él antes de haber definido el conocer, ni derivar de él de ningún modo o manera el conocer en su estructura fundamental. Además, el cuerpo -nuestro cuerpo- tiene como característica particular ser esencialmente lo conocido por el prójimo: lo que conozco es el cuerpo de los otros, y lo esencial de lo que sé de mi cuerpo proviene de la manera en que los otros lo ven. Así, la naturaleza de mi cuerpo me remite a la existencia del prójimo y a un Ser-para-otro. Descubro con él para la realidad humana, otro modo de existencia tan fundamental como el ser-para-sí, y al cual denominaré el ser-para.otro.

Si quiero describir de manera exhaustiva la relación del hombre con el ser, es menester ahora que aborde el estudio de esta nueva estructura de mí ser: el Para-otro. Pues la realidad humana debe ser en su ser, en un solo y mismo surgimiento, para-sí-para-otro.

TERCERA PARTE
EL PARA-OTRO
Capítulo I
LA EXISTENCIA DEL PRÓJIMO

I. El problema

Hemos descrito la realidad humana a partir de las conductas negativas y del Cogito. Siguiendo este hilo conductor, hemos descubierto que la realidad humana es-para-sí. ¿Es esto *todo lo* que es? Sin salir de nuestra actitud de descripción reflexiva, podemos encontrar modos de conciencia que parecen indicar, sin dejar de ser en sí mismos estrictamente Para-sí, un tipo de estructura ontológica radicalmente diferente. Esta estructura ontológica es *mía; yo* me preocupo por *mí; y,* sin embargo, esa preocupación «Por mía me descubre un ser que es *mi* ser sin ser-para-mí.

Consideremos, por ejemplo, la vergüenza. Se trata de un modo de conciencia cuya estructura es idéntica a todas las que hemos descrito anteriormente. Es conciencia no posicional (de) sí como vergüenza, y, en cuanto tal, es un ejemplo de lo que los alemanes llaman *Erlebnis* [vivencial]; es accesible a la reflexión. Además, su estructura es intencional; es aprehensión vergonzosa de algo y ese algo soy yo. Tengo vergüenza de lo que soy. La vergüenza realiza, pues, una relación íntima mía conmigo mismo: he descubierto por la vergüenza un aspecto de *mi* ser. Empero, aunque ciertas formas complejas y derivadas de la vergüenza puedan aparecer en el plano reflexivo, la vergüenza no es originariamente un fenómeno de reflexión. En efecto, cualesquiera que fueren los resultados que deban tenerse en la soledad por la *práctica* religiosa de la vergüenza, pues la vergüenza, en su estructura primera, es vergüenza *ante alguien.* Acabo hacer un gesto desmañado o vulgar: este gesto se me pega, y no lo detesto ni lo censuro, simplemente lo vivo, lo realizo en el modo del parajuzgo.

Pero he aquí que de pronto levanto la cabeza: alguien estaba allí y me ha visto. Me doy cuenta de pronto de la total vulgaridad de mi gesto, y tengo vergüenza. Por cierto, mi vergüenza no es reflexiva, pues la presencia del prójimo a mi conciencia, así sea a la manera de un catalizador, es incompatible con la actitud reflexiva: en el campo de mí reflexión no puedo encontrar jamás sino la conciencia que es mía. Y el prójimo es el mediador indispensable entre yo y yo mismo: tengo vergüenza de mí tal *como me a*parezco al prójimo. Y, por la aparición misma de un prójimo, estoy en condiciones de formular un juicio sobre mí mismo como lo haría sobre un objeto, pues al prójimo me aparezco como objeto. Empero, este objeto aparecido al prójimo no es una vana imagen de la mente de otro. Esta imagen, en efecto, sería enteramente imputable a ese prójimo y no podría «afectarme». Podría sentir irritación o cólera ante ella como ante un mal retrato mío, que me prestara una fealdad o una ruindad de expresión que no tengo, pero no podría alcanzarme hasta los tuétanos: la vergüenza es, por naturaleza, *reconocimiento.* Reconozco que soy como el prójimo me ve. Empero, no se trata de la comparación entre lo que soy para mí y lo que soy para los demás, como si encontrara en mí, en el modo de ser del Para-sí, un equivalente de lo que soy para el prójimo. En primer lugar, esta comparación no se encuentra en nosotros a título de operación psíquica concreta: la vergüenza es un estremecimiento inmediato que me recorre de pies a cabeza sin ninguna preparación discursiva. Además, tal comparación es imposible: no puedo poner en relación lo que soy en la intimidad sin distancia, sin retroceso, sin perspectiva, del Para-sí, con ese ser injustificable y en-sí que soy para otro. No hay aquí ni tabla de correspondencias ni patrón. La noción misma de *vulgaridad* implica, por otra parte, una relación intermonádica. Uno no es vulgar a solas. Así, el prójimo no solamente me ha revelado lo que soy, sino que me ha constituido como un tipo de ser nuevo que debe soportar cualificaciones nuevas. Ese ser no estaba en potencia en mí antes de la aparición del prójimo, pues no habría podido hallar lugar en el Para-sí; y, aun si nos complace dotarme de un cuerpo enteramente constituido *antes* de que este cuerpo sea para los otros, no podría alojarse en él en potencia mi

vulgaridad o mi desmaña, Pues éstas son significaciones y, como tales, trascienden el cuerpo y te omiten a la vez a un testigo capaz de comprenderlas y a la totalidad de mi realidad humama. Pero este nuevo ser que aparece *para* otro no reside en el otro. Yo soy responsable de él, como lo muestra a las claras el sistema educativo consistente en «avergonzar» a los niños de lo que son. Así, la vergüenza es vergüenza de sí *ante otro;* estas dos estructuras son inseparables. Pero, a la vez, necesito del prójimo para captar por completo todas las estructuras de mi ser: el Para-sí remite al Para-otro. Así, pues, si queremos captar en su totalidad la relación de ser entre el hombre y el ser-en-sí, podemos contentarnos con las descripciones esbozadas en los capítulos precedentes de esta obra; debemos responder a dos preguntas mucho más temibles: en primer lugar, la de la existencia del Prójimo; después, la de mi relación de *ser* con el ser del prójimo.

II. El escollo del solipsismo

Es curioso que el problema de los Otros no haya inquietado nunca de veras a los realistas. En la medida en que para el realista se-da todo, le parece, sin duda, que el prójimo se da también. En medio de lo real, el efecto, ¿qué hay más real que el prójimo? Es una sustancia pensante de la misma esencia que yo, la cual no podría desvanecerse en cualidades secundarias y cualidades primarias, y cuyas estructuras esenciales encuentro en mí. Empero, en la medida en que el realismo procura dar razón del conocimiento por una acción del mundo sobre la sustancia pensante, no se ha cuidado de establecer una acción inmediata y recíproca de las sustancias pensantes entre sí: ellas se comunican por intermedio del mundo; entre la conciencia ajena y la mía, mi cuerpo, como cosa del mundo, y el cuerpo del otro son los intermediarios necesarios. El alma ajena está, pues, separada de la mía por toda la distancia que separa ante todo mi alma de mi cuerpo, y luego mi cuerpo del cuerpo ajeno, y, por último, el cuerpo del otro de su propia alma. Y, si no es verdad que la relación entre el Para-si y el cuerpo sea una relación de exterioridad (problema que hemos de tratar más adelante), por lo menos es evidente que la relación de mi cuerpo con el cuerpo del prójimo es una relación de pura exterioridad indiferente. Si las almas están separadas por sus respectivos cuerpos, son distintas como ese tintero es distinto de este libro; es decir, no se puede concebir ninguna presencia inmediata de la una a la otra. Y, aun si se admite una presencia inmediata de mi alma al cuerpo ajeno, queda todavía todo el espesor de un cuerpo para que su alma me sea alcanzada. Así pues, si el realismo funda su certeza sobre la presencia «en persona» de la cosa espacio-temporal a mi conciencia, no podría postular la misma evidencia para la realidad del alma ajena, puesto que, como el propio realismo lo confiesa, esta alma no se da en persona a la mía: es una ausencia, una significación; el cuerpo apunta a ella sin entregarla; en una palabra: en una filosofía fundada en la intuición, no hay intuición alguna del alma ajena. Ahora bien, si uno juega con las palabras, esto significa que el realismo no deja lugar alguno a la intuición *del prójimo:* de nada serviría decir que, por lo menos, nos es dado el cuerpo del prójimo, y que este cuerpo es cierta presencia del otro o de una parte de él. Es verdad que el cuerpo pertenece a la totalidad que llamamos «realidad humana», como una de sus estructuras, pero, precisamente, no es cuerpo *del hombre* sino en tanto que existe en la unidad indisoluble de esta totalidad, como el órgano no es órgano viviente sino como totalidad del organismo. La posición del realista, al entregarnos el cuerpo no como implicado en la totalidad humana, sino aparte, como una piedra un árbol o un trozo de cera, ha matado el cuerpo con la misma habilidad que el escalpelo del fisiólogo al separar un trozo de carne de la totalidad del ser vivo. Lo que está presente a la intuición realista no es el tomar al cuerpo del prójimo, sino un cuerpo. Un cuerpo que, sin duda, tiene estos y una alma particulares, pero que pertenece, empero, a la gran falacia de los cuerpos- Si es verdad que para un realismo espiritualista el alma es más fácil de conocer que el cuerpo, el cuerpo será más fácil de conocer que el alma ajena.

A decir verdad, el realista se preocupa muy poco de este problema, pues tiene por segura la existencia del prójimo. Por eso, la psicología realista y positivista del siglo XIX, dando por concedida la existencia de mi prójimo, se preocupa exclusivamente de establecer los medios que tengo para conocer esa existencia y sobre el cuerpo descifrar los matices de una conciencia que me es extraña. El cuerpo, se dirá, es un objeto cuya «Elti» requiere una interpretación particular. La hipótesis que mejor da razón de sus comportamientos es la de una conciencia análoga a la mía, cuyas diferentes emociones refleja su cuerpo. Queda por explicar *cómo*

establecemos en hipótesis: se nos dirá ora que por analogía con lo que sé de mí mismo ora que la experiencia nos enseña a descifrar, por ejemplo, la coloración súbita de un rostro como preanuncio de golpes y de gritos furiosos. Habrá que reconocer, que estos procedimientos sólo pueden darnos un conocimiento probable del prójimo*:* todavía sigue siendo probable que el prójimo no sea sino un cuerpo. Si los animales son máquinas, ¿por qué no lo habría de ser también el hombre que veo pasar por la calle? ¿Por qué la hipótesis radical de los behavoristas no habría de ser válida? Lo que capto en ese rostro no es sino el efecto de ciertos espasmos musculares Y éstas a su vez no son sino el efecto de un influjo nervioso cuyo trayecto me es conocido. ¿Por qué no reducir el conjunto de esas reacciones a reflejos simples o condicionados? Sin embargo, la mayoría de los psicólogos sigue convencida de la existencia del prójimo como realidad totalitaria con la misma estructura que la suya propia. Para ellos, la existencia del prójimo es cierta y el conocimiento que de ella tenemos es probable. Vemos el total del realismo. En realidad, es menester invertir los términos de esa afirmación, y reconocer que, si el prójimo no nos es accesible sino por el conocimiento que de él tenemos y si es sólo conjetural ese conocimiento, entonces la existencia del prójimo es sólo conjetural también, y el papel de la reflexión crítica consiste en determinar su grado exacto de probabilidad. Así, por una curiosa inversión, por haber puesto la realidad del mundo exterior, el realista se ve forzado a caer en el idealismo cuando condena la existencia del prójimo. Si el cuerpo es un objeto real que actúa realmente sobre la sustancia pensante, el prójimo se convierte en pura representación, cuyo *esse* es un simple *percipi,* es decir, cuya existencia es medida por el conocimiento que de ella tenemos. Las teorías más claras de la Erfüllung*,* de la simpatía y de las formas no hacen sino perfeccionar la descripción de nuestros medios de presentificar al prójimo pero no plantean el debate en su verdadero terreno: tanto si el prójimo es primeramente sentido como si aparece en la experiencia como una forma singular previa a todo hábito y en ausencia de toda inferencia analógica, sigue en pie que el objeto significante y sentido, así como la forma expresiva, remiten pura y simplemente a una totalidad humana cuya existencia sigue siendo pura y simplemente conjetural.

Si el realismo nos remite así al idealismo, ¿no sería más avispado colocarnos en la perspectiva idealista y crítica inmediatamente? Ya que el prójimo es «mi representación», ¿acaso no valdría más interrogar a esta representación en el interior de un sistema que reduzca el conjunto de los objetos a una agrupación consistente de representaciones y que mida toda existencia por el conocimiento que tengo de ella?

Sin embargo, encontraremos poca ayuda en Kant: si preocupado por establecer las leyes universales de la subjetividad, que son las mismas para todos, no ha abordado la cuestión de las personas. El sujeto solamente es la esencia común de esas personas, y no podría permitirnos determinar su multiplicidad, así como la esencia del hombre, para Spinoza, no permite determinar la de los hombres concretos. Parece, pues, que Kant habría situado el problema del prójimo entre los problemas ajenos a su crítica. Empero, observémoslo más despacio: el prójimo, como tal, es dado en nuestra experiencia; es un objeto, y un objeto particular. Kant se ha colocado en el punto de vista del sujeto puro para determinar las condiciones de posibilidad no sólo de un objeto en general sino de las diversas categorías de objetos: el objeto físico, el objeto matemático, el objeto bello o feo, y el que presenta caracteres teleológicos. Desde este punto de vista, se ha podido reprochar la existencia de lagunas en su obra y querer, por ejemplo, siguiendo a Dílthey, establecer las condiciones de posibilidad del objeto histórico, es decir, intentar una critica de la razón histórica. Análogamente, si verdad es que el prójimo representa un tipo particular de objeto que se descubre a nuestra experiencia, es necesario, en la propia perspectiva de un kantismo riguroso, preguntarse cómo es posible el conocimiento del prójimo, es decir, establecer las condiciones de posibilidad de la experiencia de los otros.

En efecto, sería totalmente erróneo asimilar el problema del prójimo al de las realidades nouménicas. Por cierto, si existen «prójimos» y si son semejantes a mí, la cuestión de su existencia inteligible puede plantearse también, para ellos como la de mi existencia nouménica se plantea para mí; por cierto, la misma respuesta valdrá para mí y para ellos: esa existencia nouménica puede ser sólo pensada, no concebida, pero, cuando considero como en mi experiencia cotidiana, no apunto en modo alguno a mi realidad nouménica ni al prójimo, así como no capto ni considero la realidad posible cuando tomo conocimiento de mis emociones o de mis

pensamientos empíricos. El prójimo es un fenómeno que remite a otros fenómenos a una cólera-fenómeno que él siente contra mí, a una serie de pensamientos que parecen como fenómenos de su sentido íntimo, es decir, que lo que tomo en consideración en el prójimo no es nada más que lo que encuentro en mí mismo. Sólo que estos fenómenos son radicalmente distintos de todos los demás.

En primer lugar, la aparición del prójimo en mi experiencia se manifiesta por la presencia de formas organizadas, tales como la mímica y la expresión. Estas formas organizadas remiten a los actos y las conductas. Una unidad organizadora que se sitúa por principio fuera de nuestra experiencia. La cólera del prójimo, en tanto que aparece a su sentido íntimo y se resiste por naturaleza a mi apercepción, constituye la significación y es quizá la causa de la serie de fenómenos que capto en mi experiencia con el nombre de expresión o de mímica. El prójimo, en cuanto unidad sintética de sus experiencias y en cuanto voluntad lo mismo que como pasión, viene a organizar la experiencia. No se trata de la pura y simple acción de un noúmeno incognoscible sobre mi sensibilidad, sino de la constitución en el campo de mi experiencia por un ser que no soy yo, de grupos conectados de fenómenos. Y estos fenómenos, a diferencia de todos los demás, no remiten a experiencias posibles sino a experiencias que, por principio, están fuera de mi experiencia y pertenecen a un sistema que me es inaccesible. Pero, por otra parte, que el sujeto organice sus impresiones en un sistema trabado, es la condición de posibilidad de toda experiencia. Así, no encontramos en las cosas «sino lo que ya hemos puesto en ellas». El prójimo no puede, pues, aparecemos sin contradicción como organizando nuestra experiencia: habría sobre-determinación del fenómeno. ¿Podemos utilizar también aquí la causalidad? Esta cuestión es muy adecuada para señalar el carácter ambiguo del otro en una filosofía kantiana. En efecto, la causalidad no podría vincular entre sí sino fenómenos. Pero, previamente, la cólera que el prójimo experimenta es un fenómeno y la expresión furiosa que yo percibo es otro fenómeno. ¿Puede haber un nexo causa entre ambos? Un nexo tal sería acorde con su naturaleza fenoménica y, en este sentido no me puedo considerar la rojez del rostro de Pablo como el efecto de su cólera: ello forma parte de mis afirmaciones corrientes. Pero, por otra parte, la causalidad no tiene sentido a menos que vincule fenómenos de una misma experiencia y contribuya a constituirla. ¿Puede servir de puente entre dos experiencias separadas radicalmente? Hay que señalar que, al utilizarla a este título, le haríamos perder su naturaleza de accidental de las apariciones empíricas: la causalidad kantiana es unificación de los momentos de mi tiempo en la forma de la irreversibilidad. ¿Cómo admitir que unifique mi tiempo y el del otro? ¿Qué relación temporal establecer entre la decisión de expresarse, fenómeno aparecido en la trama de la experiencia ajena, y la expresión, fenómeno de mi experiencia? ¿La simultaneidad? ¿Acaso la sucesión? Pero, ¿cómo puede un instante de mi tiempo estar en relación de sucesión o de simultaneidad con un instante del tiempo ajeno? Aun si una armonía preestablecida y, por otra parte, incomprensible en la perspectiva kantiana, hiciera corresponderse, instante por instante, ambos tiempos, no por eso dejarían de ser dos tiempos sin relación, ya que para cada uno de ellos la síntesis unificadora de los momentos es un acto del sujeto. La universalidad de los tiempos en Kant no es sino la universalidad de un concepto, significa sólo que cada temporalidad debe poseer una estructura definida; que las condiciones de posibilidad de una experiencia temporal son válidas para todas las temporalidades. Pero esta identidad de la esencia temporal no impide la incomunicable diversidad de los tiempos, así como la identidad de la esencia hombre no impide la diversidad incomunicable de las conciencias humanas. Así, siendo la relación de las conciencias impensable por naturaleza, el concepto de prójimo no podría constituir nuestra experiencia: será preciso acomodarlo, junto con los conceptos teleológicos, entre los conceptos reguladores. El prójimo pertenece, pues, a la categoría de los «como si»; es una hipótesis a priori que no tiene otra justificación sino la unidad que ella permite operar en nuestra experiencia, y no podría ser pensada sin contradicción. En efecto: si bien es posible concebir a título de pura ocasión del conocimiento la acción de una realidad inteligible sobre nuestra sensibilidad, no es ni siquiera pensable, por el contrario, que un fenómeno, cuya realidad es en estricto relativa a su aparición en la experiencia ajena, obre realmente sobre un fenómeno de mi experiencia. Y aun si admitiéramos que la acción de un inteligible se ejerciera a la vez sobre mi experiencia y sobre la ajena (en el sentido de que la realidad inteligible afectaría al prójimo en la misma medida en que me afectaría a mí), no sería menos radicalmente imposible establecer ni aun postular un paralelismo y

una tabla de correspondencia entre dos sistemas que se constituyen espontáneamente.

Pero, por otra parte, ¿conviene al concepto de prójimo la cualidad de concepto regulador? No se trata, en efecto, de establecer una unidad más fuerte entre los fenómenos de mi experiencia por medio de un concepto puramente formal que permitiría sólo descubrimientos de detalle en los objetos que me aparecen. No se trata de una suerte de hipótesis a priori y que no trascienda el campo de mi experiencia e incite a indagaciones nuevas, en los límites mismos de ese campo.

Aun si admitimos los principios de la metafísica kantiana, y la doble percepción de la naturaleza objeto-prójimo elaborada por Kant, sería posible concebir un sistema coherente de representaciones físicas partiendo de principios radicalmente diferentes, y este sistema no es el auténtico.

Ello significa que el prójimo no es, en mi experiencia, un fenómeno que remite a mi experiencia, sino que se refiere por principio a fenómenos situados fuera de toda experiencia posible para mí. Y, por cierto, el concepto de prójimo permite descubrimientos y previsiones en el interior del sistema de representaciones, permite ceñir mejor la trama de los fenómenos: gracias a la hipótesis de los otros puedo prever tal gesto a partir de la expresión -pero este concepto no se presenta como esas nociones científicas (los imaginarios, por ejemplo) que intervienen en el curso de un cálculo de física como instrumentos, sin estar presentes en el enunciado empírico del problema y para ser eliminados de los resultados. El concepto de prójimo no es puramente instrumental: lejos de existir para servir a la verificación de los fenómenos, ha de decirse, al contrario, que ciertas categorías de fenómenos parecen no existir sino para él. La existencia de un sistema de significaciones y de experiencias radicalmente distinto del mío, es el marco fijo hacia el cual indican, en su flujo mismo, series diversas de fenómenos. Y ese marco, por principio exterior a mi experiencia, se llena poco. Ese prójimo cuya relación conmigo no podemos captar y que se aparece, nosotros lo constituimos poco a poco como un objeto concreto. No es el instrumento que sirve para prever un acaecimiento de mi experiencia, sino que los acaecimientos de mi experiencia sirven para constituir al prójimo en tanto que prójimo, es decir, en tanto que sistema de representaciones fuera de alcance, como un objeto concreto y cognoscible. Lo que considero constantemente a través de mis experiencias son los sentimientos del prójimo, las ideas del prójimo, las voliciones del prójimo, el carácter del prójimo. Pues, en efecto, el prójimo no es solamente aquel que veo, sino aquel *que* me ve. Tomo en consideración al prójimo en tanto que éste es un sistema de experiencias trabado y fuera de alcance, en el cual yo figuro como un objeto entre los otros. Pero en la medida en que me esfuerzo por determinar la naturaleza concreta de ese sistema de representaciones y el lugar que en él ocupo a título de objeto, trasciendo radicalmente el campo de mi experiencia: me ocupo de una serie de fenómenos que, por principio, no podrán ser jamás accesibles a mi intuición, y, por consiguiente, sobrepaso los derechos de mi conocimiento; busco vincular entre sí experiencias que no serán jamás mis experiencias y, por ende, ese trabajo de construcción y de unificación no puede servir de nada para la unificación de mi propia experiencia: en la medida en que el prójimo es una ausencia, escapa a la naturaleza. No podríamos, pues, calificar al prójimo de concepto regulador. Por cierto, ideas como la de Mundo, por ejemplo, se hurtan también por principio a mi experiencia, pero al menos se refieren a ella, y no tienen sentido sino por ella. El prójimo, por el contrario, se presenta, en cierto sentido, como la negación radical de mi experiencia, ya que es aquel para quien soy, no sujeto, sino objeto. Me esfuerzo, pues, como sujeto de conocimiento, por determinar como objeto al sujeto que niega mi carácter de sujeto y me determina él mismo como objeto.

Así, el otro no puede ser considerado, en la perspectiva idealista ni como concepto constitutivo ni como concepto regulador de mi conocimiento. Es concebido como real, y, sin embargo, no puedo concebir su real relación conmigo; lo construyo como objeto y, sin embargo, no me es entregado por la intuición; lo pongo como *sujeto y,* sin embargo, lo considero a titulo de objeto de mis pensamientos. No quedan, pues, sino dos soluciones para el idealista: o bien desembarazarse enteramente del concepto del otro y probar que es inútil para la constitución de mi experiencia, o bien afirmar la existencia real del prójimo, es decir, poner una comunicación real y extra-empírica entre las conciencias.

La primera solución es conocida con el nombre de solipsismo: si se la formula, empero, en conformidad

con su denominación, como afirmación de mi *soledad* ontológica, es una pura hipótesis metafísica, perfecta e injustificadamente y gratuita, pues equivale a decir que fuera de mí *nada* existe; trasciende, pues, el campo estricto de mi experiencia. Pero si se presenta, más modestamente, como una negativa a abandonar el terreno sólido de la experiencia, como una tentativa positiva de no hacer uso del concepto de prójimo, es perfectamente lógica y se mantiene en el plano del positivismo crítico; y, aunque se oponga a las tendencias más profundas de nuestro ser, toma su justificación de las contradicciones de la noción, considerada en la perspectiva idealista de los otros. Una psicología que pretende ser exacta y objetiva, como el *behaviburism* de Watson, no hace, en suma, sino adoptar el solipsismo como hipótesis de trabajo. No se tratará de negar la presencia, en el campo de mi experiencia, de objetos que podremos denominar «seres psíquicos», sino sólo de practicar una suerte de «éxox» acerca de la existencia de sistemas de representaciones organizados por un sujeto y situados fuera de mi experiencia.

Frente a esta solución, Kant y la mayoría de los postkantianos siguen afirmando la existencia del prójimo. Pero no pueden remitirse sino al buen sentido o a nuestras tendencias profundas para justificar su afirmación. Sabido es que Schopenhauer trata al solipsista de «loco encerrado en un *blockhaus* inexpugnable». He aquí una confesión de impotencia. Pues, en efecto, por la posición de la existencia ajena, se hacen saltar de súbito los marcos del idealismo y se recae en un realismo metafísico. En primer lugar, al poner una pluralidad de sistemas cerrados que no pueden comunicar sino desde afuera, restablecemos implícitamente la noción de sustancia. Sin duda, esos sistemas son no-sustanciales, ya que son simples sistemas de representaciones. Pero su exterioridad recíproca es exterioridad *en sí,* es sin ser conocida; ni siquiera captamos sus efectos de manera cierta, ya que la hipótesis solipsista no deja de ser siempre posible. Nos limitamos a poner esa nada en-sí como un hecho absoluto: no es relativa, el, efecto, a nuestro conocimiento del prójimo, sino que, al contrario, condiciona ese conocimiento. Así pues, aun si las conciencias no son sino puras conexiones conceptuales de fenómenos, aun si la regla de su existencia es el *percipere y* el percipí, ello no quita que la *multiplicidad* de esos sistemas relacionales sea multiplicidad en-sí y los transforme inmediatamente en sistemas en sí.

Pero, además, si afirmo que mi experiencia de la cólera ajena tiene por correlato una experiencia subjetiva de cólera en otro sistema, restituyo el sistema de la imagen verdadera, del que Kant había puesto tanto cuidado en liberarse. Es cierto que se trata de una relación de conveniencia entre dos fenómenos -la cólera percibida en los gestos y la mímica y la cólera aprehendida como realidad fenoménica del sentido íntimo, y no de una relación entre un fenómeno y una cosa en sí. Pero ello no quita que el criterio de verdad sea aquí la conformidad entre el pensamiento y su objetivo, y no el acuerdo de las representaciones entre sí. En efecto: precisamente porque aquí se descarta cualquier recurso al noúmeno, el fenómeno de la cólera sentida es al de la cólera verificada como lo real *objetivo* es a su imagen. El problema es, efectivamente, el de la representación adecuada, ya que hay algo real y un modo de aprehensión de ese algo real. Si se tratara de mi propia cólera, podría, en efecto, considerar sus manifestaciones subjetivas y sus manifestaciones fisiológicas y objetivamente verificables como dos series de efectos de una misma causa, sin que una de las series representara la *verdad o* la *realidad* de la cólera y la otra solamente su efecto o su imagen. Pero si una de las series de fenómenos reside en el prójimo y la otra en mí, la una funciona como la realidad de la otra, y el esquema realista de la verdad es el único aquí aplicable.

Así, hemos abandonado la posición realista del problema porque ella concluía necesariamente en el idealismo; nos hemos situado deliberadamente en la perspectiva idealista y nada hemos ganado, pues ésta, inversamente, en la medida en que rechaza la hipótesis solipsista, concluye en un realismo dogmático y totalmente injustificado. Veamos si podemos comprender esta brusca inversión de las doctrinas y extraer de esta paradoja alguna enseñanza que facilite el correcto planteamiento de la cuestión.

En el origen del problema de la existencia ajena hay una presuposición fundamental: el prójimo, en efecto, es *el otro,* es decir, el yo que no soy yo; captamos aquí, pues, una negación como estructura constitutiva del ser-otro. La presuposición común al idealismo y al realismo es que la negación constituyente es una negación

de exterioridad. El prójimo es aquel que no es yo y que yo no soy. Este no indica una nada como elemento de separación dado entre el prójimo y yo mismo. Entre el prójimo y yo mismo hay una nada de separación. Esta nada no tiene su origen en mi ni en el prójimo ni en una relación recíproca entre el otro y yo, sino que, al contrario es originariamente el fundamento de toda relación entre el otro y yo como ausencia primera de relación. Pues, en efecto, el otro se me aparece prácticamente con ocasión de la percepción de un cuerpo y este cuerpo es un en-sí exterior a mi cuerpo; el tipo de relación que une y separa esos cuerpos es la relación espacial como la relación de las cosas que no tienen relación entre sí, como la exterioridad pura en tanto que dada.

El realista que cree captar *al prójimo* a través de su cuerpo estima, pues, haberse separado de él como un cuerpo de otro cuerpo, lo que significa que el sentido ontológico de la negación contenida en el juicio «No soy Pablo, es del mismo tipo que el de la negación contenida en el Juicio «La mesa no es la silla». Así, siendo la separación de las conciencias imputable a los cuerpos, hay como un espacio original entre las diversas conciencias es decir, precisamente, una nada dada, una distancia absoluta, pasivamente padecida. El idealismo, por cierto, reduce mi cuerpo y el cuerpo ajeno a sistemas objetivos de representación. Mi cuerpo, para Schopenhauer, no es sino «el objeto inmediato». Pero no por eso se suprime la distancia absoluta entre las conciencias. Un sistema total de representaciones, es decir, cada mónada- no puede ser limitado sino por sí mismo, y no podría mantener relación sino consigo mismo. El sujeto cognoscente no puede ni limitar a otro sujeto ni hacerse limitar por él. Está aislado por su plenitud positiva y, por consiguiente, entre él y otro sistema igualmente aislado se mantiene una separación *espacial* como el tipo mismo de la exterioridad, Así, es también *el espacio lo* que separa implícitamente mi conciencia de la del prójimo., Y hemos de añadir que el idealista, sin darse cuenta, recurre a un «tercer hombre» para hacer aparecer esa negación de exterioridad, Pues, como hemos visto, toda negación externa, en tanto que no está constituida por sus propios términos, requiere un testigo que la establezca. Así, tanto para el idealista como para el realista, una conclusión se impone: por el hecho de que el prójimo se nos revela en un mundo espacial, es un espacio, real o ideal, lo que nos separa de él.

Esta presuposición entraña una grave consecuencia: en efecto, si he de estar, con respecto al prójimo, en el modo de la exterioridad de indiferencia, el surgimiento o la abolición del prójimo no me afectará en mi ser, así como un En-sí no es afectado por la aparición o la desaparición de otro En-sí. Por consiguiente, desde el momento que el prójimo no puede actuar sobre mi ser por medio de su ser, la única manera en que se me puede revelar es apareciendo a mi conocimiento como *objeto.* Pero ha de entenderse por ello que debo constituir al prójimo como la unificación que mi espontaneidad impone a una diversidad de impresiones, es decir, que soy aquel que constituye al prójimo en el campo de su experiencia. El prójimo no podría ser para mí, entonces, sino una *imagen,* aun cuando, por otra parte, toda la teoría del conocimiento edificada por mí procure rechazar esa noción de imagen; y sólo un testigo exterior a la vez a mí mismo y al prójimo podría comparar la imagen con el modelo y decidir si es verdadera. Ese testigo, por otra parte, para ser autorizado, no debería estar a la vez, con respecto a mí y al prójimo, en una relación de exterioridad, pues de otro modo no nos conocería sino por imágenes. Sería necesario que, en la unidad ek-stática de su ser, estuviera a la vez *aquí,* sobre mí, como negación *interna* de mí mismo, y a mí*,* sobre el otro, como negación interna de él.

Así, este recurso a Dios, que se encontraría en Leibniz, es pura y simplemente un recurso a la negación de interioridad; esto es lo que la noción teológica de *creación* disimula: Dios a la vez es y no es yo mismo, puesto que nos crea. Conviene, en efecto, que Dios *sea yo* y el prójimo, para captar mi realidad sin intermediario y en una evidencia apodíctica, poder allá ser y Dios para mantener su imparcialidad de testigo y para que no sea yo ni ser el prójimo. La imagen de la creación es aquí la más adecuada pues en el acto creador veo hasta el fondo aquello que estoy creando pues lo que estoy creando soy yo; empero, lo que creo se opone a mí cerrándose en sí mismo en una afirmación de objetividad. Así, la presuposición espacializadora no nos deja opción: hemos de recurrir a Dios o caer en un probabilismo, que deja la puerta abierta al solipsismo. Pero esa concepción de un Dios que *es sus* criaturas nos hace caer en una nueva dificultad: la que pone de manifiesto

el problema de las sustancias en el pensamiento postcartesiano. Si Dios es yo y es el prójimo, ¿qué garantiza, entonces, mi existencia propia? Si la creación ha de ser *continua,* permanezco siempre en suspenso entre una existencia distinta y una fusión panteísta en el Ser Creador. Si la creación es un acto original y si yo me he cerrado contra Dios, nada garantiza ya a Dios mi existencia, pues ya no está unido a mí sino por una relación de exterioridad, como el escultor a la estatua terminada y, una vez más, no puede conocerme sino por imágenes. En estas condiciones, la noción de Dios, a la vez que nos revela la negación de interioridad como el único nexo posible entre conciencias, patentiza toda su insuficiencia: Dios no es ni necesario ni suficiente como garante de la existencia del otro; además, la existencia de Dios como intermediario entre yo y el prójimo supone ya la presencia, en un vínculo de interioridad, de un prójimo a mí mismo, puesto que Dios, estando dotado de las cualidades esenciales de un Espíritu, aparece como la quintaesencia del prójimo, y debe poder estar ya en una relación de interioridad conmigo para que un fundamento real de la existencia del prójimo sea válido para mí. Parece, pues, que una teoría positiva de la existencia del prójimo debería poder a la vez evitar el solipsismo y prescindir del recurso a Dios, si considerara mi relación originaria con el prójimo como una negación de interioridad, es decir, como una negación que establece la distinción originaria entre el prójimo y yo en la exacta medida en que me determina por medio del prójimo y determina al prójimo a través de mí. ¿Es Posible enfocar la cuestión desde este punto de vista?

III. Hüsserl, Hegel, Heidegger

Parece como si la filosofía de los siglos XIX y XX hubiera comprendido que no se podía evitar el solipsismo si se empezaba por considerar al yo y al prójimo como dos sustancias separadas: cualquier unión de tales sustancias, en efecto, se ha de dar por imposible. Por eso el examen de las teorías modernas nos revela un esfuerzo por captar en el seno mismo de las conciencias un nexo fundamental y trascendente con respecto al que sería constitutivo de cada conciencia en su surgimiento. Pero si bien parece abandonarse el postulado de la negación externa, se conserva su consecuencia esencial, es decir, la afirmación de que mi vinculación fundamental con el prójimo es realizada por el *conocimiento mismo.*

En efecto: cuando Husserl, en las *Meditaciones cartesianas y en Lógica Formal y Trascendental,* se ocupa de refutar el solipsismo cree lograrlo mostrando que el recurso al prójimo es condición indispensable de la constitución de un mundo. Sin entrar en los pormenores de la doctrina, nos limitaremos a indicar su eje fundamental: para Husseri, el mundo tal como se revela a la conciencia es intermonádico. El Prójimo no está presente en el sólo como una aparición concreta y empírica, sino como una condición permanente de la unidad y la riqueza del mundo. Cuando considero, tanto en soledad como en compañía, esta mesa o ese árbol o aquel lienzo de pared, el prójimo está siempre ahí como un estrato de significaciones constitutivas que pertenecen al objeto mismo que estoy considerando, en suma, como el verdadero garante de su objetividad. Y como nuestro yo psicofísico es contemporáneo del mundo, forma parte del mundo y cae junto con el mundo bajo el peso de la reducción fenomenológica, el prójimo aparece como necesario para la constitución misma de ese yo. Si he de dudar de la existencia de mi amigo Pedro -o de los otros en general-, en tanto que esa existencia está por principio fuera de la experiencia, es menester que dude también de mi ser concreto, de mi realidad empírica de profesor dotado de tales o cuales inclinaciones, hábitos y carácter. No hay privilegio para *mi yo:* mi Ego empírico y el Ego empírico del prójimo aparecen al mismo tiempo en el mundo; y la significación general de «prójimo» es necesaria para la constitución de cada uno de esos «ego». Así, cada objeto, lejos de estar, como en Kant, constituido por una simple relación con el *sujeto,* aparece en mi experiencia concreta como polivalente; se da originariamente como en posesión de los sistemas de referencia con respecto a una pluralidad indefinida de conciencias; lo mismo que ocurre en las apariciones concretas de Pedro o de Pablo, también en la mesa o *en* la pared se me descubre el prójimo como aquello a lo cual se refiere continuamente el objeto considerado.

Ciertamente, estas ideas señalan un progreso respecto a las doctrinas Clásicas. Es incontestable que la cosa-utensilio remite desde su descubrimiento a una pluralidad de Para-síes. Volveremos sobre ello. Es verdad también que la significación de «prójimo» no puede provenir de la experiencia, ni de un razonamiento

por analogía operado con ocasión de la experiencia, sino que, muy por el contrario, la experiencia se interpreta a la luz del concepto de prójimo. ¿Quiere decir esto que el concepto de prójimo es a priori? Más adelante procuraremos determinarlo. Pero, pese a esas indiscutibles ventajas, la teoría de Husserl no nos parece sensiblemente diferente de la de Kant, pues, en efecto, si mi Ego empírico no es más seguro que el del Husserl ha conservado el sujeto trascendental, radicalmente distinto del prójimo, y harto parecido al sujeto kantiano. Entonces, lo que debe demostrarse no es el paralelismo de los «Ego» empíricos, que nadie pone en duda, sino el de los sujetos trascendentales. Pues, en efecto, el prójimo no es el mismo en ese lenguaje empírico que se encuentra en mi experiencia: es el sujeto trascendental al cual ese personaje remite por naturaleza. Así, el verdadero problema es el de la relación entre los sujetos trascendentales allende la experiencia. Si se responde que desde el origen el sujeto trascendental remite a otros sujetos *para la constitución* del conjunto noemático, es fácil responder a su vez que remite a ellos como a *significaciones.* El prójimo vendría a ser aquí una categoría suplementaria que permitiría constituir un mundo, no un ser real existente allende ese mundo. Sin duda, la «categoría» de prójimo implica, en su propia significación, una remisión del otro lado del mundo a un sujeto, pero esa remisión no podría ser sino hipotética; tiene el puro valor de un contenido de concepto unificador: vale en y por el mundo, sus derechos se limitan al mundo, y el prójimo está fuera del mundo por naturaleza. Husserl, por otra parte, se veda la posibilidad de comprender lo que puede significar el *ser* extramundano del prójimo, ya que define el *ser* como la simple indicación de una serie infinita de operaciones por efectuar. Imposible hacer más claramente del conocimiento la medida del ser. Pero, aun admitiendo que el conocimiento en general mida al ser, el ser del prójimo se mediría en su realidad por el conocimiento que el prójimo tiene de sí mismo, no por el que yo tengo de él. Lo que habría de alcanzar sería el prójimo, no en tanto que tengo conocimiento de él sino en tanto que él tiene conocimiento de Sí mismo, lo que es imposible: supondría, en efecto, la identificación en interioridad entre mí mismo y el otro. Volvemos a encontrar, pues, esa distinción de principio entre el prójimo y yo, distinción que no proviene de la exterioridad de nuestros cuerpos sino del simple hecho de que cada uno de nosotros existe en interioridad y de que un conocimiento válido de la interioridad no puede hacerse sino en interioridad, lo que veda, por principio, todo *conocimiento* del prójimo tal como él se conoce, es decir, tal como él es. Husserl, por otra parte, lo ha comprendido, ya que define al «prójimo», tal como se descubre a nuestra experiencia concreta, como una au*sencia.* Pero, al menos en la filosofía de Husserl, ¿cómo tener una intuición plena de una ausencia? El prójimo es el objeto de intenciones vacías; el Prójimo, por principio, se resiste y huye: la única realidad que queda es, pues, la de mi intención, y el prójimo es el noema vacío que corresponde a mi apuntar hacia él en la medida en que aparece concretamente en mi experiencia; es un conjunto de operaciones de unificación y de constitución de mi experiencia, en la medida en que aparece como un concepto trascendental. Husserl responde al solipsista que la existencia del prójimo es tan cierta como la del mundo -incluyendo en el mundo mi Consistencia psicofísica-; ahora bien, el solipsista no dice otra cosa: es no menos cierta, responderá, pero tampoco más. La existencia del mundo se mide, añadirá, por el conocimiento que tengo de él: no puede ocurrir de otro modo con la existencia del prójimo.

En otro tiempo creí poder evitar el solipsismo negando la existencia del «Ego» trascendental de Husserl. Suponía entonces que ya no quedaba nada en mi conciencia que tuviera privilegio alguno con respecto al prójimo, ya que la había vaciado de su sujeto. Pero, en realidad, aunque sigo pensando que la hipótesis de un sujeto trascendental es inútil y nefasta, su abandono no hace avanzar ni un paso la cuestión de la existencia del prójimo. Pues aun si, además del Ego empírico, no hubiera *nada más que la* conciencia *de* ese Ego, es decir, un campo trascendental sin sujeto, ello no quitaría que mi afirmación del prójimo postulara y reclamara la existencia allende el mundo de un campo trascendental así; en consecuencia, la única manera de evitar el solipsismo sería, también en este caso, probar que la conciencia trascendental, en su ser mismo, es afectada por la existencia extramundana de otras conciencias del mismo tipo. Así, por haber reducido el ser a una serie de significaciones, el único nexo que Husserl ha podido establecer entre mi ser y el del prójimo es el del *conocimiento;* no puede, pues, evitar mejor que Kant el solipsismo.

Si, sin observar las reglas de la sucesión cronológica, nos conformarnos a las de una suerte de dialéctica

intemporal, la solución que Hegel da al problema, en el primer volumen de la *Fenomenología del Espíritu,* nos parecerá realizar un progreso importante en relación a la que propone Husserl. La aparición del prójimo no es indispensable ya, en efecto, para la constitución del mundo y de mi «ego» empírico, sino para la existencia misma de mi conciencia como conciencia de si. En efecto: en tanto que conciencia de sí, el yo se capta a sí mismo. La igualdad «yo = yo» o «yo soy yo» es la expresión misma de este hecho. En primer término, esta conciencia de si es pura identidad consigo misma, pura existencia para sí. Tiene la certeza de si misma, pero esta certeza está aún privada de verdad. En efecto, tal certeza sería verdadera sólo en la medida en que su propia existencia para si le apareciera como objeto independiente. Así, la conciencia de sí es, ante todo, una especie de relación sincrética y sin verdad entre un sujeto y un objeto aún no objetivado, que es ese sujeto mismo. Como su impulsión es realizar su concepto llegando a ser consciente de sí misma. En todos los respectos, tiende a contrastarse exteriormente dándose objetividad y existencia manifiesta: se trata de explicitar el «yo soy yo» y de producirse a sí misma como objeto a fin de alcanzar el último estadio del desarrollo -estadio que, en otro sentido, es, naturalmente, el primer motor, del devenir de la conciencia- que es la conciencia de sí en general que se reconoce en otras conciencias de sí y es idéntica a ellas y a sí misma. El otro aparece conmigo, ya que la conciencia de sí es idéntica a sí misma por la exclusión de todo otro. Así, el hecho mediador es el primero, es la pluralidad de las conciencias, y esta pluralidad se realiza en la forma de una doble y recíproca relación de exclusión. Henos en presencia del nexo de negación por interioridad que reclamábamos poco antes. Ninguna nada externa Y en sí separa mi conciencia de la conciencia ajena, sino que yo excluyo al otro por el hecho mismo de ser yo: el otro es lo que me excluye al ser él mismo, y lo que yo excluyo al ser yo mismo. Las conciencias están directamente referidas las unas a las otras, en una imbricación recíproca de su ser. Esto nos permite, a la vez, definir la manera en que se me aparece el otro: él es este que es distinto de mí, y por lo tanto se da como objeto in esencial, con un carácter de negatividad. Pero este otro es también una conciencia de sí. Tal cual, se me aparece como un objeto ordinario, inmerso en el ser de la vida. Y así, igualmente, aparezco yo al otro: como una existencia concreta, sensible e inmediata. Hegel se coloca, aquí, no en el terreno de la relación unívoca que va de mí (aprehendido por el *cogito)* al otro, sino en el de la relación recíproca a la que define como «la captación de sí del uno en el otro». En efecto, sólo en tanto que se opone al otro es cada cual absolutamente para sí; afirma contra el otro y frente al otro su derecho a ser individualidad. Así, el cogito mismo no podría ser un punto de partida para la filosofía; no podría nacer, en efecto, sino a consecuencia de mi propia aparición a mí mismo como individualidad, y esta aparición está condicionada por el reconocimiento del otro. Lejos de que el problema del otro se plantee a partir del cogito, la existencia del otro es, por el contrario, lo que hace posible el cogito como el momento abstracto en que el yo se capta como objeto. Así, el «momento» que Hegel denomina el *ser para el otro* es un estadio necesario del desarrollo de la conciencia de sí; el camino de la interioridad pasa por el otro pero el otro no tiene interés para mí sino en la medida en que es otro yo un yo-objeto para Mí; e, inversamente, en la medida en que él refleja mi yo, es decir, en tanto que yo soy objeto para él. Por esta necesidad en que estoy de no ser objeto para mí sino allá, en el otro, debo obtener del otro *el reconocimiento* de mi ser. Pero si mi conciencia *para sí* debe ser mediada consigo misma por otra conciencia, su ser-para-sí -y, por consiguiente, el ser en general- depende del otro. Tal como aparezco al otro, así soy yo. Además, puesto que el otro es tal como se me aparece y como mi ser depende de él, la manera en que yo me aparezco a mí mismo -es decir, el momento del desarrollo de mi conciencia de mí- depende de la manera en que el otro se me aparece. El valor del reconocimiento de mí por el otro depende del valor del reconocimiento del otro por mí. En este sentido, en la medida en que el otro me capta como ligado a un cuerpo ve en ello *la vida, Yo* mismo no soy sino un *otro.* Para hacerme reconocer por el otro, debo arriesgar mi propia vida. Arriesgar la vida en él determinada o develarse como no-ligado a la forma objetiva o a alguna existencia determinada; como no-ligado a la vida. Pero, a la vez, persigo la *muerte* del otro. Ello significa que quiero hacerme mediar por otro que sea solamente otro, esto es, por una conciencia dependiente cuyo carácter esencial sea el no existir sino para otro. Esto se producirá en el momento mismo en que arriesgue mi vida, pues, en la lucha contra el otro, hago abstracción de mí ser sensible arriesgándolo*;* el otro, por el contrario, prefiere la vida y la libertad mostrando así que no ha podido afirmarse como no-ligado a la forma objetiva. Permanece, pues, ligado a las cosas externas en general; me aparece y se aparece a sí

mismo como *Ínes sí encilil.* Es el Esclavo y yo soy el Amo; para él, yo soy la esencia. Así, aparece la famosa relación «Amo-esclavo» que había de influir tan profundamente en Marx. No vamos a entrar en los detalles. Bástenos señalar que el Esclavo es la Verdad del Amo; pero este reconocimiento unilateral y desigual es insuficiente, pues la verdad de su certeza de sí es para el Amo conciencia in esencial; no tiene, pues, la certeza de *serlo para sí* en tanto que *verdad* Para que esta *verdad* sea alcanzada, será menester un momento en que el amo haga respecto de sí lo que hace respecto del otro, y en que el esclavo haga respecto del otro lo que hace respecto de «Sí».[56] En este momento aparecerá la conciencia de sí en general, que se reconoce en otras conciencias de sí y es idéntica a ellas y a sí misma.

La intuición genial de Hegel consiste aquí en hacerme depender del otro *en* mi *ser. Yo* soy -dice- un ser para-sí que no es para sí sino por medio de otro. Así, pues, el otro me penetra en mi propio meollo. El no podría ser puesto en duda sin dudar yo de mí mismo, puesto que «la conciencia de sí es real solamente en tanto que conoce su eco (y su reflejo) en otro». Y, así como la misma duda implica una conciencia que existe para sí, la existencia del otro condiciona mi tentativa de dudar de ella con los mismos títulos que en Descartes mi existencia condiciona la duda metódica. Así, el solipsismo parece definitivamente puesto fuera de combate. Al pasar de Husserl a Hegel, hemos realizado un progreso inmenso: en primer lugar, la negación que constituye al prójimo es directa, interna y recíproca; además incide y penetra a cada conciencia en lo más profundo de su ser; el problema se plantea en el nivel del ser íntimo, del yo universal y trascendental; dependo en mi ser esencial del ser esencial del prójimo, y, lejos de que haya de oponerse mi ser para mí a mi ser para otro, el ser para-otro aparece como una condición necesaria de mi ser para mí mismo.

Sin embargo, esta solución, pese a su amplitud, pese a la riqueza y profundidad de las visiones de detalle en que abunda la teoría del Amo y el Esclavo, ¿logrará satisfacernos?

Ciertamente, Hegel ha planteado la cuestión del ser a las conciencias. Estudia el ser-para-sí Y el ser-para-otro, y Presenta cada conciencia como conteniendo la realidad de la otra. Pero no es menos cierto que ese problema ontológico queda siempre formulado en términos de conocimiento. El gran motor de la lucha de las conciencias es el esfuerzo de cada una para transformar su certeza de sí en *verdad Y* sabemos que esta verdad no puede alcanzarse sino en tanto que mi conciencia se hace *objeto* para el otro, al mismo tiempo que la del otro se hace *objeto p*ara la mía. Así, a la cuestión suscitada por el idealismo - ¿cómo puede el otro ser objeto para mí?-, Hegel responde permaneciendo en el propio terreno del idealismo: si hay en verdad un yo para el cual el otro es objeto ello se debe a que hay otro para quien el yo es objeto. También el conocimiento es aquí medida del ser, y Hegel ni siquiera concibe que pueda haber un ser-para-otro no reductible finalmente a un «ser-objeto». Así, la conciencia de sí universal que busca desprenderse a través de todas esas fases dialécticas, es asimilable, como él mismo confiesa, a una pura forma vacía: el «yo soy yo». «Esta proposición sobre la conciencia de sí -escribe- está vacía de todo contenido». Y en otro lugar: «(es) el proceso de la abstracción absoluta que consiste en trascender toda existencia inmediata y que desemboca en el ser puramente negativo de la conciencia idéntica a sí misma». El término mismo de este conflicto dialéctico, la conciencia de sí universal, no se ha enriquecido a través de sus vicisitudes; al contrario, se ha quedado enteramente despojada, y no es más que el «Yo sé que otro me sabe como yo mismo». Sin duda, para el idealismo absoluto el ser y el conocimiento son idénticos. Pero, ¿adónde nos lleva esta asimilación?

En primer lugar, ese «yo soy yo», pura fórmula universal de identidad, nada tiene en común con la conciencia concreta que tratamos de describir en nuestra Introducción. Dejamos allí sentado que el ser de la conciencia (de) sí no podía definirse en términos de conocimiento. El conocimiento comienza con la reflexión, pero el juego del «reflejo-reflejante» no es una pareja sujeto-objeto ni siquiera en estado implícito; no depende *en su ser* de ninguna conciencia trascendente, sino que su modo de ser es precisamente estar en cuestión para sí mismo. Mostrábamos después, en el primer capítulo de nuestra segunda parte, que la relación entre reflejo y reflejante no es en modo alguno una relación de identidad y no puede reducirse al «Yo = yo» o al «Yo soy yo» de Hegel. El reflejo se hace no ser el reflejante; se trata aquí de un ser que se nihiliza en su ser y que

[56] Fenomenología del Espíritu, pág. 148. edición Cosson. (Pág. 118 de la traducción castellana de W. Roces, México, F.C.E., 1966

procura en vano fundirse consigo mismo como sí. Si es verdad que esta descripción es la única que le permite comprender el hecho originario de conciencia, se juzgará que Hegel no logra dar razón de esa reduplicación abstracta del Yo que da como equivalente de la conciencia de sí. Por último, logramos eliminar de la pura conciencia irreflexiva el yo trascendental que la oscurece y mostramos que la ipseidad, fundamento de la existencia personal, es por completo diferente de un Ego o de una remisión del Ego a sí mismo. No podría tratarse, pues, de definir la conciencia en términos de ontología trascendental. En una palabra, la conciencia es un ser concreto y *sui generis* no una relación abstracta e injustificable de identidad; es ipseidad y no sede de un Ego opaco e inútil; su ser es susceptible de ser alcanzado por una reflexión trascendental y hay una *verdad* de la conciencia que no depende del prójimo sino que el *ser* mismo de la conciencia, al ser independiente del conocimiento, preexiste a su *verdad.* En este terreno, como para el realismo ingenuo, el ser mide la verdad, pues la verdad de una intuición reflexiva se mide según su conformidad con el ser: la conciencia *era ahí* antes de ser conocida. Así pues, si la conciencia se afirma frente al prójimo, ello se debe a que reivindica el reconocimiento de su ser y no el de una verdad abstracta. Mal se concibe, en efecto, que en la lucha ardiente y peligrosa del amo y el esclavo lo único que se ventile sea el reconocimiento de una fórmula tan pobre y abstracta como el «Yo soy yo». Habría, por otra parte, un engaño en esa misma lucha, puesto que el propósito finalmente alcanzado sería la conciencia de sí universal, «intuición del sí existente por sí». Aquí, como siempre, a Hegel debemos oponer Kierkegaard, que representa las reivindicaciones del individuo en tanto que tal. El individuo reclama su realización como individuo, el reconocimiento de su ser concreto, y no la explicación objetiva de una estructura universal. Sin duda, los *derechos* que reclamo al prójimo ponen la universalidad del sí mismo; la respetabilidad de las personas exige el reconocimiento de mi persona como universal. Pero lo que se vuelca en este ser universal y lo llena es mi ser concreto e individual, y para este ser-ahí reclamo derechos-, lo particular es aquí soporte y fundamento de lo universal; lo universal, en este caso, no podría tener significación si no existiera a propósito de lo individual.

De dicha asimilación entre ser y conocimiento resultarán también aquí un buen número de errores o de imposibilidades. Las resumiremos aquí bajo dos rúbricas, es decir, que formularemos contra Hegel una doble acusación de optimismo.

En primer lugar, Hegel nos parece pecar de optimismo epistemológico. Cree, en efecto, que puede aparecer la *verdad* de la conciencia de sí, es decir, que puede ser realizado un acuerdo objetivo entre las conciencias con el nombre de reconocimiento de mí por el prójimo y del prójimo por mí. Este reconocimiento puede ser simultáneo y recíproco: «yo sé que él prójimo me sabe como sí mismo», y produce *en verdad* la unilversalidad de la conciencia de si. Pero el enunciado correcto del problema del prójimo me hace imposible este tránsito al universal. En efecto: si el prójimo debe devolverme mi «sí mismo», es menester que por lo menos al término de la evolución dialéctica haya una medida común entre lo que yo soy para él y lo que él es para mí, lo que yo soy para mí y lo que él es para si. Si-en-ello que la homogeneidad no existe en el punto de partida, como lo admite Hegel: esta relación «Amo-Esclavo» no es recíproca. Pero afirma que la reciprocidad ha de poder establecerse. En efecto, en el punto de partida la confusión -tan hábil que parece voluntaria- entre la *objetividad y la vida.* El otro, dice, me aparece como objeto. Pero el objeto es yo en el otro, y cuando quiere definir mejor esta objetividad, discierne en ella tres elementos: «esa captación de sí del uno en el otro es: 1.0 El momento abstracto de la identidad consigo mismo. 2.0 Cada uno, empero, tiene también la particularidad de manifestarse al otro en tanto que objeto externo, en tanto que existencia concreta y sensible inmediata. 3.0 Cada uno es absolutamente para sí e individual en tanto que opuesto al otro... Vemos que el momento abstracto de la identidad consigo mismo está dado en el conocimiento del otro. Está dado con otros dos momentos de la estructura total. Pero, cosa curiosa en un filósofo de la síntesis, Hegel no se ha preguntado si esos tres elementos no reaccionaban entre sí de manera tal que constituyeran una forma nueva y refractaria al análisis. Hegel precisa su punto de vista en la *Fenomenología del* Espíritu, declarando que el otro aparece primero como in esencial (es el sentido del tercer momento antes citado) y como «conciencia inmersa en el ser de la vida». Pero se trata de una pura coexistencia del momento abstracto y de la *vida.* Basta, pues, que yo o el otro arriesguemos nuestra vida para que, en el acto mismo de ofrecernos al peligro, realicemos la

separación analítica de la vida y la conciencia: «Lo que el otro es para cada conciencia lo es ésta misma para el otro: cada una realiza en ella misma y a su vez, por su actividad propia y por la actividad de la otra, esa pura abstracción del ser para sí... Presentarse como pura abstracción de la conciencia de sí es revelarse como pura negación de su forma objetiva, es revelarse como no ligado a alguna existencia determinada..., es revelarse como «no ligado a la vida». Sin duda, Hegel dirá más adelante que, por la experiencia del riesgo y del peligro de muerte, la conciencia de sí aprende que la vida le es tan esencial como la conciencia pura de sí; ahora bien, desde un punto de vista muy distinto y que no impide que podamos separar siempre la pura *verdad* de la conciencia de sí, en el otro, de su *vida.* Así, el esclavo capta la conciencia de sí del amo, él es la *verdad* de aquélla, aun cuando, como lo hemos visto, esta verdad no es aún adecuada.

Pero ¿es lo mismo decir que el prójimo se me aparece por principio como objeto y decir que se me aparece como ligado a alguna existencia particular como inmerso en la *vida? Si* nos mantenemos aquí en el plano de las puras hipótesis lógicas, observaremos en primer lugar que el prójimo podría muy bien ser dado a una conciencia en la forma de objeto sin que este objeto estuviera ligado precisamente a ese objeto contingente que s. llama un cuerpo vivo. *De hecho,* nuestra experiencia no nos presenta sino individuos concretos y vivientes, pero, de derecho, ha de hacerse notar que el prójimo es objeto para mí porque es prójimo y no porque aparezca con ocasión de un cuerpo-objeto; de otro modo, recaeríamos en la ilusión espacializante de que antes hablábamos. Así, lo esencial para el prójimo en tanto que prójimo es la objetividad y no la vida. Hegel, por otra parte, había partido de esta comprobación lógica. Pero, si verdad es que la conexión de una conciencia con la vida no deforma en su naturaleza el «momento abstracto de la conciencia de sí», que permanece ahí, inmerso, siempre susceptible de ser descubierto, ¿ocurre lo mismo con la objetividad? En otros términos: puesto que sabemos que una conciencia es antes de ser conocida, una conciencia conocida, ¿no será totalmente modificada por el hecho mismo de ser conocida? Aparecer como objeto para una conciencia, ¿es ser conciencia todavía? A esta pregunta es fácil responder lo siguiente: el ser de la conciencia de sí es tal que en su ser está en cuestión su ser, significa que ella es pura interioridad. Es continua remisión a un sí mismo que ella ha de ser. Su ser se define por el hecho de que ella es ese ser en el modo de ser lo que no es y de no ser lo que es. Su ser es, pues, la exclusión radical de toda objetividad: yo soy aquél que no puede ser objeto para sí mismo, aquél que no puede ni aun concebir para sí la existencia en forma de objeto (salvo en el plano del desdoblamiento reflexivo, pero habíamos visto que la reflexión es el drama del ser que no puede ser objeto para sí mismo). Y ello, no a causa de una falta de perspectiva o de una prevención intelectual o de un límite impuesto a mi conocimiento sino porque la objetividad reclama una negación explícita: el objeto es lo que yo me hago no ser, mientras que yo soy aquél que me hago ser. Yo me soy doquiera, no podría hurtarme a mí mismo, me reatrapo por detrás, y aun si pudiera intentar hacerme objeto, yo sería yo en el meollo de ese objeto que soy, y desde el propio centro de ese objeto habría de ser el sujeto que lo mira. Esto es, por otra parte, lo que Hegel presentía al decir que la existencia del otro es necesaria para que yo sea objeto para mí. Pero, al postular que la conciencia de sí se expresa Por el «yo soy yo», es decir, al asimilarla al conocimiento de sí, no sacaba las consecuencias de esas constataciones primeras, pues introducía en la conciencia misma algo así como un objeto en potencia que el prójimo no tendría sino que extraer sin modificarlo. Pero si, precisamente ser objeto es «*ser-yo*»*,* el hecho de ser objeto para una conciencia iniciática radicalmente la conciencia, no en lo que ella es para sí,[57] sino en su aparición al otro- la conciencia del prójimo es lo que puedo simplemente contemplar y que, por eso mismo, se me aparece como puro dato, en vez de ser lo que ha de ser yo. Es lo que se me entrega en el tiempo universal, vale decir, en la dirección original de los momentos, en vez de aparecérseme en la unidad de su propia temporalización. Pues la única conciencia que puede aparecerse en su propia temporalización es la mía, y no podría hacerlo así sin renunciar a toda objetividad. En una palabra, el para-sí es incognoscible para el prójimo como para-sí. El objeto que capto con el nombre de prójimo se me aparece en una forma radicalmente diferente: el prójimo no es para sí tal como se me aparece, y yo no me aparezco a mí mismo como soy para otro, soy tan incapaz de

[57] Se ha preferido mantener en la traducción la estructura de la frase original; parece evidente que ha de entenderse así:«para una conciencia, el hecho de ser objeto Para Otra la modifica radicalmente, no en lo que ella es para sí, sino en su aparición al otro». *(N. del, T.)*

captarme para mí como soy para otro, como de captar lo que otro es para sí a partir del objeto-prójimo que se me aparece. ¿Cómo podríamos, pues, acuñar un concepto universal que subsumiera bajo el nombre de conciencia de sí mi *conciencia* para mí y (de) mí y mi *conocimiento* del prójimo? Es más: según Hegel, el otro es objeto y yo me capto como objeto en el otro. Pero una de estas afirmaciones destruye la otra: para que yo pudiera aparecerme a mí mismo como objeto en el otro, sería menester que captara al otro en tanto que sujeto, es decir, que lo aprehendiera en su interioridad. Pero, en tanto que el otro se me aparece como objeto, no podría aparecérseme mi objetividad para él sin duda, capto que el objeto-otro *se refiere* a mí por medio de intenciones y actos, pero, por el hecho mismo de ser objeto, el espejo-prójimo se oscurece y no refleja ya nada, pues esas intenciones y esos actos son cosas del mundo, aprehendidas en el Tiempo del Mundo, comprobadas, contempladas y cuya significación es objeto para mí. Así, sólo puedo aparecerme a mí mismo como cualidad trascendente a la cual se refieren los actos e intenciones del prójimo; pero, precisamente, al destruir la objetividad del prójimo mi objetividad para él, me capto en tanto que sujeto interno como aquello a que sus intenciones y sus actos se refieren. Y debe entenderse esta captación de mí por mí mismo en puros términos de conciencia, no de conocimiento; habiendo de ser lo que soy en la forma de conciencia ek-stática (de) Mí, capto al Prójimo como un objeto que indica hacia mí. Así, el optimismo de Hegel termina en un fracaso: entre el objeto-prójimo y yo-sujeto no hay ninguna medida común, así como no la hay entre la conciencia (de) sí y la conciencia *del* otro.

No puedo conocerme *en* otro si el otro es primeramente objeto para mí, y no puedo tampoco captar al otro en su ser verdadero, es decir, en su subjetividad. Ningún conocimiento universal puede extraerse de la relación entre las conciencias. Es lo que llamaremos su separación ontológica.

Pero hay en Hegel otra forma de optimismo, más fundamental. Es lo que conviene llamar optimismo ontológico. Para él en efecto, la verdad del Todo. Y se sitúa en el punto de vista de la verdad, es decir, del todo, para enfocar el problema del otro. Así, cuando el monismo hegeliano considera la relación de las conciencias, no se sitúa en ninguna conciencia particular. Aunque el todo esté por realizar, está ya ahí como la verdad de todo lo que es verdadero; así, cuando Hegel escribe que toda conciencia, siendo idéntica a sí misma, es distinta de la otra, se ha establecido en el todo, fuera de las conciencias, y las considera desde el punto de vista del Absoluto. Pues las conciencias son momentos del todo; momentos que son, por sí mismos, *unselbstadndig,* y el todo es mediador entre las conciencias. De ahí un optimismo ontológico paralelo al optimismo epistemológico: la pluralidad puede y debe ser trascendida hacia la totalidad. Pero, si Hegel puede afirmar la realidad de este trascendente, es porque lo ha puesto al comienzo. En realidad, ha olvidado su propia conciencia; él *es* el Todo, y, en este sentido, si resuelve tan fácilmente el problema de las conciencias, es porque para él no ha habido nunca verdadero problema a este respecto. No se plantea, en efecto, la cuestión de las relaciones de su propia conciencia con la de otro, sino que, haciendo enteramente abstracción de la suya propia, estudia pura y simplemente la relación de las conciencias de los otros entre sí, es decir, la relación entre conciencias que son para él ya objetos, cuya naturaleza, según él, consiste precisamente en ser un tipo particular de objetos -el sujeto-objeto-, y que, desde el punto de vista totalitario en que se coloca, son rigurosamente equivalentes entre sí, lejos de que ninguna de ellas esté separada de las otras por un privilegio particular. Pero, si Hegel se olvida de sí, nosotros no podemos olvidar a Hegel. Esto significa que nos vemos remitidos al cogito. En efecto: si, como lo hemos establecido, el ser de mi conciencia es rigurosamente irreductible al conocimiento, entonces no puedo trascender mi ser hacia una relación recíproca y universal desde donde pudiera ver a la vez como equivalentes mí ser y el de los otros; por el contrario, debo situarme *en mi ser y plantear* el problema del prójimo a partir de mi ser. En una palabra, el único punto de partida seguro es la interioridad del cogito. Por ello ha de entenderse que cada cual ha de poder, partiendo de su propia interioridad, encontrar el ser del prójimo como una trascendencia que condiciona el ser mismo de esa interioridad, lo que implica necesariamente que la multiplicidad de las conciencias es por principio insuperable, pues bien puedo, sin duda, trascenderme hacia un todo, mas no establecerme en ese todo para contemplarme y contemplar al prójimo ningún optimismo lógico o epistemológico podría, pues, hacer cesar el escándalo de la pluralidad de las conciencias. Hegel ha creído poder hacerlo porque no captó jamás la naturaleza de esa

dimensión particular del ser que es la conciencia (de) sí. La tarea que puede proponerse una ontología, es la de describir ese escándalo y fundarlo en la naturaleza misma del Ser, pero es impotente para superarlo. Quizá sea posible -como lo veremos mejor dentro de poco- refutar el solipsismo y mostrar que la existencia del prójimo es para nosotros evidente y cierta. Pero, aun cuando hubiéramos hecho participar a la existencia del prójimo de la certeza apodíctica del cogito -es decir, de mi propia existencia-, no por eso habríamos tendido hacia alguna totalidad intermonádica. La dispersión y la lucha de las conciencias seguirán siendo lo que son: simplemente habremos descubierto su fundamento y su verdadero terreno. ¿Qué nos ha reportado esta larga crítica? Simplemente esto: que mi relación es ante todo y fundamentalmente, una relación ser a ser, con el prójimo, no de conocimiento a conocimiento, si ha de poder refutarse el solipsismo. Hemos visto, en efecto, el fracaso de Husserl, quien, en este plano particular, mide al ser por el conocimiento, y el de Hegel, que identifica el conocimiento con el ser. Pero hemos reconocido igualmente que Hegel, aunque su visión esté oscurecida por el postulado del idealismo absoluto, supo plantear el debate en su verdadero nivel. Parece que Heidegger, en «*sein und Zei»* ha aprovechado las meditaciones de sus precursores y se ha convencido profundamente de esta doble necesidad: 1. 0 La relación de las «realidades-humanas» ha de ser una relación de ser; 2. 0 Esta relación debe hacer depender las «realidades-humanas» las unas de las otras, en su ser esencial. Por lo menos, su teoría responde a ambas exigencias. Con su manera brusca y algo bárbara de cortar los nudos gordianos antes que tratar de desanudarlos, responde a la cuestión planteada con una pura y simple *definición.* Ha descubierto diversos momentos -inseparables, por otra parte, salvo por abstracción- en el «ser-en-el-mundo» que caracteriza a la realidad humana. Esos momentos son «mundo», «ser-en» y «ser». Ha descrito el *mundo* como «aquello por lo cual la realidad humana se hace anunciar lo que es»; el «ser-en» lo ha definido como *Befirídiichkeit y Verstand,* falta hablar del *ser,* es decir, del modo en que la realidad humana es su ser-en-el-mundo. Es el *Mit-Sein,* nos dice; es decir, el «ser-con». Así, la característica del ser de la realidad humana es ser su ser con los otros, No se trata de un azar; no *soy primeramente* para que una contingencia me haga después *encontrarme* con el prójimo: se trata de una estructura esencial de mi ser. Pero esta estructura no se establece desde afuera y desde un punto de vista totalitario, como en Hegel: Heidegger, ciertamente, no parte del cogito, en el sentido cartesiano del descubrimiento de la conciencia por ella misma; pero la realidad-humana que se le devela y cuyas estructuras trata de fijar con conceptos, es la suya propia. «Dasein ist je *meines»,* escribe. Explicitando la comprensión preontológica que tengo de mí mismo capto el ser-con-otro como una característica esencial de mi ser. En una palabra, descubro la relación trascendente con el prójimo como constituyente de mi propio ser, exactamente como he descubierto que el ser-en-el-mundo medía mi realidad-humana. De este modo, el problema del prójimo no es ya más que un falso problema: el prójimo no es ya primeramente tal o cual existencia particular con que me encuentro en el mundo, y que no podría ser indispensable para mi propia existencia, ya que yo existía antes de encontrármela, sino que es el término ex-céntrIco, que contribuye a la constitución de mi ser. El examen de mi ser en tanto que me arroja fuera de mí hacia estructuras que a la vez me escapan y me definen, me devela originariamente el prójimo. Observemos, además, que el tipo de vinculación con el prójimo ha cambiado: con el realismo, el idealismo, Husserl y Hegel, el tipo de relación de las conciencias era el *ser-para:* el prójimo se me aparecía y hasta me constituía en tanto que el era *para* mí o que yo era *para él,* el problema era el reconocimiento mutuo de conciencias situadas las unas frente a las otras, que se aparecían mutuamente *en el mundo y se* enfrentaban. El *ser-con* tiene un significado por completo diferente: «con» no señala la relación recíproca de reconocimiento y de lucha que resultaría de la aparición *en medio* del mundo de una realidad-humana distinta de la mía; expresa, más bien, una especie de solidaridad ontológica para la explotación de este mundo, El Otro no está ligado originariamente a mí como una realidad óntica que aparece en medio de] mundo, entre los «utensilios», como un tipo de objeto particular: en tal caso, estaría ya degradado y la relación que lo uniría conmigo no podría adquirir jamás la reciprocidad. El otro no es *objeto.* Sigue siendo, en su relación conmigo, realidad-humana; el ser por el cual él me determina en su ser es su ser puro captado como «ser-en-el-mundo» -sabido es que «en» debe entenderse en el sentido de «color», *«hábito»,* y no en el de *«insum»;* ser-en-el-mundo es morar el mundo, no estar enviscado en él-, y me determina en mi «ser-en-el-mundo». Nuestra relación no es una oposición *de frente,* sino más bien una interdependencia *de lado:* en tanto que hago que un mundo exista

como complejo de utensilios de que me sirvo a propósito de mi realidad humana, me hago determinar en mi ser por un ser que hace que el mismo mundo exista como complejo de utensilios a propósito de su realidad. No debe entenderse ese *ser-con,* por otra parte, como una pura colateralidad, pasivamente recibida, de mi ser. Ser, para Heidegger, es ser las propias posibilidades; es hacerse ser. Es, pues, un modo de ser que me hago ser. Hasta tal punto es verdad, que soy responsable de mi ser para otro en tanto que lo realizo libremente en la autenticidad o la inautenticidad. En plena libertad y por una elección originaria, realizo, por ejemplo, mi ser-con en la forma del «se» impersonal. Y si se pregunta cómo puede mi «ser-con» existir para-mí, ha de responderse que me hago anunciar por el mundo lo que soy. En particular, cuando soy el, el modo de la in autenticidad, del «se», el mundo me devuelve como el reflejo impersonal de mis posibilidades inauténticas bajo el aspecto de utensilios y complejos de utensilios que pertenecen a «todo el mundo» y que me pertenecen en tanto que soy «todo el mundo»: vestidos de confección, transportes en común, parques, jardines, lugares públicos, albergues dispuestos para que *uno cualquiera* pueda refugiarse, etc. Así, por el complejo indicativo de utensilios me hago anunciar como *uno cualquiera que* me indica como un *worumwiííen,* y el estado inauténtico -que en mí es ordinario en tanto que no he realizado la conversión a la autenticidad me revela mi «ser-con», no como la relación de una personalidad única con otras personalidades igualmente únicas, no como la mutua vinculación de la existencia del prójimo .emplazables de los seres», sino como una total intercambiable o más unidad de los términos de la relación, la determinación de los términos falta -no estoy en oposición al otro, pues yo no soy yo: tenemos la todavía identidad social del *ser.* Plantear el problema en el plano de la incomunicación era poner responsabilidad de los sujetos individuales era cometer un crimen, poner al mundo cabeza abajo; la autenticidad y la individualidad han de ganarse: yo no seré mi propia autenticidad a menos que, por el influjo de la voz de la conciencia *(Ruf des Gewlssens),* me lance hacia la muerte, con decisión-resuelta *(Entscblossenheit),* como hacia mi posibilidad más propia. En este momento, me develo a mí mismo en la autenticidad y también elevo a los demás conmigo hacía lo auténtico.

La imagen empírica que mejor simbolizaría la intuición heideggeriana no es la de la lucha, sino la del *equipo.* La relación originaria entre el otro y mi conciencia no es el *tú y yo* sino el *nosotros, y el* ser-con de heidegger no es la posición clara y distinta de un individuo frente a otro individuo, no es el *conocimiento,* sino la sorda existencia en común de los integrantes de un equipo, esa existencia que el ritmo de los remos o los movimientos regulares del timonel harán sensible a los remeros y que la meta común por alcanzar, la barca o el bote al que hay que aventajar y el mundo entero (los espectadores, el resultado, etc.) que se perfila en el horizonte, les *pondría de manifiesto.* Sobre el fondo común de esta coexistencia, el brusco develamiento de mi ser-para-la-muerte me recortará de pronto en una absoluta «soledad en común», elevando al mismo tiempo a los otros hasta esa soledad.

Esta vez se nos ha dado efectivamente lo que pedíamos: un ser que implica en su ser el ser del prójimo Y, sin embargo, no podríamos consideramos satisfechos. En primer lugar, la teoría de Heidegger nos ofrece más bien la indicación de la solución por encontrar que esa solución misma. Aun cuando admitiéramos sin reservas esa sustitución del «ser-para» por el «ser-con», seguiría siendo para nosotros una simple afirmación sin fundamento. Sin duda, encontramos en nuestro ser ciertos estados empíricos –en particular lo que los alemanes llaman con un término intraducible- que parecen revelar una coexistencia de conciencias más bien que una relación de oposición. Pero habría que explicar, precisamente, esa coexistencia. Por qué ella se convierte en el fundamento único de nuestro ser, por qué es el tipo fundamental de nuestra relación con los otros, por qué Heidegger se cree autorizado para pasar de esa comprobación empírea y óntica de ser-con a la posición de la coexistencia como estructura ontológica del «con-mi ser-en-el-mundo» ¿Y qué tipo de ser es poseedor de esta existencia? ¿En qué medida se ha mantenido la negación que hace al prójimo uno u otro y que lo constituye como in esencial? Si se la suprime por entero, ¿no iremos a caer en un monismo? Y, si hemos de conservar la coestructura esencial de la relación con el prójimo, ¿qué modificación habrá que hacerle sufrir para que no pierda el carácter de oposición que tenía en el ser y adquiera ese carácter de vinculación que produce solidaridad que es la estructura misma del ser-con? ¿Y cómo podremos pasar ahí a la experiencia concreta del prójimo en el mundo, como cuando desde mi ventana veo a un transeúnte que

pasa por la calle? Ciertamente es tentador concebirme como recortándome por el impulso de mi libertad por la elección de mis posibilidades únicas, sobre el fondo indiferencial de lo humano, y acaso esta concepción encierre una parte importante de verdad. Pero, al menos en esa forma, suscita considerables objeciones.

En primer lugar, el punto de vista ontológico coincide aquí con el punto de vista abstracto del sujeto kantiano. Decir que la realidad humana -aun si es mi realidad humana- «es-con» por su estructura ontológica, equivale a decir que es-con por naturaleza, o sea a titulo esencial y universal. Aun si estuviera probada esta afirmación, no permitirla explicar ningún ser-con concreto; en otros términos, la coexistencia ontológica que aparece como estructura de mi «ser-en-el-mundo» no puede en modo alguno servir de fundamento a un ser-con óntico, como, por ejemplo, la coexistencia que aparece en mi amistad con Pedro o en la pareja que formo con Annie. Lo que debería mostrarse, en efecto, es que el «ser-con-Pedro» o el «ser-con Annie» es una estructura constitutiva de mi ser-concreto. Pero esto es imposible desde el punto de vista en que se ha situado Heidegger. El otro, en relación «con» dada en el plano ontológico, no podría ser concretamente determinado, en efecto, así como no puede serlo la realidad-humana directamente considerada de la cual es el alter-ego: es un término abstracto y, por esto mismo, *unselbstadndig,* que no tiene en modo alguno en sí el poder de convertirse en *este otro,* Pedro o Annie. Así, la relación del «mit *sein»* no nos sirve de modo alguno para resolver el problema psicológico y concreto del reconocimiento del prójimo. Hay dos planos incomunicables y dos problemas que exigen soluciones separadas. No es, se dirá, sino uno de los aspectos de la dificultad que experimenta Heidegger por pasar, en general, del plano ontológico al plano óntico, del «ser-en-el-mundo» en general a mi relación con *este* utensilio particular, de mi ser-para la-muerte, que hace de mi muerte mi posibilidad más esencial, a su muerte «óntica» que tendré, por mi encuentro con tal o cual existente externo. Pero esa dificultad puede, en rigor, quedar enmascarada en todos los demás casos, pues, por ejemplo, la realidad humana hace que exista un mundo donde se disimula una amenaza de muerte- que le concierne; es más: si el mundo es, se debe a que es «mortal», en el sentido en que se dice que es mortal una herida. Pero la imposibilidad de pasar de un plano al otro se hace patente, por el contrario, con motivo del problema del prójimo. Pues, en efecto, si bien en el surgimiento ek-stático de si-el-en-el-mundo la realidad humana hace que exista un mundo, no por eso podría decirse que su ser-con haga surgir otra realidad humana. Ciertamente soy el ser por el cual «hay» *(es gibt)* ser. ¿Se dirá que soy el ser por el cual «hay» otra realidad-humana? Si se entiende por ello que soy el ser por el cual hay para mí otra realidad humana, es un puro y simple truismo Si se quiere decir que soy el ser por el cual hay otros en general, recaemos en el solipsismo. En efecto, esa realidad humana «con quien» soy, es también «en-el-mundo-conmigo», es el fundamento libre de un mundo tiene en cuenta que del ser-con no puede deducirse la identidad de (y, si lo que este en los mundos «en los cuales» las realidades humanas son, ¿cómo es que este mundo es el mío?), es sus propias posibilidades. Es, pues, para-sí, sin esperar a que yo haga existir su ser en la flama del «hay». Así, puedo constituir un mundo como «moral», pero no una realidad-humana como ser concreto que es sus propias posibilidades. Mi ser-con captado a partir de «mi» ser no puede ser considerado sino como una pura exigencia fundada en mi ser, la cual no constituye ninguna prueba de la existencia del prójimo, ningún puente entre el otro y yo.

Es más: esta relación ontológica entre un prójimo abstracto y yo, por el hecho mismo de que define en general mi relación con el prójimo, lejos de facilitar una relación particular y óntica entre Pedro y yo, hace radicalmente imposible toda vinculación concreta entre mi ser y un prójimo singular dado en mi experiencia. En efecto: si mi relación con el prójimo es a priori, agota toda posibilidad de relación con él. Unas relaciones empíricas y contingentes no podrían ser especificaciones ni casos particulares de ella; no hay especificaciones de una ley sino en dos circunstancias: o bien la ley se extrae inductivamente de unos hechos empíricos y singulares, y aquí no se trata de eso, o bien es *a* priori y unifica la experiencia, como los conceptos kantianos. Ahora bien, en este caso, precisamente, no tiene alcance sino en los límites de la experiencia: no encuentro en las cosas más que lo que he puesto en ellas. Y la puesta en relación de dos «seres-en-el-mundo» concretos no puede pertenecer a mi experiencia: escapa, pues, al dominio del *ser-con.* Pero, precisamente como la ley *constituye su p*ropio dominio, excluye *a priori* todo hecho real que no sea construido por ella. La existencia de un tiempo como forma *a* priori de mi sensibilidad excluiría a priori de toda conexión con un

tiempo nouménico que tuviera los caracteres de un ser. Así, la existencia de un «ser-con» ontológico y, por ende, a priori, haría imposible toda conexión óntica con una realidad-humana concreta que surgiera *para-sí* como una trascendencia absoluta. El «ser-con» concebido como estructura de mi ser me aísla tan eficazmente como los argumentos del solipsismo. Pues la *trascendencia* heideggeriana es un concepto de mala fe: apunta, ciertamente, a superar el idealismo, y lo logra en la medida en que éste nos presenta una subjetividad en reposo en sí misma y que contempla sus propias imágenes. Pero el idealismo así superado no es sino una forma bastarda del idealismo, una especie de psicologismo empírico-criticista. Sin duda, la realidad humana heideggeriana existe fuera de Sí. Pero precisamente esta existencia fuera de sí es la definición del sí mismo, en la doctrina de Heidegger. No se merece ni al ék-stasis platónico, en que la ex-sistencia es realmente alienación, existencia en otro, ni a la visión en Dios de Malebranche, ni a nuestra propia concepción del ék-stasis y de la negación interna. Heidegger no escapa al idealismo: su huida fuera de sí, como estructura *a priori,* de su ser lo aísla tan eficazmente como la reflexión kantiana sobre las condiciones a priori de nuestra experiencia; en efecto: lo que la realidad humana encuentra en el término inaccesible de esa huida fuera de sí es también sí; la huida fuera de sí es huida hacia sí, y el mundo aparece como pura distancia de sí a sí. Por lo tanto, vano sería, buscar en *Sein und Zeit* la superación simultánea de todo idealismo y de todo realismo. Y las dificultades que encuentra el idealismo en general cuando se trata de fundar la existencia de seres concretos semejantes a nosotros y que escapan a nuestra experiencia en tanto que tales, que no dependen de nuestro a priori en su construcción misma, surgen también ante la tentativa lo de Heidegger de hacer salir a la «realidad humana» de su soledad. Parece escapar a ellas porque toma el «fuera de sí» ora como «fuera-de-sí-hacia- sí», ora como «fuera-de-sí-en-el-otro». Pero la segunda acepción del fuera-de-sí que solapadamente desliza Heidegger en el curso de sus razonamientos, es estrictamente incompatible con la primera: en el propio seno de sus ék-stasis, la realidad humana no deja de estar sola. Pues -y éste será el nuevo provecho que habremos obtenido del examen crítico de la doctrina heideggeriana- la existencia del prójimo tiene la naturaleza de un hecho contingente e irreductible. Uno se *encuentra* con el prójimo, y no lo constituye. Y si este hecho ha de aparecernos, empero, bajo el ángulo de la necesidad, no podría ser con la necesidad propia de las «condiciones de posibilidad de nuestra experiencia», o, si se prefiere, con la necesidad ontológica: la necesidad de la existencia del prójimo debe ser, si es que la hay, una «necesidad contingente», es decir, *una necesidad de hecho* del mismo tipo que aquella con la que el cogito se impone. Si el prójimo ha de poder sernos dado, lo será por una aprehensión directa que deje al mutuo encuentro su carácter de facticidad, como el propio cogito deja toda su facticidad a mi propio pensamiento, y que, empero, participe de la apodicticidad del cogito mismo, es decir, de su indubitabilidad. Esta larga exposición doctrinal no habrá sido inútil, pues, si nos permite precisar las condiciones necesarias y suficientes para que sea válida una teoría de la existencia del prójimo.

1.0) Una teoría tal no debe aportar una nueva p*rueba* de la existencia del prójimo, un argumento mejor que los otros contra el solipsismo. En efecto: si el solipsismo ha de ser rechazado, no puede ser sino porque es imposible, o si se prefiere, porque nadie es verdaderamente solipsista. Nunca será susceptible de ser puesta en duda la existencia ajena, a menos que lo sea en palabras y abstractamente, de igual modo que puedo escribir una palabra sin poder siquiera pensarlo, en efecto, no puede concernir sino a los objetos que aparecen, puesto que «dudo de mi propia existencia». La existencia ajena no debe ser una *probabilidad.* La probabilidad, o cuyos nuevos efectos pueden aparecer en nuestra en nuestra experiencia. No hay probabilidad a menos que en cada instante sea posible confirmarla o refutarla. Si el prójimo está, por principio y en su «Para-sí» fuera de mi experiencia, la probabilidad de su existencia como otro podrá ser nunca ni confirmada ni refutada, no puede ni crecer ni decrecer, ni siquiera medirse: pierde, pues, su ser mismo de probabilidad para convertirse en pura conjetura de novelista; del mismo modo, como lo ha mostrado Lalandel, que una hipótesis sobre la existencia de seres vivos en el planeta Marte sigue siendo puramente conjetural y sin ninguna «probabilidad» de ser verdadera ni falsa en tanto no dispongamos de instrumentos o de teorías científicas que nos permitan hacer aparecer hechos que confirmen o refuten esa hipótesis. Pero la estructura del prójimo es tal, por principio, que jamás ninguna experiencia nueva podrá concebirse, ninguna teoría nueva vendrá a

confirmar o refutar la hipótesis de su existencia, ningún instrumento vendrá a revelar hechos nuevos que me inciten a afirmar o a rechazar esa hipótesis. Así, pues, si el prójimo no me es inmediatamente presente y si su existencia no es tan segura como la mía, toda conjetura sobre él carece enteramente de sentido. Pero, precisamente, no conjeturo la existencia del prójimo: la afirmo. Una teoría de la existencia ajena debe, pues, simplemente, interrogarme en mi ser, esclarecer y preciar el sentido de esa afirmación y, sobre todo, lejos de inventar una prueba, explicitar el fundamento mismo de esa certidumbre. Dicho de otro modo, Descartes no ha probado su propia existencia. Pues, en efecto, yo siempre he sabido que existía, no he cesado jamás de practicar el cogito. Análogamente, mis resistencias al solipsismo -tan vivas como las que podría suscitar una tentativa de dudar del cogito- prueban que siempre he sabido que el prójimo existía, que siempre he tenido una *comprensión* total, bien que implícita, de su existencia, que esta comprensión preontológica» encierra una inteligencia más segura y más profunda de la naturaleza del prójimo y de su relación de ser con mi ser que todas las teorías que hayan podido construirse fuera de ella. Si la existencia del prójimo no es una vana conjetura, una pura novela, se debe a que hay algo así como un cogito que le concierne. Este cogito debe ser sacado a la luz, explicitando sus estructuras y determinando su alcance y sus derechos.

2.0) Pero, por otra parte, el fracaso de Hegel nos ha mostrado que el único punto de partida posible era el cogito cartesiano, sólo éste, Por otra parte, nos sitúa en el terreno de esa necesidad de hecho que es el de la existencia ajena. Así, lo que, a falta de mejor nombre, llamaremos el cogito de la existencia ajena, se confunde con mi propio cogito. Es menester, que el cogito, examinado una vez más, me lance fuera de él hacia los otros, tal como me ha lanzado fuera de él hacia el En-sí; Y esto, no revelándome una estructura *a priori* de mí mismo que apuntaría hacia un prójimo igualmente *a priori,* sino descubriéndome la presencia concreta e indudable de *tal o cual* prójimo concreto, como me ha revelado ya mi existencia incomparable, contingente y empero necesaria, y concreta. Así, hemos de pedir al para-sí que nos entregue el para-otro; a la inmanencia absoluta hemos de pedir que nos lance a la trascendencia absoluta: en lo más profundo de mí mismo debo encontrar, no *razones para creer* en el prójimo, sino al prójimo mismo como no siendo yo.

3.0) Y lo que el Cogito debe revelarnos no es un objeto-prójimo. Se debería haber reflexionado desde hace mucho en que quien dice *objeto* dice *probable.* Si el prójimo es objeto para mí, me remite a la probabilidad. Pero la probabilidad se funda únicamente en la congruencia al infinito de nuestras representaciones. El prójimo, no siendo ni una representación ni un sistema de representación ni una unidad necesaria de nuestras representaciones, no puede ser *probable;* no puede, entonces, ser *primeramente* objeto. Así pues, si es *para nosotros,* no puede serlo ni como factor constitutivo de nuestro conocimiento del mundo ni como factor constitutivo de nuestro conocimiento del yo, sino en tanto que «interesa» a nuestro ser, y ello no en tanto que contribuiría *a priori* a constituirlo, sino en tanto que le interesa concreta y «ónticamente» en las circunstancias empíricas de nuestra facticidad.

4.0) Si se trata de intentar respecto del prójimo, en cierto modo, lo que Descartes ha intentado respecto de Dios, con esa extraordinaria «prueba por la idea de perfección» que está íntegramente animada por la intuición de la trascendencia, ello nos obligará a rechazar para nuestra aprehensión del prójimo como prójimo cierto tipo de negación que hemos llamado negación externa. El prójimo debe aparecer al cogito como *no siendo yo* esta negación puede concebirse de dos maneras: o bien es pura negación externa, y separará al prójimo de mí como una sustancia de otra sustancia -en este caso, por definición, toda captación del prójimo es imposible- o bien será negación interna, lo que significa conexión sintética y activa de dos términos cada uno de los cuales se constituye negándose del otro. Esta relación negativa será, pues, recíproca y de doble interioridad. Ello significa, en primer lugar, que la multiplicidad de «prójimos» no puede ser una *colección* sino una *totalidad* -en este sentido darnos la razón a Hegel-, ya que cada prójimo encuentra su ser en el otro; Pero también que esa totalidad es tal que es por principio imposible situarse «en el punto de vista del todo». Hemos visto, en efecto, que ningún concepto abstracto puede surgir de la comparación entre mi ser-para-mí-mismo de subjetividad para el prójimo. Además, esa totalidad -como la del para-otro-, es una totalidad destotalizada, pues, al ser la existencia-para-otro radical del-otro, no es posible ninguna síntesis totalitaria y unitaria de los

«prójimos». A partir de estas observaciones trataremos de abordar, por nuestra parte, la cuestión del otro.

IV. La mirada

Esa mujer que veo venir hacía mí, ese hombre que pasa por la calle, el mendigo al que oigo cantar desde mi ventana, son para mí *objetos,* no cabe duda. Así, es verdad que por lo menos una de las modalidades de la presencia a mí del prójimo es la *objetividad.* Pero hemos visto que, si esta relación de objetividad es la relación fundamental entre el prójimo y yo, la existencia del prójimo sigue siendo puramente conjetural. Pero es no sólo conjetural sino *probable* que esa voz que oigo sea la de un hombre y no el canto de un fonógrafo, y es infinitamente *probable* que el transeúnte que percibo sea un hombre y no un robot perfeccionado. Esto significa que mi aprehensión del prójimo como objeto, sin salir de los límites de la probabilidad y a causa de esta probabilidad misma, remite por ese él a una captación fundamental del prójimo, en que éste no se me descubrirá ya como objeto sino como «presencia en persona». En una palabra: para que el prójimo sea objeto probable y no un sueño de objeto, es menester que su objetividad no remita a una soledad originaria y fuera de mi alcance, sino a un vínculo fundamental en que el prójimo se manifieste de otro modo que por el conocimiento que tengo de él. Las teorías clásicas tienen razón al considerar que todo organismo humano percibido remite a algo y que aquello a lo que remite es el fundamento y la garantía de su probabilidad. Pero su error es creer que esa remisión indica una existencia separada, una conciencia que estaría detrás de sus manifestaciones perceptibles como el noúmeno está detrás de la *Empfindung* kantiana. Exista o no esta conciencia en estado separado, el rostro que veo no remite a ella; ella no es la *verdad* del objeto probable que percibo. La remisión de hecho a un surgimiento en relación gemelar en que el otro es presencia para mí, se da fuera del conocimiento propiamente dicho -así se lo conciba como una forma oscura e inefable, del tipo de la intuición-, en suma, en un «ser-en-pareja-con-el-otro». En otros términos, se ha enfocado generalmente el problema del prójimo como si la relación primera por la cual el prójimo se descubre, fuera la objetividad, es decir, como si el prójimo se re velara primero -directa o indirectamente- a nuestra percepción. Pero, como esta percepción, por su propia naturaleza, *se refiere a otra* cosa ella misma y no puede remitir ni a una serie infinita, de apariciones mismo tipo -Como lo hace, para el idealismo, la percepción de la mesa o de la silla- ni a una entidad aislada situada por principio fuera de el alcance, su esencia debe referirse a una relación primera de mi conciencia con la del prójimo, en la cual éste debe serme dado directamente como sujeto, aunque en unión conmigo, y que es la relación fundamental, el tipo mismo de mi ser-para-otro.

Empero, no se trata aquí de referirnos a alguna experiencia mística o a algo inefable. El prójimo se nos aparece en la realidad cotidiana, y a la realidad cotidiana se refiere su probabilidad. El problema, se precisa, pues: ¿hay en la realidad cotidiana una relación originaria con el prójimo que se pueda tener constantemente a la vista y, por consiguiente, se me pueda descubrir fuera de toda referencia a un incognoscible religioso o místico? Para saberlo, ha de interrogarse más netamente a esa aparición trivial de] prójimo en el campo de mi percepción: puesto que *ella* se refiere a esa relación fundamental, debe ser capaz de descubrimos, por lo menos a título de realidad a la que apuntamos, la relación a la cual se refiere.

Estoy en una plaza pública. No lejos de mí hay césped, y, a lo largo de él asientos. Un hombre pasa cerca de los asientos. Veo a este hombre, lo capto a la vez como un objeto y como un hombre. ¿Qué significa esto? ¿Qué quiero decir cuando afirmo de ese objeto que *es un hombre?*

Si debiera pensar que no es sino un muñeco, le aplicaría las categorías que me sirven de ordinario para agrupar las «cosas» espacio-temporales. Es decir, lo captaría como situado «junto » los asientos, a dos metros veinte del césped, ejerciendo cierta presión sobre el suelo, etc. Su relación con los demás objetos sería del tipo puramente aditivo; esto significa que podría hacerlo desaparecer sin que las relaciones de los otros objetos entre sí quedaran notablemente modificadas. En una palabra, ninguna relación nueva aparecería por él entre esas cosas de mi universo: agrupadas y sintetizadas por mi *parte* en complejos instrumentales, se disgregarían *por la suya en* multiplicidades de relaciones de indiferencia. Percibirlo como *hombre, al contrario,* es captar una relación no aditiva entre el asiento y él es registrar una organización sin *distancia* de las cosas

de mi universo en torno a ese objeto privilegiado. Ciertamente, el césped sigue estando a dos metros veinte de él pero está también vinculado con él como *césped* en una relación que trasciende la distancia y a la vez la contiene. En vez de ser ambos términos de la distancia indiferentes e intercambiables y estar en una relación de reciprocidad, la distancia se *despliega desde* el hombre que veo acercarse *hasta* el césped, como el surgimiento sintético de una relación universal y en cuyo inter se trata de una relación *sin partes,* dada de una sola vez, se despliega una espacialidad que no es mi espacialidad, pues, en vez de ser una agrupación *hacia* mí de los objetos, se trata de una orientación en sí del prójimo, huye, por cierto, de esta relación sin distancia ni partes no es en modo relación originaria que busco entre el prójimo y yo; en primer lugar, le concierne sólo al hombre y a las cosas del mundo; además, es aún objeto de conocimiento, la expresarla, por ejemplo, diciendo que ese hombre ve el césped, o que se dispone, pese al cartel que lo prohíbe, a pasar por él, etc. por último, conserva un puro carácter de probabilidad: Empero*, es probable* que ese objeto sea un hombre; además, así sea seguro que lo *es,* sigue siendo sólo probable que *vea* el césped en el momento en que yo lo percibo: puede estar pensando en algún asunto sin tomar conciencia neta de lo que lo rodea, puede ser ciego, etc. Empero, esa relación nueva entre el objeto-hombre y el objeto-césped tiene un carácter particular: me es dada a la vez íntegra, ya que está ahí, en el mundo, como un objeto que puedo conocer (se trata, en efecto, de una relación objetiva que expreso diciendo: Pedro ha echado una ojeada a su reloj, Juana ha mirado por la ventana, etc., etc.), y a la vez me escapa íntegramente; en la medida en que el objeto-hombre es el término fundamental de esa relación, en la medida en que ésta *va hacia* él, me escapa y no puedo colocarme ya en el centro; la distancia que se despliega entre el césped y el hombre, a través de¡ surgimiento sintético de esa relación primera, es una negación de la distancia que yo establezco -como puro tipo de negación externa entre esos dos objetos. Se me aparece como una pura *desintegración* de las relaciones que aprehendo entre los objetos de mi universo. Y esta desintegración no es realizada por mí; se me aparece como una relación a la que apunto en vacío a través de las distancias que establezco originariamente entre las cosas. Es como un trasfondo de las cosas que me escapa por principio y que les es conferido desde afuera. Así, la aparición, entre los objetos de mi universo, de un elemento de desintegración de ese universo, es lo que llamo la aparición de *un* hombre en mi universo. El prójimo es, ante todo, la fuga permanente de las cosas hacia un término que capto a la vez como objeto a cierta distancia de mí y que me escapa en tanto que despliega en torno suyo sus propias distancias. Pero esa disgregación se extiende cada vez más: si existe entre el césped y el prójimo una relación sin distancia Y creadora de distancia, existe necesariamente otra entre el prójimo y la estatua que se halla sobre un zócalo *en medio* del césped; entre el prójimo y los grandes castaños que bordean el camino; todo un espacio integro se agrupa en torno del prójimo y este espacio está hecho con mi espacio; es una reagrupación, a la cual asisto y que me escapa, de todos los objetos que pueblan mi universo. Esta reagrupación no se detiene ahí; el césped es una cosa cualificada: es *ese* césped verde que existe para el otro, en este sentido, la dualidad misma del objeto, su verde profundo y mudo, se encuentra en una relación directa con aquel hombre; ese verde vuelve hacia el otro un rostro que me escapa. Capto la *relación* entre el verde y el prójimo como una relación objetiva, pero no puedo captar el verde como le aparece a él. Así, de pronto, ha aparecido un objeto que me ha robado el mundo todo está en su lugar, todo existe siempre. Para mí, pero todo está recorrido por una huida invisible y coagulada hacia un objeto nuevo. La aparición del prójimo en el mundo corresponde un deslizamiento coagulado de todo el universo, a un descentramiento del mundo, que socava por debajo la centralización operada por mí a lo-para-*mí.* Pertenece a *mis* distancias, en tanto el hombre está ahí, a veinte pasos de mí, *me* vuelve la espalda. El está de nuevo a dos metros veinte del césped, a seis metros de la estatua; con ello, la desintegración de mi universo esta contenido, en los límites de este universo mismo; no se trata de una fuga del mundo hacia la nada o fuera de sí mismo. Más bien, parecería como hora dado en medio de su ser por la boca de un vaciadero, por donde perpetuamente se me escurre. El universo, el escurrirse y el vaciadero, todo está recuperado nuevamente, reatrapado y fijado en objeto: todo eso está ahí *para mí* como una estructura parcial del mundo, aunque se trate, en realidad, de la desintegración total del universo. A menudo, por otra parte, me es permitido contener esas desintegraciones en límites más estrechos: he ahí, por ejemplo, un hombre que lee paseándose. La desintegración del universo representada por él es puramente virtual: tiene oídos que no oyen, ojos que no ven sino su libro. Entre su libro

y él capto una relación innegable y sin distancia, del tipo de la que vinculaba hace un momento al paseante con el césped. Pero esta vez la forma se ha encerrado en sí misma: tengo un objeto pleno que captar. En medio del mundo, puedo decir «hombre-leyendo» como diría «piedra fría», «lluvia fina»; capto una gesta cerrada de la que la *lectura* constituye la cualidad esencial y que, por lo demás, ciega y sorda, se deja conocer y percibir como una pura y simple cosa espacio-temporal que parece estar con el resto del mundo en la pura relación de exterioridad indiferente. Simplemente, la cualidad misma «hombre-que-lee» como relación entre el hombre y el libro es una pequeña grieta particular de mi universo; en el seno de esa forma sólida y visible, se produce un vaciamiento particular: no es maciza sino en apariencia, su sentido propio es ser en medio A, mía, desde mí, localizada.

Todo ello pues, no nos hace abandonar en modo alguno el terreno en medio de ese amazacotamiento, una fuga rigurosamente taponada y que el prójimo es *objeto.* Cuando mucho, tenemos que vérnoslas con ese tipo de objetividad particular, bastante próxima a la que Husserl designa con el nombre de *ausencia,* sin señalar empero que el prójimo le define, no como la ausencia de una conciencia en relación al cuerpo que veo, sino por la ausencia del mundo que percibo en el seno mismo de mi percepción de ese mundo. El prójimo es, en este plano, un objeto de] mundo que se deja definir por el mundo. Pero esta relación de fuga y de ausencia de mí no es sino probable, si ella define la originalidad del prójimo, ¿a qué presencia originaria del prójimo se refiere? Podemos responder ahora: si el prójimo-objeto se define en relación con el o no el objeto que *ve* lo que yo veo, mi vinculación fundamental, pero como sujeto ha de poder remitirse a mi posibilidad permanente de ser visto por el prójimo. En la revelación y por la revelación de mi ser-objeto para otro debo poder captar la presencia de su ser-sujeto. Pues, así como el prójimo es para mí-sujeto un objeto probable, del mismo modo puedo descubrirme convirtiéndome en objeto probable a no ser que para ello me convertía en sujeto cierto. Esta revelación no puede resultar del hecho de que *mi prójimo* es objeto para el objeto-prójimo, como si la mirada del prójimo, después de haber vagado por el césped y por los objetos de alrededor, viniera, siguiendo un camino definido, a posarse sobre mí. He señalado que yo no podría ser objeto para un objeto: es menester una conversión radical del prójimo, que lo haga escapar a la objetividad. No podría yo, pues, considerar la mirada que otro me lanza como una de las manifestaciones posibles de su ser objetivo: el prójimo no puede mirarme como mira al césped. Y, por otra parte, mi objetividad no podría resultar *para mí* de la objetividad del mundo, ya que, precisamente, yo soy aquel por quien *hay* un mundo; es decir, aquel que, por principio, no puede ser objeto para sí mismo. Así, esa relación que llamo «ser-visto-por-otro», lejos de ser una de las relaciones significadas, entre otras, por la palabra *hombre,* representa un hecho irreducible que no podría deducirse ni de la esencia del prójimo-objeto ni de mi ser-sujeto. Al contrario: si el concepto de prójimo-objeto ha de tener sentido, no puede recibirlo sino de la conversión y de la degradación de aquella relación originaria. En una palabra, aquello a que se refiere mi aprehensión del prójimo en el mundo como *siendo probablemente* un hombre es a mi posibilidad permanente de *ser-visto-por-él,* a decir, a la posibilidad permanente, para un sujeto que me ve, de ser sustituido por el objeto visto por mí. El «ser-visto-por-otro» es la *verdad* del «ver-al-otro». Así, la noción de prójimo no podría, en modo alguno, apuntar a una conciencia solitaria y extramundana que no puedo ni siquiera pensar, pues el hombre se define con relación al mundo y con relación a mí: es ese objeto del mundo que determina un derramarse interno, una hemorragia interna; es el sujeto que se me descubre en esa huida de mi mismo hacia la objetivación. Pero la relación originaria entre el prójimo y yo no es sólo una verdad ausente apuntada a través de la presencia concreta de un objeto en mi universo; es también una relación concreta y cotidiana de la que hago la experiencia en todo momento, pues en todo momento el prójimo *me mira:* nos es fácil, pues, intentar, con ejemplos concretos, la descripción de esa relación fundamental que debe constituir la base de toda teoría del prójimo; si el prójimo es, por principio, *aquel que me mira,* debemos poder explicitar el sentido de la mirada.

Toda mirada dirigida hacia mí se manifiesta en conexión con la aparición en nuestro campo perceptivo, pero si al contrario de lo que podría creerse, no está vinculada con ninguna forma determinada. Sin duda, lo que *más a menudo* pone de manifiesto a una nada es la convergencia hacia mí de dos globos oculares. Pero se daría igualmente con motivo de un roce de ramas, de un ruido de pasos seguido de silencio, de una

ventana que se entreabre, del leve movimiento de un cortinaje. Durante una operación de asalto, los hombres que se arrastran por el boscaje captan como *mirada a evitar,* no dos ojos, sino toda una granja blanca que se recorta contra el cielo en lo alto de una colina. Es evidente que el objeto así constituido no pone aún de manifiesto la mirada sino a título de probabilidad. Es sólo probable que tras el matorral que acaba de agitarse haya alguien emboscado que me acecha. Pero esta probabilidad no ha de retenernos por el momento; volveremos sobre ello; lo que importa ante todo es definir la mirada en sí misma. El matorral, la granja, no son la mirada: representan solamente al ojo, pues el ojo no es captado Primeramente como el órgano sensible de visión, sino como el soporte de la mirada; no remiten nunca, pues, a los ojos de carne del acechador emboscado tras la cortina, tras una ventana de la granja: por sí solos son ya ojos. Por otra parte, la mirada no es ni una cualidad entre otras del objeto que hace la función de ojo, ni la forma total de ese objeto, ni una relación «mundana» que se establecería entre ese objeto y yo. Muy por el contrario, lejos de percibir la mirada *en los* objetos que la ponen de manifiesto, mi aprehensión de una mirada vuelta sobre mí aparece sobre fondo de destrucción de los ojos que «me miran»: si aprehendo la mirada, dejo de percibir los ojos; éstos están ahí, siguen en el campo de mi percepción, como puras *presentaciones,* pero no hago uso de ellas: están neutralizados, fuera de juego, no son ya objeto de una tesis; quedan en el estado de «fuera de circuito» en que se encuentra el mundo para una conciencia que efectúa la reducción fenomenológica prescrita por Husserl. Nunca encontramos bellos o feos unos ojos ni nos fijamos en su color mientras nos miran. La mirada del otro enmascara sus ojos, parece ir por *delante de ellos,* Esta ilusión proviene de que los ojos, como objetos de mi percepción, permanecen a una distancia precisa que se despliega desde mí hasta ellos -en una palabra, estoy presente a los ojos sin distancia, pero ellos están distantes del lugar en que «me encuentro»- mientras que la mirada está a la vez sobre mí sin distancia y me tiene a distancia, es decir, que su presencia inmediata ante mí despliega una distancia que me aparta de ella. No puedo, pues, dirigir mi atención a la mirada sin que al mismo tiempo la percepción se descomponga y pase a segundo plano. Se produce aquí algo análogo a lo que he tratado de mostrar en otro lugar a propósito de lo imaginario, no podemos, decía entonces, percibir e imaginar a la vez; ha de ser una o la otra. Ahora diríamos: no podemos percibir el mundo y ser una cosa; ha de ser una cosa al mismo tiempo una mirada fija sobre nosotros; pues percibir es *mirar, y captar* una mirada no es aprehender uno otra mirada en el mundo, (a menos que esa mirada no nos esté dirigida -tomar conciencia de *ser mirado*- la mirada que ponen de manida), sitio de cualquier naturaleza que sea, es pura remisión a mí gesto, los ojos, mismos o lo que capto inmediatamente cuando oigo crujir las ramas tras de mí no es que hay *alguien,* sino que soy vulnerable, que tengo un cuerpo susceptible de ser herido, que ocupo un lugar y que no puedo en ningún caso evadirme del espacio en el que estoy sin defensa; en suma, que soy visto. Así, la mirada es ante todo un intermediario que remite de mí a mí mismo. ¿De qué naturaleza es este intermediario? ¿Qué significa para mí ser visto? Imaginemos que haya llegado, por celos, por interés, por vicio, a pegar la oreja contra una puerta, a mirar por el ojo de una cerradura. Estoy solo y en el plano de la conciencia no-tética (de) mí. Esto significa, primero, que no hay un yo que habite mi conciencia. Nada, pues, a lo que pueda referir mis actos para calificarlos. No son en absoluto *conocidos,* sino que yo los soy, y sólo por este hecho llevan en sí mismos su total justificación. Soy pura conciencia *de* las cosas, y las cosas, tomadas en el circuito de mi ipseidad, me ofrecen sus potencialidades como réplica de mi conciencia no-tética (de) mis posibilidades propias. Esto significa que, tras esa puerta, se ofrece un espectáculo «a-ver», una conversación «a-oír». La puerta, la cerradura, son a la vez instrumentos y obstáculos: se presentan como «a-manejar con precaución»; la cerradura se da como «a-mirar de cerca y un poco de lado», etc. De este modo, «hago lo que tengo que hacer»: ningún punto de vista trascendente viene a conferir a mis actos un carácter de cosa dada sobre la cual pudiera ser emitido un juicio; mi conciencia se pega a mis actos, es mis actos; éstos están regidos solamente por los fines a alcanzar y por los instrumentos de que hacer uso. Mi actitud, por ejemplo, no tiene ningún «afuera», es pura puesta en relación del instrumento (ojo de la cerradura) con el fin por alcanzar (espectáculo a-ver), pura manera de perderme en el mundo, de hacerme beber por las cosas como la tinta por un secante, para que un complejo de útiles orientado hacia un fin se destaque sintéticamente sobre fondo de mundo. El orden es inverso al orden causal: el fin por alcanzar organiza todos los momentos que lo preceden; el fin justifica los medios, los medios no existen por sí mismos y fuera del fin. El conjunto, por otra parte, no

existe sino en relación con un libre proyecto de mis posibilidades: como posibilidad que soy, son precisamente los celos, lo que organiza ese complejo de utensilios trascendiéndolo hacia sí. Pero esos celos yo no los conozco sino que los soy. Sólo el complejo mundano de utensilidad podría enseñármelo, si yo lo contemplara en vez de actuar. Aspecto conjunto en el mundo, con su doble e inversa determinación -no hay a que ir a ver detrás de la puerta sino porque estoy celoso, pero mis celos me llevan ante la puerta-, es lo que llamaremos *situación.* Esta situación es un espectáculo de mi libertad refleja a la vez mi facticidad y otra visión de cierta estructura objetiva del mundo que me rodea, con tareas a cumplir libremente; no hay constricción alguna en ello, excepto que mi libertad roe mis posibles y, correlativamente, las propuestas del mundo se indican y se proponen solamente. Así, no puedo definirme verdaderamente como *siendo* en situación: en primer lugar, porque es una conciencia posicional de mí mismo; después, porque soy mí propia naturaleza. En este sentido -puesto que soy lo que no soy y no soy lo que soy-, y no puedo siquiera definirme como *el que está* realmente escuchando detrás de las puertas; por toda mi trascendencia escapo a esta definición provisional de mí mismo; ahí está, como hemos visto, el origen de la mala fe; no sólo no puedo *conocerme,* sino que hasta mi propio yo escapa -aunque yo *sea* ese mismo escaparme a mi ser- y no soy absolutamente nada; no hay nada ahí sino una pura nada que envuelve y hace tener por cierto mi ego como objeto para mí mismo; ni siquiera puedo afirmar, puesto que lo capto que no es para mí, no apunto, pues, a él en tanto que me ha de ser dado algún día, sino, al contrario, en tanto que por principio, es una relación vacía hacia ese objeto como hacia un objeto actualmente fuera de mi alcance; en efecto, está separado de mí por una nada que no intento ni puedo colmar, *en tanto que imposible* por principio para el otro, no podría ser él, no le pertenecerá jamás. Y, empero, yo lo soy, no lo rechazo, el «objeto» huye de mí y no me es extraño sino que me es presente como un yo que soy para mí. Pues lo descubro en la vergüenza (y, en otros casos, en el orgullo). La vergüenza o el orgullo me revelan la mirada del prójimo, y a-sí mismo, en el extremo de esa mirada; me hacen vivir, no *conocer,* la preocupación de un sujeto mirado- Pero la vergüenza, como lo advertíamos al comienzo de este capítulo, es vergüenza de sí, es *reconocimiento* de que efectivamente soy ese objeto que otro mira y juzga. No puedo tener vergüenza sino de mi libertad en tanto que ésta se me escapa para convertirse en objeto mirado. Así, originariamente, el nexo de mi conciencia irreflexiva con mi *ego***,** nítido es *un* nexo, no de conocimiento, sino de ser. Soy, allende todo el conocimiento que pueda tener, ese yo que otro conoce. Y este yo que soy, lo soy en *un* mundo que otro me ha alienado, pues la mirada del otro abarca mi ser y, correlativamente, las paredes, la puerta, la cerradura, todas las cosas-utensilios en medio de las cuales soy, vuelven hacia el otro un rostro que me escapa por principio. Así, soy mi *ego* para el otro en medio de un mundo que se derrama hacia el otro. Pero no hace mucho pudimos llamar hemorragia interna al derramamiento de mi mundo hacia el prójimo-objeto: en efecto, la sangría quedaba restañada y localizada por el hecho mismo de que yo fijara como objeto de mi mundo a ese prójimo hacia el cual este mundo sangraba; así, ni una gota de sangre se perdía, todo era recuperado, ceñido, localizado, aunque en un ser que yo no podía penetrar. Ahora, por el contrario, la huida es sin término, se pierde en el exterior, el mundo se escurre fuera del mundo y yo me derramo fuera de mí; la mirada del otro me hace ser allende mi ser en este mundo, en medio de un mundo que es a la vez é*ste y más* allá de éste. Con este ser que yo SOY y que la vergüenza me descubre, ¿qué suerte de relaciones puedo tener? En Primer lugar, una relación de ser. Yo soy ese ser. Ni un instante pienso en negarlo; mi vergüenza lo confiesa. Podré más tarde usar de la mala fe para enmascarármelo, pero la mala fe es también una confesión, ya que es un esfuerzo por rehuir el ser que soy. Pero este ser que soy, no lo soy en el modo del «haber-de-ser» ni en el del «era»; no lo fundo yo en su ser; no puedo producirlo directamente, pero tampoco es el efecto indirecto y riguroso de mis actos, como cuando mi sombra, en tierra, o mi reflejo en el espejo, se agitan en conexión con los gestos que hago. Este ser que yo soy conserva cierta indeterminación e imprevisibílidad. Y estas características no provienen sólo de que yo no *puedo conocer* al prójimo; provienen también, y sobre todo, de que el prójimo es libre. Para ser exacto, e invirtiendo los términos, la libertad del prójimo se me revela a través de la inquietante indeterminación del ser que soy para él, este ser no es mi posible, no está siempre en cuestión en el seno de mi libertad: es, al contrario, el límite de mi libertad, su «otra cara», en el sentido en que se habla de «la otra cara del naipe»; me es dado como fardo que llevo sin poder volverme nunca hacia él para conocerlo, sin si quiera poder sentir su peso; si fuera comparable a mi sombra, lo sería una sombra que

se proyectara sobre una materia móvil e imprevisible a y tal que ninguna tabla de referencia me permitiera calcular las deformaciones resultantes de esos movimientos. Sin embargo, se trata efectivamente de mi ser y no de una imagen de mi ser. Se trata de mi ser tal cual se inscribe en y por la libertad ajena. Todo ocurre como si yo tuviese una dimensión de ser de la cual estuviera separado por una nada radical, y esta nada es la libertad ajena; el prójimo ha-de-hacer ser mi ser-para-él en tanto que él ha de ser su ser; así, cada una de mis libres conductas me compromete en un nuevo medio donde la materia misma de mi ser es la imprevisible libertad de otro. Sin embargo, por mi vergüenza misma, reivindico como mía esa libertad ajena, afirmo una unidad profunda de las conciencias, no esa armonía de las mónadas que se ha tomado a veces por garantía de objetividad, sino una unidad de ser, puesto que acepto y quiero que los otros me confieran un ser que yo reconozco.

Pero la vergüenza me revela que yo soy este ser. No en el modo del *era o* del «haber-de-ser», sino *en-sí. Yo* sólo no puedo realizar mi «ser-el-que-está-sentado»; cuando más, puede decirse que a la vez lo soy y no lo soy. Basta que otro me mire para que yo sea lo que soy. No para mí mismo, ciertamente: no lograré jamás realizar ese «ser-el-que-está-sentado» que capto en la mirada del otro, pues seguiré siendo conciencia, siempre, sino para el otro. Una vez más la huida nihilizadora del para-sí se fija, una vez más el en-sí se recompone sobre el para-sí. Pero, una vez más, esa metamorfosis se opera *a distancia:* para el otro, *estoy sentado* como este tintero *está sobre* la mesa; para el otro, yo *estoy inclinado* hacia el ojo de la cerradura como este árbol está *inclinado* por el viento. Así, quedo despojado, para el otro, de mi trascendencia. Pues, en efecto, para quienquiera que se constituya en testigo de ella, es decir, que se determine como *no siendo* esa transcendencia, ésta se convierte en trascendencia puramente constatada, transcendencia dada, es decir, adquiere una naturaleza por el sólo hecho de que el otro le confiere un afuera, no por alguna deformación o refracción que no lo pondría a través de sus categorías, sino por su ser mismo. Si hay un otro, quienquiera que fuere, dondequiera que este, cualesquiera que fueren sus relaciones conmigo, sin que actúe siquiera sobre del prójimo sIno por el puro surgimiento de su ser, tengo un afuera, tengo una *nada* original, es la existencia del otro; y la vergüenza es como mi naturaleza y el orgullo, como la aprehensión de sí mismo, aun cuando esta naturaleza misma me escape y sea incognoscible como tal. No es, propiamente hablando, que me sienta perder mi libertad para convertirme en una cosa, sino que aquélla está allá, fuera de mi libertad vivida, como un acto dado de ese ser que soy para el otro. Capto la mirada del otro en atributo de mí, como solidificación y alienación de mis propias posibilidades. En efecto, estas posibilidades que soy y que son la condición en el seno de mi trascendencia, siento, por el temor, por la espera ansiosa o prudente que se dan en otra parte a otro como debiendo ser trascendidas a su vez por las propias posibilidades de él. Y el otro, como mirada, no es sino eso: mi trascendencia trascendida. Sin duda, soy siempre mis posibilidades, en el modo de la conciencia no-tética (de) esas posibilidades; pero a la vez la mirada me las aliena; hasta entonces, yo captaba téticamente esas posibilidades sobre el mundo y en el mundo, a titulo de potencialidad de los utensilios; el rincón oscuro, en el corredor, me remitía a la posibilidad de esconderme como una simple cualidad potencial de su penumbra, como una incitación de su oscuridad; esa cualidad o utensilidad del objeto le pertenecía sólo a él y se daba como una propiedad objetiva e ideal, señalando su pertenencia real a ese complejo que hemos llamado *situación.* Pero, con la mirada ajena, viene a sobreimponerse a la primera una nueva organización de los complejos. Captarme como visto, en efecto, es captarme como visto *en el mundo y a* partir del mundo. La mirada no me recorta en el universo; viene a buscarme en el seno de mi situación y no capta de mí sino relaciones indescomponibles con los utensilios; si soy visto como sentado, debo ser visto como «sentado-en-una-silla»; si soy percibido como inclinado, lo soy como «inclinado-hacia-el-ojo-de-la-cerradura», etc. Pero, a la vez, esa alienación de mí que es el *ser-mirado* implica la alienación del mundo que yo organizo. Soy visto como sentado en esta silla en tanto que yo no la veo, en tanto que es imposible que la vea, en tanto que ella me escapa para organizarse, con otras relaciones y otras distancias, en medio de otros objetos que, análogamente, tienen para mí una faz secreta, en un complejo nuevo v orientado en forma diferente. Así, yo que, en tanto que soy mis posibles, soy lo que no soy y no soy lo que soy, he aquí que soy alguno. Y eso que soy -y que por principio me escapa- lo soy *en medio del mundo,* en tanto que me escapa.

Por este hecho, en relación con el objeto, o potencialidad del objeto, se descompone bajo la mirada ajena y me aparece en el mundo como mi posibilidad de utilizar el objeto, en tanto que esta posibilidad me escapa por principio, en tanto que es trascendida por el otro hacia sus propias posibilidades. Por ejemplo, la potencialidad del rincón oscuro se convierte en posibilidad dada de esconderme en el rincón, por el solo hecho de que el otro Puede trascenderla hacia su posibilidad de iluminar el rincón con su linterna de bolsillo. Esta posibilidad está ahí, la capto, pero como ausente como *en el otro,* por mi angustia y por mi decisión de renunciar a ese escondite que es poco *seguro.* Así, mis posibilidades son presentes a la conciencia irreflexiva en tanto que el otro *me acecha. Si* veo su actitud dispuesta a todo, su mano en el bolsillo, donde tiene un arma, su dedo posado sobre la campanilla eléctrica y presto a dar el alerta «al menor gesto de mi parte», al centinela, me entero de mis posibilidades desde afuera por y al mismo tiempo que las soy; algo así como se entera uno objetivamente de su propio pensamiento por el lenguaje mismo, a la vez que lo piensa para moldearlo en el lenguaje. Esta tendencia a emprender la fuga que me domina y me arrastra y que yo soy, la leo en esa mirada acechante y en esa otra mirada: el arma que me apunta. El otro me enseña esa tendencia mía, en tanto que la ha previsto y la ha coartado. Me la enseña en tanto que la trasciende y la desarma. Pero yo no capto este mismo trascender, capto simplemente la muerte de mi posibilidad. Muerte sutil, pues mi posibilidad de esconderme sigue siendo aún mi posibilidad; en tanto que la soy, ella vive siempre, y el rincón oscuro no deja de hacerme señas de enviarme de nuevo su potencialidad. Pero si la utensilidad se define como el hecho de «poder ser trascendida hacia...», entonces mi posibilidad misma se convierte en utensilidad. Mi posibilidad de esconderme en el rincón se convierte en lo que el otro puede trascender hacia su posibilidad de identificarme, de desenmascararme, de aprehenderme, Para el *otro,* mi posibilidad es a la vez un obstáculo y un medio, como todos los utensilios. Obstáculo, pues lo obligaría a ciertos actos nuevos (avanzar hacia mí, encender su linterna); medio, pues, una vez descubierto en el callejón sin salida, «estoy cogido». En otros términos, todo acto hecho contra el prójimo puede, por principio, ser para él un instrumento que le servirá contra mí. Y capto precisamente al prójimo, no en la clara visión de lo que puede hacer con mi acto, sino en un miedo que vivo todas mis posibilidades como ambivalentes. El prójimo es la muerte oculta de mis posibilidades en tanto que vivo esa muerte como oculta en medio del mundo. La conexión entre mi posibilidad y el utensilio no es más que la de dos instrumentos acomodados externamente entre sí con vistas a un fin que me escapa. La oscuridad del rincón oscuro y mi posibilidad de esconderme en él son trascendidas a la *vez* por el otro, cuando, antes de que yo haya podido hacer un gesto para refugiarme, él alumbra el rincón con su linterna. Así, en la brusca sacudida que me agita cuando capto la mirada ajena, ocurre que, de pronto, vivo una sutil alienación de todas mis posibilidades que se ordenan lejos de mí, en medio del mundo, con los objetos del mundo.

Pero de esto resultan dos importantes consecuencias. La primera, que mí posibilidad se convierte, fuera de mí, en *probabilidad.* En tanto que el prójimo la capta como roída por una libertad que él no es, de la que él se hace testigo y cuyos efectos calcula, es pura indeterminación en el juego de los posibles, y así precisamente la adivino. Es lo que, más tarde, cuando estamos en relación directa con el prójimo por medio del lenguaje nos enteramos poco a poco de lo que piensa de nosotros, podrá a la vez decirlo y horrorizarnos: «¡Te juro que lo haré!» o creerlo. «Sí, es posible que lo hagas». «Puede ser; si tú lo dices». El sentido mismo del diálogo, implica que el otro está originariamente situado ante mí, con lo ante una propiedad dada de indeterminación, y ante mis posibles como si fueran probabilidades mías. Es lo que originariamente siento, que SOY allá, para *otro,* y este esbozo-fantasma de mi ser me alcanza en el meollo de mí mismo, pues, por la vergüenza, la rabia y el miedo, como tal, no dejo de asumirme a ciegas, puesto que no conozco lo de mi muerte, que asumo: simplemente, lo soy. Por otra parte, el conjunto utensilio-posibilidad mío frente al utensilio, aparece como trascendido y organizado como mundo por el prójimo. Con la mirada ajena, la «situación» me escapa, por usar una expresión trivial pero que traduce bien nuestro pensamiento: ya *no soy dueño de* la situación. o, más exactamente, sigo siendo el dueño, pero la situación tiene una dimensión real por donde me escapa, por donde giros imprevistos la hacen *ser* diferente a como aparece para mí. Por cierto, puede ocurrir que, en la estricta soledad, ejecute un acto cuyas consecuencias sean rigurosamente opuestas a mis previsiones y deseos: saco suavemente un librito para acercar a mí ese jarrón frágil, pero el gesto tiene por efecto hacer

caer una estatuilla de bronce que hace trizas el jarrón. No hay aquí nada que no hubiera podido prever de haber sido más cuidadoso, de haber observado la disposición de los objetos, etc., etc.; *nada que me escape por prin*cipio, Por el contrario, la aparición del otro hace aparecer en la situación un aspecto no querido por mí, del cual no soy dueño y que me escapa por principio, puesto que es para *el otro.* Es lo que Gide ha llamado felizmente «la parte del diablo». Es el *anverso* imprevisible pero real. El arte de un Kafka se dedicará a describir, en *El Proceso y El Castillo,* esa imprevisibilidad: en cierto sentido, todo lo que hacen K. y el agrimensor les pertenece como propio y, en tanto que actúan sobre el mundo, los resultados son rigurosamente conformes a sus previsiones: son actos logrados. Pero, a la vez, la *verdad* de esos actos les escapa constantemente; tienen por principio un sentido que es *su verdadero* sentido y que ni K. ni el agrimensor conocerán jamás. Sin duda, Kafka quiere alcanzar aquí la trascendencia de lo divino; para lo divino el acto humano se constituye en verdad. Pero Dios no es aquí sino el concepto del otro llevado al límite. Volveremos sobre ello. Esa atmósfera dolorosa y huidiza de *El Proceso,* esa ignorancia que, sin embargo, se vive como ignorancia, esa opacidad total que no puede sino presentirse a través de una translucidez total, no es otra cosa que la descripción de nuestro ser-en-medio-del-mundo-para-otro. Así, pues, la situación, en y por su trascenderse para otro, se fija y organiza en torno de mí como una forma, en el sentido en que utilizan este término los gestaltistas: hay allí una síntesis dada de la cual soy estructura esencial, y esa síntesis posee a la vez la cohesión ek-stática y el carácter del en-sí; vinculación con esa gente que habla y a la que espío está dada de una fuera de mí, como un substrato incognoscible de la relación que yo me establezco. En particular, mi propio mirar o vinculo sin distancia con gente es despojado de su trascendencia por el hecho mismo de ser *mirado,* mirado. La gente que veo, en efecto, es fijada por mí como objeto; estoy, con respecto a ella, como el prójimo con respecto a mí; al mirarla, mido mi potencia. Pero si otro la ve y me ve, mi mirada pierde su poder: no podría transformar a esa gente en objetos para el otro, puesto que son ya objetos de su mirada. Mi mirada pone de manifiesto simplemente una relación en medio del mundo entre el objeto-yo y el objeto-mirado, algo así como la atracción mutua de dos masas a distancia. En torno a esa mirada se ordenan, por una parte, los objetos -la distancia de mí a los que son mirados existe ahora, pero está ceñida, circunscrita y comprimida por mi mirada, el conjunto «distancia-objetos» es como un fondo sobre el cual la mirada se destaca a la manera de un «esto» sobre fondo de mundo-, y, por otra parte, mis actitudes, que se dan como una serie de medios utilizados para «sostener» la mirada. En este sentido, constituyo un todo organizado que es mirada; soy un objeto-mirada, es decir, un complejo-utensilio dotado de una finalidad interna, que puede utilizarse a sí mismo en una relación de medio a fin para realizar una presencia a tal o cual objeto allende la distancia. Pero la distancia me es dada. En tanto que soy mirado, no despliego la distancia: me limito a franquearla**.** La mirada del otro me confiere la espacialidad. Captarse como mirado es captarse como espacializante-espacializado.

Pero la mirada ajena no se capta sólo como espacializante: es además temporalizante. La aparición de la mirada ajena se pone de manifiesto para mí por una vivencia que, por principio, me era imposible adquirir en la soledad: la de la simultaneidad. Un mundo para un solo para-sí no podría entender de simultaneidad, sino sólo de co-presencias, pues el para-sí se pierde fuera de sí doquiera en el mundo y vincula todos los seres por la unidad de su sola presencia. La simultaneidad, en cambio, supone la relación temporal de dos existentes que no están vinculados por ninguna otra relación. Dos existentes que ejercen el uno sobre el otro una acción recíproca no son simultáneos, precisamente porque pertenecen al mismo tema. La simultaneidad no pertenece, pues, a los existentes del mundo; supone la co-presencia al mundo de dos presentes considerados como presencias a. Es simultánea la presencia de Pedro al mundo con mi presencia. En este sentido, el fenómeno originario de simultaneidad es que este vaso sea para Pablo al mismo tiempo que es para mí. Ello supone, pues, un fundamento de toda simultaneidad que debe ser necesariamente la presencia, mi propia temporalización de un prójimo que se temporaliza, pero, precisamente, en tanto que el otro se temporaliza, me temporaliza con él en el otro que se lanza hacia su tiempo propio, yo me aparezco para él en el presente universal. La mirada del otro, en tanto que la capto viene a dar al tiempo una dimensión nueva. En tanto que presente captado por el otro como *mi presente,* mi presencia tiene un afuera; esta presencia que me hace ser presencia. *Ser* presencia para mí como presente al cual el otro se aliena. Estoy arrojado en el presente

universal, en tanto que el otro se hace presente a mí. Pero el presente universal en el que acabo de encontrar mi lugar es pura alienación de mi presente universal; el tiempo fluye hacia una pura y libre temporalización que yo no soy; lo que vivo es una temporalización absoluta de la que me separa una nada. Lo presente se perfila en el horizonte de esta simultaneidad que tú, en tanto que objeto espacio-temporal del mundo, en tanto que estructura esencial de una situación espacio-temporal en el mundo, me ofrezco a las apreciaciones del prójimo. Esto también lo capto por el puro ejercicio del cogito: ser mirado es captarse como objeto desconocido de apreciaciones incognoscibles, en particular, de apreciaciones de valor. Pero, precisamente, al mismo tiempo que, por la vergüenza o el orgullo, reconozco lo bien fundado de esas apreciaciones, no dejo de tomarlas por lo que son: un libre trascender de lo dado hacia posibilidades. Un juicio es el acto trascendental de un ser libre. Así, ser visto me constituye como un ser sin defensa para una libertad que no es la mía. En este sentido podemos considerarnos como «esclavos» en tanto que nos aparecemos a otro. Pero esta esclavitud no es el resultado -histórico, y susceptible de superación- de una vida de la forma abstracta de la conciencia. Soy esclavo en la medida en que soy dependiente en mi ser en el seno de una libertad que no es la mía y que es la condición misma de mi ser. En tanto que soy objeto de valoraciones que vienen a calificarme sin que yo pueda actuar sobre esa calificación ni siquiera conocerla, estoy en la esclavitud. Al mismo tiempo, en tanto que soy el instrumento de posibilidades que no son mis posibilidades, cuya pura presencia no hago sino entrever allende mi ser y que niegan la trascendencia para constituirme en un medio hacia fines que ignoro, estoy *en peligro.* Y este peligro no es un accidente, sino la estructura permanente de mi ser-para-otro.

Nos encontramos en el final de esta descripción. Ha de advertirse primeramente, antes de que podamos utilizarla para que el prójimo nos sea descubierto, que *ha sido hecha íntegramente en el plano del cogito. No* hemos hecho sino explicitar el sentido de esas relaciones subjetivas a la mirada del prójimo que son el miedo (sentimiento de estar en peligro ante la libertad ajena), el orgullo o la vergüenza (sentimiento de ser al fin lo que soy, pero en otra parte, allí, para otro), el reconocimiento de mi es datitud (sentimiento de la alienación de todas mis posibilidades). Además esta explicitación no es en modo alguno una fijación conceptual de conocimientos más o menos oscuros. Remítase cada cual a su propia experiencia: no hay nadie que no haya sido sorprendido alguna vez en una actitud culpable o simplemente ridícula. La brusca modificación que experimentamos entonces no es provocada en modo alguno por la irrupción de un conocimiento. Es más bien, con mucho, una solidificación y una estratificación bruscas de mí mismo, que deja intactas mis posibilidades y mis estructuras «para-mí», pero que me empuja súbitamente a una nueva dimensión de la existencia: la dimensión de lo no-revelado. Así, la aparición de la mirada es captada por mí como el surgimiento de una relación ek-stática de ser, uno de cuyos términos soy yo, en tanto que para-sí que es lo que no es y no es lo que es, Y cuyo otro término soy también yo, pero fuera de mi alcance, fuera de mi acción, fuera de mi conocimiento, y este término, precisamente, al estar en relación con las infinitas posibilidades de un prójimo libre, es en si mismo síntesis infinita e inagotable de propiedades no-reveladas. Por la mirada ajena, me vivo como fijado en medio del mundo, como en peligro, como irremediable. Pero no sé ni quién soy ni cual es mi sitio en el mundo, ni qué faz vuelve hacia el otro este mundo en el que yo soy.

Ahora podemos precisar el sentido de ese surgimiento del prójimo en y por su mirada. El prójimo no nos es dado en modo alguno como objeto. La objetivación del prójimo, sería el hundimiento de su ser-mirada. Por otra parte, como hemos visto, la mirada ajena es la desaparición misma de sus ojos como objetos que ponen de manifiesto el mirar. El prójimo no podría ser tampoco el objeto apuntado en vacío en el horizonte de mi ser para otro. La objetivación del prójimo, como veremos, es una defensa de mi ser, que me libera precisamente de mi ser para otro confiriendo al otro un ser para mí. En el fenómeno de la mirada, el prójimo es, por principio, lo que no puede ser objeto. Al mismo tiempo, vemos que no podría ser un término de la relación entre yo y yo mismo que me haría surgir para mí mismo como lo no-revelado. El prójimo tampoco podría ser algo a lo que yo apuntaría por medio de mi atención; si, en el surgimiento de la mirada ajena, yo atendiera a la mirada o al otro, solamente lo podría hacer considerándolos como objetos, pues la atención es dirección intencional hacia objetos. Pero no ha de concluirse de ello que el prójimo sea una condición abstracta, una estructura

conceptual de la relación ek-stática: no hay aquí, en efecto, objeto realmente pensado del que aquél pudiera ser una estructura universal y formal. El prójimo es, ciertamente, la condición de mi ser-no-revelado, pero la condición concreta e individual. No está comprometido en mi ser en medio del mundo como una de sus partes integrantes, pues precisamente es lo que trasciende ese mundo en medio del cual soy como no-revelado, y como tal no podría ser, pues, ni objeto, elemento formal y constituyente de un objeto. No puede aparecérseme -según hemos visto- como una categoría unificadora o reguladora de la experiencia, ya que viene a mí por encuentro. Entonces, ¿qué es?

En primer jugar, es el ser hacia el cual no vuelvo mi atención. Es aquel que me mira y al que yo no miro aún; aquel que me entrega a mí mismo como «yo-revelado», pero sin revelarse él mismo; aquel que me es presente en tanto que apunta hacia mí y no en tanto que es apuntado; es el polo concreto y fuera de alcance de mi huida, de la alienación de mis posibles del derramarse del mundo hacia otro mundo que es el mismo y, empero incomunicable con éste. Pero no podría ser algo distinto de esa alienación y este derrame mismos; él es el sentido y la dirección de éstos, no como un elemento real o categorial, sino como una presencia que se fija y se mundaniza si intento «presentificarla» y que nunca es un presente y apremiante como cuando me despreocupo de él. Si estoy íntegramente entregado a mi vergüenza, por ejemplo, el prójimo es la presencia inmensa e invisible que sostiene esta vergüenza y la abarca por todas partes; es el medio de sostén de mi ser-no-revelado. Veamos lo que se manifiesta del prójimo como no-revelable a través de mi experiencia vivida de lo no-revelado.

En primer lugar, la mirada del otro, como condición necesaria de mi objetividad, es, para mi, destrucción de toda objetividad. La mirada ajena me alcanza a través del mundo y no es solamente transformación de mí mismo sino también metamorfosis total del mundo. Soy mirado en un mundo mirado. En particular, la mirada ajena -que es mirar-que mira y no mirar-mirado, niega mis distancias de los objetos y despliega sus distancias propias. Esa mirada ajena se da inmediatamente como aquello por lo cual la distancia viene al mundo en el seno de una presencia sin distancia. Retrocedo, estoy despojado de mi presencia sin distancia a mi mundo, Y provisto de una distancia ajena: heme a quince pasos de la puerta, a seis metros de la ventana. Pero el prójimo viene a buscarme para constituirme a cierta distancia de él. En tanto que el otro me constituye como estado a seis metros de él, es menester que él esté presente ante mí sin distancia. Así, en la experiencia misma de mi distancia de las cosas y del prójimo, experimento la presencia sin distancia del prójimo a mí. Cada cual reconocerá, en esta descripción abstracta, esa presencia inmediata y candente de la mirada ajena que a menudo le ha llenado de vergüenza. Dicho de otro modo, en tanto que me experimento como mirado, se realiza para mí una presencia transmundana del prójimo: el otro me mira, no en tanto que está «en medio» de mi mundo, sino en tanto que viene hacia el mundo y hacia mí con toda su trascendencia, en tanto que no está separado de mí por ninguna distancia, por ningún objeto del mundo, ni real ni ideal, por ningún termino del mundo, sino por su sola naturaleza de prójimo. Así, la aparición de la mirada ajena no es aparición *en el mundo:* ni en el «mío» ni en el «ajeno»; Y la relación que me une con el prójimo no puede ser una relación de exterioridad en el interior del mundo, sino que, por la mirada ajena realizo la prueba concreta de que hay un más allá del mundo. El prójimo me es presente sin ningún intermediario, como una trascendencia recíproca: del espesor del mundo, para que yo sea presente al otro es menester la trascendencia omnipresente e imposible de captar, posada sobre mí sin intermediario en tanto que soy mi ser-no-revelado, y separada de mí por la infinitud del ser, en tanto que soy sumergido por esa mirada en el seno de un mundo complejo, junto con sus distancias y utensilios: tal es la mirada ajena cuando la expelo.

Pero, además, el prójimo, al fijar mis posibilidades, me revela la imposibilidad en que estoy de ser objeto excepto para otra libertad. No puedo ser objeto para mí mismo, pues soy lo que soy; abandonado a sus propias fuerzas, el esfuerzo reflexivo hacia el desdoblamiento termina en fracaso: siempre soy reatrapado por mí. Y cuando postulo ingenuamente que es posible que yo sea, sin darme cuenta, un ser objetivo, supongo implícitamente por eso mismo la existencia del prójimo; pues, ¿cómo podría ser yo objeto sino para un sujeto? Así, el prójimo es ante todo para mí el ser para el cual soy objeto, es decir, el ser *por el cual* gano mi

objetividad. Solamente para poder concebir alguna de mis propiedades en el modo objetivo, ya está dado el prójimo. Y está dado no como un ser de mi universo, sino como sujeto puro. Así, este sujeto puro que, por definición, no puedo *conocer,* es decir, poner como objeto, está siempre ahí, fuera de alcance y sin distancia, cuando trato de captarme como objeto. Y al experimentar la mirada, al experimentarme como objetividad no-revelada, experimento directamente y con mi ser la subjetividad imposible de captar del prójimo.

Al mismo tiempo, experimento su infinita libertad. Pues mis posibles pueden ser limitados y fijados para y por una libertad, y sólo para y por ella. Un obstáculo material no podría fijar mis posibilidades; es sólo la ocasión, para mí, de proyectarme hacia otros posibles, a los cuales ese obstáculo no podría conferir un *afuera.* No es lo mismo quedarse en casa porque llueve y quedarse porque se tiene prohibido salir. En el primer caso, me determino a mí mismo a quedarme, en consideración a las consecuencias de mis actos: trasciendo el obstáculo «lluvia» hacia mí mismo Y hago de él un instrumento. En el segundo, mis posibilidades mismas de salir o quedarme me son presentadas como trascendidas y fijadas, a la vez previstas y coartadas por una libertad. No es capricho si a menudo, hacemos del modo más natural y sin descontento lo que nos irritaría si otro nos lo mandara, pues la orden y la prohibición exigen que experimentemos la libertad ajena a través de nuestra propia esclavitud. Así, en la mirada, la muerte de mis posibilidades me hace experimentar la libertad ajena; aquélla no se realiza sino en el seno de esta libertad y yo -YO, para Mí mismo inaccesible y empero yo mismo- soy arrojado, dejado ahí, en el seno de la libertad de otro. En conexión con esta experiencia, mi Pertenencia al tiempo universal no puede aparecérseme sino como contenida Y realizada por una temporalización autónoma; sólo un para-sí que se temporaliza puede arrojarme al tiempo.

Así, por la mirada, experimento al prójimo concretamente como sujeto libre y consciente que hace que haya un mundo al temporalizarse hacia sus propias posibilidades. Y la presencia sin intermediario de ese sujeto es necesaria de todo pensamiento que yo intente formar sobre mi mismo. El prójimo es ese: yo mismo del que nada me separa, nada absolutamente excepto su pura y total libertad, es decir, esa indeterminación de sí mismo que sólo él ha de ser por y para si.

Ahora, sabemos ya lo bastante para intentar la explicación de esas tendencias inquebrantables que el buen sentido ha opuesto siempre a la argumentación solipsista. Esas resistencias se fundan, en efecto, en el hecho de que el Prójimo se me da como una presencia concreta y evidente, que no puedo en modo alguno sacar de mí mismo y que no puede en modo alguno ser puesta en duda ni constituirse en objeto de una reducción fenomenológica ni de ninguna otra «¿cosa?». En efecto, si se me mira, tengo conciencia de ser objeto, pero esta conciencia no puede producirse sino en y por la existencia del otro. En esto Hegel tenía razón. Sólo que esta otra conciencia y esta otra libertad nunca me son *dadas,* ya que, si lo fueran, serían conocidas, y por lo tanto objetos, y yo dejaría de ser objeto. No puedo tampoco extraer el concepto o la representación de ellas de mi propio fondo. En primer lugar, porque no las «concibo» ni me las «represento»; semejantes expresiones nos remitirían una vez más al «conocer», que por principio ha sido puesto fuera de juego. Pero, además, toda experiencia concreta de libertad que pueda realizar por mí mismo es prueba de mi libertad; toda aprehensión concreta de conciencia es conciencia (de) mi conciencia; la noción misma de conciencia no hace sino remitir a mis conciencias posibles: en efecto, hemos establecido en nuestra introducción que la *existencia* de la libertad y de la conciencia precede y condiciona la *esencia* de las mismas-, en consecuencia, no pueden ser subsumidas bajo estas esencias sino ejemplificaciones concretas de *mi* conciencia o de mi libertad. En tercer lugar, la libertad y la conciencia ajenas tampoco podrían ser categorías que sirvieran para la unificación de Mis representaciones. Ciertamente, como lo ha mostrado Husserl, la estructura ontológica de «mi» mundo reclama que sea también «*mundo para él».* Pero, en la medida en que el prójimo confiere un tipo de objetividad particular a los objetos de mi mundo, ya está en ese mundo con calidad de objeto. Si es exacto que Pedro, mientras lee frente a mí, da un tipo de objetividad particular a la faz del libro vuelta hacia él se trata de una faz que puedo por principio ver (aunque me escapa, según hemos visto, precisamente en tanto que es leída), que pertenece al mundo en que estoy y que, por consiguiente, se vincula allende la distancia y por un nexo mágico con el objeto-Pedro. En estas condiciones, el concepto de prójimo puede, en efecto, ser fijado como forma

vacía y utilizado constantemente como un refuerzo de objetividad para mi mundo. Pero la presencia del prójimo en su mirada-que-mira no podría contribuir a reforzar el mundo sino que al contrario, lo desmundaniza, pues hace Justamente que me escape. El escapárseme el mundo hacia el objeto-prójimo, cuando es *relativo*, refuerza la objetividad. Y es como escapárseme el mundo así como mi escaparme yo mismo, cuando es absoluto Y se produce una libertad que no es la mía, es una disolución de mi conocimiento: el mundo se desintegra para reintegrarse allá como mundo, pero esta desintegración no me es dada, no puedo ni conocerla ni siquiera Pensarla. La presencia a mí del prójimo-mirada no es, pues, ni un conocimiento, ni una proyección de mi ser, ni una forma de unificación o categoría. Simplemente es, y no puedo derivarla de mí.

Al mismo tiempo, no podría hacerla caer bajo la doxa fenomenológica. Esta, en efecto, tiene por finalidad poner el mundo entre paréntesis para descubrir la conciencia trascendental en su realidad absoluta. Si esta operación es o no posible en general no nos corresponde decirlo aquí. Pero, en el caso que nos ocupa, no podría poner fuera de juego *al prójimo,* pues, en tanto que mirada que mira, éste no pertenece precisamente al mundo. Tengo vergüenza *de* mí *ante* otro, decíamos. La reducción fenomenológica debe tener por efecto poner fuera de juego el objeto de la vergüenza, para hacer destacar mejor la vergüenza misma en su absoluta subjetividad. Pero el prójimo no es el *objeto* de la vergüenza: sus objetos son mi acto o mi situación en el mundo. Sólo éstos podrían, en rigor, ser «reducidos». El prójimo no es siquiera una condición objetiva de mi vergüenza. Y, sin embargo, es como el ser mismo de ésta. La vergüenza es revelación del prójimo, no a la manera en que una conciencia revela un objeto, sino a la manera en que un momento de la conciencia implica lateralmente otro momento, como su motivación. Aunque hubiésemos alcanzado por medio del cogito la conciencia pura y esta conciencia pura no fuese sino conciencia (de ser) vergüenza, la conciencia ajena seguiría infestándola como presencia inasible, y escaparía por eso a toda reducción. Esto nos muestra suficientemente que el prójimo no debe ser buscado primeramente en el mundo, sino del lado de la conciencia, como una conciencia en la cual Y por la cual la conciencia se hace ser lo que ella es. Así como mi conciencia captada por el cogito da testimonio indubitable de ella misma y de su propia existencia, ciertas concepciones particulares, por ejemplo la «conciencia -vergüenza», dan al cogito testimonio indubitable de ellas mismas y de la existencia del prójimo.

Pero, se dirá, ¿acaso no es, simplemente, que la mirada ajena es el sentido de mi objetividad-para-mí? Con ello recaeríamos en el solipsismo: cuando yo me integrara como objeto en el sistema concreto de mis representaciones, el sentido de esta objetivación sería proyectado fuera de mí e hipostasiado como *prójimo.*

Pero ha de advertirse aquí lo siguiente:

1.0) Mi objetidad para mí no es en modo alguno la explicitación *Ich bin Ich*[58] de Hegel. No se trata en modo alguno de una identidad formal ser-objeto o ser-para-otro es profundamente diferente de mi ser-para Y En efecto, la noción de *objetidad,* como hacíamos notar en la primera parte, exige una negación explícita. El objeto es lo que no es mi conciencia y por consiguiente, lo que no tiene las características de la conciencía, puesto que el único existente que tiene para mí las características de la conciencia es la conciencia que es mía. Así, el yo-objeto-para-mí es un yo que no *es* YO, es decir, que no tiene las características de la conciencia. Es conciencia *degradada;* la objetivación es una metamorfosis radical, aun si pudiera verme clara y distintamente como objeto, lo que vería no sería la representación adecuada de lo que soy en mí mismo y para mí, de ese «monstruo incomparable y preferible a todo» de que habla Malraux, no la captación de mi ser-fuera-de-mí por el otro, es decir, la captación objetiva de mi otro-ser, que es radicalmente diferente de mi ser-para-mí y no remite en modo alguno a éste. Captarme como *malvado,* por ejemplo, no sería referirme a lo que soy para mí mismo, pues no soy ni puedo ser malvado para mí. En primer lugar, porque no soy malvado para mí mismo, así como no «soy» médico o funcionario. Soy, en efecto, en el modo de no ser lo que soy y de ser lo que no soy. La calificación de malvado, por el contrario, me caracteriza como un *en-sí.* En segundo lugar, porque, si yo hubiera de *ser* malvado para mí, sería menester que lo fuera en el modo del *haber de serlo,* o sea que debería captarme y quererme como malvado. Pero esto significaría que debo descubrirme

[58] Yo soy yo (Lebasí)

como queriendo lo que me aparece a mí mismo como lo contrario de mi Bien, y precisamente porque es el Mal o lo contrario de mi Bien. Sería menester, pues, expresamente que yo quisiera lo contrario de lo que quiero en un mismo momento y bajo el mismo aspecto, es decir, que me odiara a mí mismo precisamente en tanto que soy yo mismo. Y, para realizar plenamente, en el terreno del para-sí, esa esencia de maldad, sería menester que yo me asumiera como malvado, es decir, que me aprobara por el mismo acto que me hace censurarme. Vemos, pues, que esa noción de maldad no podría tener en modo alguno su origen en mí en tanto que yo soy yo. Y sería en vano llevar a sus extremos límites el ek-stasis o arrancamiento a mí mismo que me constituye para-mí; no lograría nunca conferirme la maldad ni siquiera concebirla para mí si estuviera abandonado a mis propias fuerzas. Pues soy mi arrancamiento de mí mismo, soy mi propia nada; bastaría que entre yo y yo mismo fuera mi propio mediador, para que toda objetividad desapareciera, Esa nada que me separa del objeto -yo, no podría sería, pues sería preciso que hubiera *Presentación* ante mí del objeto que soy. Así, yo no podría conferirme ninguna cualidad sin la mediación de un poder objetivador que no es propio poder y que no puedo simular ni forjar. Sin duda, esto no es cosa nueva -se ha dicho hace mucho tiempo que el prójimo me enseña lo que SOY sobre mis Propios Poderes. Pero los mismos que sostenían esta tesis afirmaban, por otra parte, que extraigo de mí mismo el concepto de prójimo, por reflexión Y por proyección o analogía. Permanecían, pues, dentro de un círculo vicioso del que no podían salir. En realidad, el prójimo no puede ser el sentido de mi objetividad, sino que s la condición concreta y trascendente de ésta. Pues, en efecto, esas cualidades de «malvado», «celoso», «simpático» o «antipático», etc., no son vanas quimeras: cuando uso de ellas para calificar a otro, bien veo que quiero alcanzarlo en su ser. Empero, no puedo vivirlas como realidades mías propias: no son contrarias, si el prójimo me las adjudica, a lo que yo soy para mí, pero cuando otro me hace una descripción de mi carácter, no me reconozco y sin embargo sé que «soy yo». Asumo en seguida a ese extraño que me presentan, sin que deje de ser un extraño. Pues no es una simple unificación de mis representaciones subjetivas, ni un «Yo» que yo soy, en el sentido del *Ich bin Ich,* ni una vana imagen que el prójimo se hace de mí y de la que tendría la entera responsabilidad: ese yo, incomparable con el yo que he de ser, soy también yo, pero metamorfoseado por un medio nuevo y adaptado a este medio; es un ser, *mi* ser, pero con dimensiones de ser y modalidades enteramente nuevas; soy yo, separado de mí por una nada in-franqueable, pues soy ese yo, pero no soy esa nada que me separa de mí. Es el yo que yo soy por un ék-stasis último y que trasciende todos mis ék-sitasis, puesto que no es el ék-stasis que he de ser. Mi ser para-otro es una caída a través del vacío absoluto hacia la objetividad. Y, como esta caída es *alienación,* no puedo hacerme ser para mí mismo como objeto, pues en ningún caso puedo alienarme a mí mismo.

2.0) El prójimo, por otra parte, no me constituye como objeto para mí, sino *para* él. En otras palabras, no sirve de concepto regulador o constitutivo para unos *conocimientos* que yo tendría de mí mismo. La presencia del prójimo no hace, pues, «aparecer» el yo-objeto: no capto nada más que un escapar de mí hacia... Aun cuando el lenguaje me hubiera revelado que el prójimo me tiene por malvado o por celoso, no tendré jamás una intuición concreta de mi maldad o de mis celos. No serán nunca sino nociones fugaces, cuya naturaleza misma será la de escaparseme; no captaré mi maldad, sino que, a propósito de tal o cual acto, me escaparé de mí mismo, sentiré mi alienación y mi derramarme hacia... un ser que podré solamente pensar en vacío como malvado, y que, empero, me sentiré ser, que viviré a distancia por la vergüenza o el miedo.

Así, mi yo-objeto no es ni conocimiento ni unidad de conocimiento, sino malestar, arrancamiento vivido de la unidad ek-stática del para-sí, límite que no puedo alcanzar y que sin embargo soy, y el otro, por quien ese *yo me adviene,* no es ni conocimiento ni categoría, sino el *hecho* de la presencia de una libertad extraña a mí. En realidad, mi arrancamiento de mí mismo y el surgimiento de la libertad ajena son una sola y misma cosa, no puedo sentirlos y vivirlos sino juntos, no puedo ni aun intentar concebirlos el uno sin el otro. El hecho del prójimo es incontestable y me alcanza en mi pleno meollo. Lo realizo por el *malestar;* por él estoy perpetuamente *en peligro* en un mundo que es *este* mundo y que, empero, puedo más que presentir; y el prójimo no me aparece como un ser que sería constituido primero para encontrarse conmigo después, sino en una relación originaria de ser conmigo y cuya indubitable posibilidad y necesidad de ser que surge *de hecho* son las de mi propia conciencia.

Quedan, sin embargo, numerosas dificultades. En particular, conferidos al prójimo, por la vergüenza, una presencia indubitable. Pero hemos visto que es sólo *probable* que el otro me mira. Esa granja que, en la cumbre de la colina, *parece* mirar a los francotiradores, está ciertamente observada por el enemigo, pero no es seguro que los soldados enemigos acechen actualmente tras sus ventanas. Ese hombre cuyos pasos oigo detrás de mí no es seguro que me mire; su rostro puede estar vuelto hacia otro lado, su mirada clavada en tierra o fijada en un libro; en fin, de modo general, los ojos que están fijados sobre mí no es seguro que sean ojos; puede que estén «hechos a semejanza» de los ojos reales. En una palabra, la mirada ¿no se convierte a su vez en *Probable* por el hecho de que puedo constantemente creerme mirado sin serlo? Y toda nuestra certeza de la existencia ajena, ¿no reviste de nuevo, por esto mismo, un carácter puramente hipotético?

La dificultad puede enunciarse en estos términos: con ocasión de ciertas apariciones en el mundo que me parecen poner de manifiesto una mirada, capto en mí mismo cierto «ser-mirado» con sus estructuras propias, que me remiten a la existencia real del prójimo. Pero puede que me haya engañado: puede que los objetos del mundo que yo tomaba por ojos no fueran ojos; puede que sólo el viento agitara el matorral a mis espaldas; en una palabra, puede ser que esos objetos concretos no pusieran de manifiesto *realmente* una mirada. ¿Qué ocurre, en tal caso, con mi certeza de *ser mirado*? Mi vergüenza era, en efecto, *vergüenza* ante *alguien,* pero ahí no hay nadie. ¿No se convierte, entonces, en *vergüenza ante nadie,* es decir, -ya que he puesto a alguien allí donde nadie había-, en vergüenza falsa?

Esta dificultad no va a detenernos mucho tiempo, y ni siquiera la habríamos mencionado si no tuviera la ventaja de hacer progresar nuestra investigación y de señalar más claramente la naturaleza de nuestro ser-para-uno. Responde, en efecto, a la confusión de dos órdenes de conocimientos distintos y dos tipos de ser incomparables entre sí. Hemos sabido siempre que el objeto-en-el-mundo no podía ser sino probable.

Esto proviene de su carácter mismo de objeto. Es probable que aquel transeúnte sea un hombre; y, si vuelve los ojos hacia mí, aunque en seguida experimento con certeza el *ser-mirado,* no puedo trasladar esta certeza a mi experiencia del prójimo-objeto. Tal certeza, en efecto, no me descubre sino el prójimo-sujeto, Presencia trascendente al mundo y condición real de mi ser-objeto, En todo caso, no es posible, pues, transferir mi certeza del prójimo-sujeto al prójimo-objeto que fue la ocasión de esa certeza; ni, recíprocamente, invalidar la evidencia de la aparición del prójimo-sujeto a partir de la probabilidad constitucional del prójimo-objeto. Más aún, la mirada, como lo hemos mostrado, aparece sobre fondo de destrucción del objeto que la pone de manifiesto. Si ese transeúnte gordo y feo que avanza hacia mí con paso saltarín de pronto me mira, adiós su fealdad, su obesidad, sus saltitos: durante el tiempo que me siento mirado, es Pura libertad e y diadora entre yo y yo mismo. El ser-mirado no puede, pues, depender del objeto que pone de manifiesto la mirada. Y, puesto que mi vergüenza, susceptible de ser captada reflexivamente como vivencial, da testimonio del otro con el mismo título que de ella misma, no he de volver a cuestionarla con ocasión de un objeto del mundo que, por principio, puede ser puesto en duda. Sería lo mismo dudar de mi propia existencia porque las percepciones que tengo de mi propio cuerpo (cuando veo mi mano por ejemplo) están sujetas a error. Así, pues, si el *ser-mirado,* destacado en toda su pureza, no está ligado al *cuerpo ajeno* -así como mi conciencia de ser conciencia, en la pura realización del cogito, no está vinculada *a mi propio cuerpo-,* ha de considerarse la aparición de ciertos objetos en el campo de mi experiencia, en particular la convergencia de los ojos ajenos en dirección a mí, como una pura *monición,* como la ocasión pura de realizar mi *ser-mirado,* a la manera en que, para Platón, las contradicciones del mundo sensible son la ocasión para que se opere una conversión filosófica. En una palabra, lo cierto es que soy *mirado; lo* solamente probable es que la mirada esté ligada a tal o cual presencia intra-mundana. Esto nada tiene de sorprendente para nosotros, por otra parte; pues, como hemos visto, lo que nos mira nunca son ojos, sino el prójimo como sujeto. Ello no quita, se dirá, que yo pueda descubrir haberme engañado: heme inclinado hacia el ojo de la cerradura; de pronto oigo pasos. Me recorre un estremecimiento de vergüenza: alguien me ha visto. Me yergo, recorro con los ojos el corredor desierto: era una falsa alarma. Respiro. ¿No ha habido en este caso una experiencia que se ha destruido a sí misma?

Observémoslo más despacio. Lo que se ha revelado como error ¿ha sido acaso mi ser-objetivo para otro?

En modo alguno. La existencia del prójimo está tan lejos de ser puesta en duda, que esa falsa alarma puede muy bien tener por consecuencia hacerme renunciar a mi empresa. Si, Por el contrario, persevero, sentiré palpitar mi corazón y estaré alerta al menor ruido, al menor crujido de los peldaños. El prójimo, lejos de haber desaparecido con mi primera alarma, está ahora en todas partes, debajo Y encima de mí, en las piezas contiguas, y sigo sintiendo profundamente Mi ser-para-otro; hasta puede que mi vergüenza no desaparezca: ahora, me inclino hacia la cerradura con rostro ruboroso, no dejo ya de *experimentar* mi ser-para-otro; mis posibilidades no cesan de «morir», ni las distancias de desplegarse hacia mí a partir de la escalera donde «podría» haber alguien, a partir de ese rincón oscuro donde «podría» esconderse una presencia humana. Más aún: si me estremezco al menor ruido, si cada crujido anuncia una mirada, se debe a que estoy ya en estado de ser-mirado. ¿Qué es, en resumen, lo que ha aparecido engañosamente y se ha destruido por Sí Solo, cuando la falsa alarma? No el prójimo-sujeto, ni su presencia a mí, sino la facticidad del prójimo, es decir, la relación contingente entre el prójimo y un ser-objeto en *mi* mundo. Así, lo dudoso no es el prójimo mismo, sino el *ser-ahí* del prójimo, es decir, ese acaecimiento histórico y concreto que podemos expresar con las palabras: «Hay alguien en esa habitación».

Estas observaciones nos permitirán ir más lejos. La presencia del prójimo en el mundo no podría ser derivada analíticamente, en efecto, de la presencia del prójimo-sujeto ante mí, puesto que esta presencia originaría es trascendente, es decir, es ser-allende-el-mundo. He creído que otro estaba presente en la habitación, pero me he engañado: no estaba *ahí;* estaba «ausente». ¿Qué es pues, la *ausencia?*

Si tomara la expresión «ausencia» en su uso empírico y cotidiano, es claro que no la emplearla para designar cualquier especie de «no-ser-ahí». En primer lugar, si no encuentro mi paquete de tabaco en su sitio de costumbre, no diré que está *ausente,* aunque puedo declarar que «debería estar ahí». Pues el sitio de un objeto material o de un instrumento, aunque a veces pueda asignársele con precisión, no deriva de su *naturaleza.* Esta puede, cuando mucho, conferirle un lugar; pero el *sitio* de un instrumento se realiza por mí. La realidad-humana es el ser por el cual un *sitio* viene a los objetos. Y sólo la realidad-humana, en tanto que es sus propias posibilidades, puede originariamente ocupar un sitio. Pero, por otra parte, tampoco diré que el Aga-Khan o el Sultán de Marruecos estén ausentes de este departamento; pero sí que Pedro, quien vive de ordinario en él, está ausente de allí por un cuarto de hora. En una palabra, la ausencia se define como un modo de ser de la realidad-humana con relación a los lugares Y sitios que ella misma ha determinado por su presencia. La ausencia no es una nada de vinculación con un sitio, sino que, por el contrario, determino a Pedro con respecto a un sitio determinado declarando que está ausente de ahí. Por último, no hablaríamos de la ausencia de Pedro con relación a un lugar de la naturaleza, aun cuando tenga costumbre de pasar por él. En cambio, podré deplorar su ausencia de un picnic que «tiene lugar» en alguna localidad donde él nunca ha estado. La ausencia de Pedro se define con relación a un sitio donde él mismo debería determinarse a estar, Pero ese sitio mismo está delimitado como sitio, no por la ubicación ni aun por relaciones solitarias entre el lugar y Pedro mismo, sino por la presencia de otras realidades-humanas. Pedro está ausente con relación a otros-hombres. La ausencia es un modo de ser concreto de Pedro con relación a Teresa, que está en este mundo. Sólo con relación a Teresa está Pedro ausente de este lugar. La ausencia es, pues, una vinculación de ser entre dos o más realidades humanas, la cual requiere necesariamente una presencia fundamental de esas realidades las unas respecto a las otras, y no es, por otra parte sino una de las concreciones particulares de esta presencia. Que Pedro es ausente con respecto a Teresa, es una manera particular de estar presente. La ausencia, en efecto, no tiene significación a menos que todas las relaciones entre Pedro y Teresa estén salvaguardadas: Si la ama, es su marido, asegura su subsistencia, etc. En particular, la ausencia supone la conservación de la existencia *concreta* de Pedro: la muerte no es una ausencia Por ello, la *distancia* de Pedro a Teresa nada cambia del hecho fundamental de su presencia recíproca. En efecto, si consideramos esta presencia desde el punto de vista de Pedro, vemos que significa *o bien* que Teresa esté existiendo en medio del mundo como objeto-prójimo *o bien* que él siente que existe para Teresa como para un *sujeto-prójimo.* En el primer caso, la distancia es un hecho contingente y no significa nada con respecto al hecho fundamental de que Pedro sea aquel por quien «hay» un mundo como totalidad y que existe presente sin distancia en ese

mundo como aquel por quien la distancia existe. En el segundo caso, dondequiera que Pedro esté sentirá que existe para Teresa sin distancia: ella está *a distancia* de él en la medida en que ella lo aleja y despliega una distancia entre ambos; el mundo entero la separa de él. Pero él está para ella sin distancia, en tanto que es objeto en el mundo que ella hace llegar al ser. En ningún caso, por consiguiente, el alejamiento podría modificar esas relaciones esenciales. Sea la distancia grande o pequeña, entre Pedro-objeto y Teresa-sujeto y entre Teresa-objeto y Pedro-sujeto hay el espesor infinito de un mundo; entre Pedro-sujeto y Teresa-objeto y entre Teresa-sujeto y Pedro-objeto no hay absolutamente ninguna distancia. Así, los conceptos empíricos de ausencia y presencia son dos especificaciones de una presencia fundamental de Pedro a Teresa y de Teresa a Pedro; no hacen sino expresarla de una u otra manera y no tienen sentido sino por ella. En Londres, en las Indias, en América, en una isla desierta, Pedro está presente para Teresa que se ha quedado en París; sólo cesará de estarle presente en su muerte. Pues un ser no está *situado* por su relación con los lugares, por su grado de longitud y latitud: se sitúa en un espacio humano, entre «el lado de Guermantes» y «el lado de Swann»; y la presencia inmediata de Swann o de la duquesa de Guermantes permite desplegar ese espacio «hodológico» en que él se sitúa. Pero esta presencia tiene lugar en la trascendencia; la presencia a mí en la trascendencia de mi primo que está en Marruecos me permite desplegar entre él y yo ese camino que me sitúa-en-el-mundo y que podría denominarse la ruta de Marruecos. Esta ruta, en efecto, no es sino la distancia entre el prójimo-objeto que yo podría *percibir* en relación con mi «ser-para» y el prójimo-sujeto al que tengo presente sin distancia. Así, estoy *situado* por la infinita diversidad de las rutas que me conducen a objetos de mi mundo en correlación con la presencia inmediata de los sujetos, y como el mundo me es dado de una vez, con todos sus seres, sobre el fondo de mundo de su presencia originaria; Tan sólo el decadente conjunto de los complejos instrumentales me permiten hacer aparecer rutas a título de *esto,* sobre fondo mundo de un objeto-prójimo que está ya contenido en él implícita y realmente. Pero estas representaciones pueden generalizarse: no son sólo Pedro, René, Luciano, los observantes o presentes con respecto a ellos, no sólo ellos contribuyen a situarme: me sitúo también como europeo con respecto a los asiáticos o a los negros, como viejo con respecto a los jóvenes, como magistrado con respecto a los delincuentes, como burgués con respecto a los obreros, etc. En una palabra, toda realidad humana está presente o ausente sobre fondo de presencia originaria con respecto a todo hombre viviente. Y esta presencia originaria no puede tener sentido sino como ser-mirado o como ser-que-mira, es decir, según el prójimo sea para mí objeto o que yo sea objeto-para-otro. El ser-para-otro es un hecho constante de mi realidad humana y lo capto con su necesidad de hecho en el menor pensamiento que formo sobre mí mismo. Adonde quiera que vaya, haga lo que haga, no hago sino cambiar mis distancias con respecto al prójimo-objeto, tomar rutas hacia el prójimo. Alejarme, acercarme, descubrir tal o cual objeto-prójimo particular, no es sino efectuar variaciones empíricas sobre el tema fundamental de mi ser-para-otro. El prójimo me es presente doquiera como aquello por lo cual me convierto en objeto. Después de esto, bien puedo engañarme sobre la presencia empírica de un objeto-prójimo con quien acabo de encontrarme en mi ruta. Bien puedo creer que es Anny la que viene hacia mí por el camino y descubrir que es una persona desconocida: la presencia fundamental de Anny para mí no queda modificada. Bien puedo creer que hay un hombre acechándome en la penumbra y descubrir que es un tronco de árbol al que tomaba por un ser humano: mi presencia fundamental para todos los hombres, la presencia de todos los hombres para mí permanece inalterada. Pues la aparición de un hombre como objeto en el campo de mi experiencia no es lo que me enseña que hay hombres. Mi certeza de la existencia ajena es independiente de esas experiencias; ella, por el contrario, las hace posibles. Lo que me aparece, entonces, y aquello acerca de lo cual puedo engañarme no es ni el Prójimo ni el nexo real y concreto del Prójimo conmigo, sino un esto, que *puede* representar un hombre-objeto como también no representarlo. Lo que solamente es probable es la distancia y la proximidad reales del prójimo**;** es decir, que su carácter de objeto y su pertenencia al mundo que hago develarse no son dudosos, en tanto que simplemente por mi propio surgimiento hago que aparezca un prójimo, Sólo que esta objetividad se apoya en mí, en función de mi subjetividad, pero no es nunca seguro que el prójimo sea un objeto. En el mundo, el objeto es objeto de certeza como aparición, correlativa a la realidad, a título de «prójimo en alguna parte en el mundo» Y, análogamente, el hecho fundamental, mi ser-objeto para un sujeto, es de una evidencia del mismo tipo que la

evidencia reflexiva pero no lo es el hecho de que, en este preciso momento y para un prójimo singular, yo me destaque como esto sobre fondo de mundo o continúe anegado en la indistinción de un fondo. Que yo existo actualmente como objeto para un alemán, cualquiera que fuere, es indudable. Pero, a título de europeo, de francés, de parisiense, ¿es en la indiferencia, de estas colectividades, o a título de este parisiense, en torno al cual la población parisiense y la colectividad francesa se organizan de pronto para servirle de fondo? Sobre tal punto, no podré obtener jamás sino conocimientos probables, aunque puedan ser infinitamente probables.

Podemos captar ahora la naturaleza de la mirada: hay en toda mirada la aparición de un prójimo-objeto como presencia concreta y probable en mi campo perceptivo, y, con ocasión de ciertas actitudes de ese prójimo, me determino a mí mismo a captar, por la vergüenza, la angustia, etc., mi «ser-mirado». Este «ser-mirado» se presenta como la pura probabilidad de que yo sea actualmente ese esto concreto, probabilidad que no puede tomar su sentido y su naturaleza propia sino de una certeza fundamental de que el prójimo está siempre presente para mi en tanto que yo soy siempre para otro. La experiencia de mi condición de hombre, objeto para todos los otros hombres vivientes, arrojado en la arena bajo millones de miradas y escapándome a m ' í mismo millones de veces, la realizo concretamente con ocasión del surgimiento de un objeto en mi universo, si este objeto me indica que soy probablemente objeto en el momento actual a título de un esto diferenciado para una conciencia. Es el conjunto del fenómeno que llamamos mirada. Cada mirada nos hace experimentar concretamente -y en la certeza indubitable del cogito- que existimos para todos los hombres vivientes, es decir, que hay conciencia(s) para las cuales existo. Ponemos la «s» entre paténtesis1l para señalar claramente que el prójimo-sujeto presente a mí en esa mirada no se da en forma de pluralidad; ni tampoco, por otra parte, como unidad (salvo en su relación concreta con un prójimo-objeto particular). La pluralidad, en efecto, no pertenece sino a los objetos; viene al ser por la aparición de un Para-sí mundificante. El ser-mirado, al hacer surgir sujeto(s) para nosotros, nos pone en presencia de una realidad no numerada. Cuando miro, por el contrario, a aquellos que me miran, las conciencias otras se separan en multiplicidad. Si, por otra parte, desviándome de la mirada como ocasión de experiencia concreta, trato de pensar en vacío la indistinción infinita de la presencia humana y de unificarla bajo el concepto del sujeto infinito que no es jamás objeto, obtengo una noción, puramente formal que se refiere a una serie infinita de experiencias místicas de la presencia del prójimo: la noción de Dios como sujeto omnipresente e infinito para quien existo. Pero esas dos objetivaciones, tanto la objetivación concreta y enumeradora como la objetivación unificante y abstracta, fallan ambas al querer alcanzar la realidad experimentada, es decir, la presencia prenumérica del prójimo. Lo que hará concretas estas observaciones es una experiencia que todo el mundo puede llevar a cabo: si nos sucede que aparecemos «en público» para interpretar un papel o para pronunciar una conferencia, no perdemos de vista que somos mirados, y ejecutamos el conjunto de los actos que hemos venido a realizar, en presencia de la mirada; es más, intentamos constituir un ser y un conjunto de objetos para esa mirada. Pero no enumeramos la mirada. En tanto que hablamos, atentos sólo a las ideas que queremos desarrollar, la presencia del prójimo permanece indiferenciada. Sería falso unificarla bajo las rúbricas la clase, el auditorio, etc.: no tenemos conciencia, en efecto, de un ser concreto e individualizado, con una conciencia colectiva; éstas son imágenes que podrán servir después para traducir nuestra experiencia y que la traicionarán más que a medias. Pero tampoco captamos una mirada plural. Se trata, más bien, de una realidad impalpable, fugaz y omnipresente, que realiza frente a nosotros a nuestro Yo no-revelado y que colabora con nosotros en la producción de ese Yo que nos escapa. Si, por el contrario, quiero verificar que mi pensamiento ha sido bien comprendido y miro a mi vez al auditorio, veré de pronto aparecer las cabezas y los ojos. Al objetivarse, la realidad prenumérica del prójimo se ha descompuesto y pluralizado. Pero también ha desaparecido la mirada. Para esa realidad prenumérica y concreta, mucho más que para un estado de inautenticidad de la realidad-humana, conviene reservar el «se» impersonal. Perpetuamente, dondequiera que esté, *se* me mira. El *se* no es captado jamás como objeto: al instante se disgrega.

Así, la mirada nos ha puesto tras la huella de nuestro *ser-para-otro y* nos ha revelado la existencia indubitable de este prójimo para el cual somos. Pero no podría llevarnos más lejos: lo que debemos examinar ahora es la relación fundamental entre el Yo y el Otro, tal como se nos ha descubierto; o, si se prefiere,

debemos explicitar y fijar temáticamente ahora todo lo que es comprendido en los límites de esa relación original, y preguntarnos cuál es el ser de ese ser-para-otro.

Una consideración que ha de ayudarnos en nuestra tarea y que se desprende de las precedentes observaciones es que el ser-para-otro no es una estructura ontológica del Para-sí: no podemos pensar, en efecto, en derivar como una consecuencia de un principio el ser-para-otro del ser-para-sí, ni, recíprocamente el ser-para-sí del ser-para-otro. Sin duda, nuestra realidad humana exige ser simultáneamente para-sí y para-otro, pero nuestras actuales investigaciones no se proponen la constitución de una antropología. Quizás no sería imposible concebir un Para-sí totalmente libre de todo Para-Otro, que existiera sin sospechar siquiera la posibilidad de ser un objeto. Sólo que este Para-sí no sería «hombre». Lo que el cogito nos revela aquí es simplemente una necesidad de hecho: ocurre -y ello es indubitable- que nuestro ser en relación con su ser-para-sí es también para-otro; el ser que se revela a la conciencia reflexiva es para-sí-para-otro; el *cogito* cartesiano no hace sino afirmar la verdad absoluta de un *hecho:* el de mi existencia; del mismo modo, el *cogito* algo ampliado del que aquí usamos, nos revela como un hecho la existencia del prójimo y mi existencia para otro. Es todo lo que podemos decir. Así, mi ser-para-otro, como el surgimiento al ser de mi conciencia, tiene el carácter de un acaecimiento absoluto. Como este acaecimiento es a la vez historialización -pues me temporalizo con presencia a otro- y condición de toda historia, lo llamaremos historialización antehistórica. Y a este título, a título de temporalización antehistórica de la simultaneidad, lo consideraremos aquí. Por antehistórico no entenderemos que sea en un tiempo anterior a la historia -lo que carecería de sentido-, sino que forma parte de esa temporalización original que Se historializa haciendo posible la historia. Estudiaremos el ser-para-otro como hecho, como hecho primero y permanente, y no como necesidad de esencia.

Hemos visto anteriormente la diferencia que separa la negación de tipo interno de la negación externa. En particular, habíamos hecho observar que el fundamento de todo conocimiento de un ser determinado es la relación original por la cual, en su surgimiento mismo, el Para-sí ha de ser en la forma de no ser *este* ser. La negación que el Para-sí realiza así es negación interna; el para-sí la realiza en su plena libertad; es más, él *es* esa negación en tanto que se elige a sí mismo como finitud. Pero la negación lo religa indisolublemente al ser que él no es, y hemos podido escribir que el Para-sí incluye en su ser el ser del objeto que él no es, en tanto que está en cuestión en su ser como no siendo *este* ser. Estas observaciones son aplicables sin cambio esencial a la relación primera entre el Para-sí y el prójimo. Si hay un Prójimo en general, es menester, ante todo, que yo sea aquel que no es el Otro, y en esta negación misma operada por mí sobre mí, Yo me hago ser y surge el Prójimo como Prójimo. Esta negación que constituye mi ser y que, como dice Hegel, me hace aparecer como *el Mismo* frente al Otro, me constituye en el terreno de la ipseidad no-tética en Mímismo. Con ello no ha de entenderse que un yo venga a habitar nuestra conciencia, sino que la ipseidad se refuerza surgiendo como negación de otra ipseidad, y ese refuerzo es captado positivamente como la elección continua de la ipseidad por ella misma, como la *misma* ipseidad y como esa *ipseidad misma.* Sería concebible un Para-sí que hubiera de ser su sí sin ser sí-mismo. Pero, simplemente, el Para-sí que yo soy ha de ser lo que él es en forma de negación del otro, es decir, como sí-mismo. Así, utilizando las fórmulas aplicadas al conocimiento del No-yo en general, podemos decir que el Para-sí, como sí-mismo, incluye al ser del Prójimo en su ser, en tanto que está en cuestión en su ser como no siendo el Prójimo, en otros términos, para que la conciencia pueda no ser el Prójimo Y, por ende, para que pueda «haber» Prójimo sin que este «no ser», condición del mismo, sea pura y simplemente el objeto de constatación de un testigo, es menester que la conciencia haya de ser espontáneamente ese *no ser*; una nada que simplemente es otro diferente del Prójimo, eligiéndose como «tercer hombre» otro, y de este modo se reúna consigo en el «sí-mismo». Y ese mismo arrancamiento que es el ser del Para-sí hace que haya un Prójimo. Esto no quiere decir en modo alguno que dé el ser al Otro, sino, simplemente, que te da el *ser-otro, o* condición esencial del «hay». Y es evidente que, para el para-sí, el modo de ser-lo-que-no-es-prójimo está íntegramente transido por la Nada; el Para-sí es lo que no es el Prójimo en el modo nihilizador del «reflejo-reflejante»; el no-ser-prójimo nunca es *dado,* sino perpetuamente escogido en una resurrección perpetua; la conciencia *no puede no ser* Prójimo sino en tanto que es conciencia (de) sí misma como no siendo prójimo. Así, la negación interna, aquí como en el caso de la

presencia ante el mundo, es un nexo unitario de ser: es menester que el prójimo esté presente por todas partes ante la conciencia y, hasta que la atraviese íntegra, para que la conciencia pueda escapar, precisamente *no siendo nada,* a ese prójimo que amenaza enviscarla. Si bruscamente la conciencia *fuera* alguna cosa, la distinción entre sí-mismo y el prójimo desaparecería en el seno de una indiferenciación total.

Sólo que esta descripción pide una adición esencial que modificará radicalmente su alcance. En efecto: cuando la conciencia se realizaba como no siendo tal o cual *esto* en el mundo, la relación negativa no era recíproca: el *esto* apuntado no se hacía no ser la conciencia; ésta se determinaba en él y por él a no serlo, pero el *esto* permanecía, con respecto a ella, en una pura exterioridad de indiferencia; pues, en efecto, conservaba su naturaleza de *en-sí, y como en-sí* se revelaba a la conciencia en la negación misma por la cual el Para-sí se hacía ser negando de sí ser en-sí. Pero, cuando se trata del Prójimo, por el contrario, la relación negativa interna es una relación de reciprocidad. El ser que la conciencia ha de no ser se define como un ser que ha de no ser esa conciencia. Pues, en efecto, durante la percepción del *esto* en el mundo, la conciencia no difería del esto sólo por su individualidad propia, sino también por su modo de ser. Ella era Para-sí frente al *En-sí.* En cambio, en el surgimiento del Prójimo, la conciencia no difiere en modo alguno del Otro en cuanto a su modo de ser: el Otro es lo que ella es, es Para-sí y conciencia, remite a posibles que son sus Posibles, es sí-mismo por exclusión del Otro; no podría tratar de oponerse al Otro por una pura determinación numérica. No hay aquí *dos* conciencias: la numeración supone un testigo externo, en efecto, y es Pura Y simple constatación de exterioridad. No puede haber Otro para el Para-sí sino en una negación espontánea y prenumérica. El Otro no existe Para la conciencia sino como *sí-mismo negado.* Pero, precisamente porque el Otro es un sí-mismo, no puede ser para mí y por mí sí-mismo negado sino en tanto que es *sí-mismo que me niega,* No puedo ni captar ni concebir una conciencia que no me captara en absoluto. La única conciencia que es sin captarme ni negarme en modo alguno y que es concebible para mí mismo, no es una conciencia aislada en alguna parte fuera del mundo sino la mía propia. Así, el otro al que reconozco para negar serlo, es ante todo *aquel para quien mi Para-sí es.* Aquel que yo me hago no ser, en efecto, no solamente no es yo en tanto que lo niego de mí, sino que, precisamente, me hago no ser un ser que se hace no ser yo *19.* Sólo que esta doble negación es en cierto sentido destructora de sí misma; en efecto. O bien me hago no ser cierto ser, y entonces éste es para mí objeto y yo pierdo mi objetidad para él -en cuyo caso deja de ser el Otro-yo, es decir, el sujeto que me hace ser objeto por negación de ser yo-, o bien ese ser es efectivamente el Otro y se hace no ser yo, pero en ese caso me convierto en objeto para él, y él pierde su objetidad propia. Así, originariamente el Otro es el No-yo-no-objeto. Cualesquiera que fueren los procesos ulteriores de la dialéctica del Otro, si el Otro ha de ser ante todo el Otro, el aquel que, por principio, no puede revelarse en el surgimiento mismo por el cual niego yo ser él[59] - En este sentido, mi negación fundamental no puede ser directa, pues no hay nada sobre lo que pudiera recaer. Lo que niego ser, finalmente, no puede ser nada más que esa negación de ser Yo por la cual el otro me hace objeto; o, si se prefiere, niego mi Yo negado; me determino como Yo-mismo por negación del Yo-negado; pongo ese yo negado como Yo-alienado en el surgimiento mismo por el cual me separo del Prójimo. Pero, por eso mismo, reconozco y afirmo no solamente al Prójimo sino también la existencia de mi Yo-para-otro; pues, en efecto, no puedo no *ser* Otro si no asumo mi ser-objeto para él. La desaparición del Yo alienado traería consigo la desaparición del Prójimo por desmoronamiento del Yo-mismo. Escapo del Prójimo dejándole mi Yo alienado entre las manos. Pero, puesto que me elijo como separación del prójimo, asumo y reconozco como mío ese Yo alienado. Mi separación del Prójimo, es decir, mi Yo-mismo, es por estructura esencial asunción como *mío* de ese Yo que el prójimo niega; inclusive, no es sino *eso.* Así, ese Yo alienado y negado es a la vez mi nexo con el prójimo y el símbolo de nuestra separación absoluta. En efecto, en la medida en que soy Aquel que hace que haya un Prójimo por la afirmación de mi ipseidad, el Yo-objeto es mío Y YO lo reivindico, pues la separación entre el Prójimo y yo mismo nunca es dada, Y soy perpetuamente responsable de ella en mi ser. Pero, en tanto que el Prójimo comparte conmigo la responsabilidad de nuestra separación Original ese Yo me escapa, puesto que es lo que el prójimo se hace no ser. Así, reivindico como *mío y para* mí un yo que me escapa, y como me hago ser Prójimo, en tanto que el prójimo es espontaneidad idéntica a la existencia del prójimo, así reivindico

[59] Salvo el cuidado de fidelidad expresiva, esta oración hubiera podido parafrasearse «Yo me hago no ser un ser (el otro) que no es yo no en tanto que lo niego de *mí, etc.»* sino que además es un ser que «se hace él mismo no ser yo». (N. del T.)

ese yo objeto precisamente como Yo-que-me-escapa. Yo SOY ese yo-objeto en la medida exacta en que me escapa, y, al contrario, lo negaría como mío si pudiera coincidir conmigo mismo en la pura ipseidad. Así, mi ser-para-otro, e s decir, mi Yo-objeto, no es una imagen desgajada de mí y que vegetaría en una conciencia ajena: es un ser perfectamente, al mi ser como condición de mi ipseidad frente al prójimo, y de la ipseidad ajena frente a mí. Es mi *ser-afuera; no* un ser padecido y que habría venido de afuera, sino un afuera asumido y reconocido como mi afuera. No me es posible, en efecto, negar de mí al Prójimo sino en tanto que el prójimo mismo es *sujeto,* Si negara inmediatamente al Prójimo como puro objeto -es decir, como existente en medio del mundo-, no negaría al Prójimo, sino más bien un objeto que, por principio, no tendría nada en común con la subjetividad; me quedaría indefenso frente a una total asimilación de mí al otro, por no mantenerme sobre aviso en el verdadero dominio del prójimo, la subjetividad, que es también *mi* dominio. No puedo mantener al prójimo a distancia sino aceptando un limite de mi subjetividad. Pero este límite no puede venir de mí ni ser pensado por mí, pues no puedo limitarme a mí mismo: si no, sería yo una totalidad finita. Por otra parte, en palabras de Spinoza, el pensamiento no puede ser limitado sino por el pensamiento. La conciencia no puede ser limitada sino por mi conciencia. El límite entre dos conciencias, en tanto que es producido por la conciencia que limita y asumido por la conciencia limitada: he aquí, pues, lo que es mi Yo-objeto. Y debemos entenderlo en ambos sentidos del vocablo «límite». Por parte del que limita, en efecto, el límite es captado como el contenido que me contiene y me ciñe; la faja de vacío que me exceptúa como totalidad, poniéndome fuera de juego; por parte del limitado, es a todo fenómeno de ipseidad como el límite matemático es a la serie que tiende hacia él sin alcanzarlo nunca -, todo el ser que he de ser es a su límite como la curva asíntora a la recta. Así, soy una totalidad destotalizada e indefinida, contenida en una totalidad finita que la ciñe a distancia y que soy yo fuera de mí sin poder jamás ni realizarla ni alcanzarla siquiera. Una buena imagen de mis esfuerzos por captarme a mÍ MISMO *y* de la inanidad de esos esfuerzos nos la ciaría esa esfera de que habla Poincaré, esfera cuya temperatura decrece del centro a la superficie: unos seres vivientes procuran llegar hasta la superficie de la esfera partiendo del centro, pero el descenso de la temperatura produce en ellos una contracción continuamente creciente; tienden a hacerse infinitamente planos a medida que se acercan a la meta y, por eso, están separados de ella por una distancia infinita. Empero, ese límite fuera de alcance que es mi Yo objeto no es ideal: es un ser real. Este ser no es en-sí, pues no se ha producido en la Pura exterioridad de indiferencia; pero tampoco es para-sí, pues no es el ser que he de ser nihilizándome. Es, Precisamente, mi se, para-otro, ese ser descuartizado entre dos negaciones de origen opuesto y sentido inverso; pues el prójimo *no es* ese Yo del cual tiene la intuición, y *yo no tengo la intuición* de ese Yo que yo soy. Empero, este yo, Producido por el uno y asumido por el otro, toma su realidad absoluta del hecho de ser él la única separación posible entre dos seres fundamentalmente idénticos en cuanto a su modo de ser y que son inmediatamente Presentes el uno para el otro, puesto que, pudiendo la conciencia ser limitada sólo por la conciencia, ningún término medio es concebible entre ambos.

A partir de esta presencia a mí del prójimo-sujeto en y por mi objetividad asumida, podemos comprender la objetivación del Prójimo como segundo momento de mi relación con el Otro. En efecto, la Presencia del Prójimo allende mi límite no revelado puede servir de motivación para mi recuperación de mí mismo en tanto que libre ipseidad. En la medida en que me niego como Prójimo y en que el Prójimo se pone de manifiesto primeramente, no puede hacerlo sino como Prójimo, es decir, como sujeto allende mi límite, o sea como aquello que me limita. Nada puede limitarme, en efecto, sino el Prójimo. Este aparece, pues, como aquello que en su plena libertad y en su libre proyección hacia sus posibles, me pone fuera de juego y me despoja de mi trascendencia, rehusando «hacer con» (en el sentido del alemán *mit-machen).* Así, debo captar primero, y únicamente, aquella de las dos negaciones de la que no soy responsable, aquella que no viene a mí por mí. Pero, en la captación misma de esta negación, surge la conciencia (de) mí como yo mismo, es decir, puedo adquirir una conciencia explícita (de) mí en tanto que soy también responsable de una negación del prójimo que es mi propia posibilidad. Es la explicitación de la segunda negación, la que va de mí al otro. A decir verdad, ella estaba ya ahí, pero enmascarada por la otra, puesto que se perdía para hacer que la otra apareciera. Pero precisamente la otra es motivo para que la nueva negación aparezca: pues, si hay un Prójimo que no me pone fuera de juego al poner mi trascendencia como puramente contemplada, ello se debe a que me separo del Prójimo asumiendo mí límite. Y la conciencia (de) este arrancamiento o conciencia (de ser) *el mismo* con respecto al Otro es conciencia (de) mi libre espontaneidad. Por ese arrancamiento mismo

que pone al otro en posesión de mi límite, yo arrojo al otro fuera de juego. Así, pues, en tanto que tomo conciencia (de) mí mismo como de una de mis libres posibilidades y me proyecto hacia mí mismo para realizar esta ipseidad, he aquí que soy responsable de la existencia del Prójimo: Yo SOY quien, por la afirmación misma de mi libre espontaneidad, hace que haya un Prójimo y no simplemente una remisión infinita de la conciencia a sí misma. El prójimo se encuentra, pues, puesto fuera de juego, como aquello que está en mi mano no ser, y, por ello, su trascendencia no es Ya trascendencia que *me* trascendería hacia él mismo, sino trascendencia Puramente contemplada, circuito de ipseidad simplemente *dado.* Y como no puedo analizar a la vez dos negaciones, la negación nueva, si bien tiene como presencia a la otra, la enmascara a su vez: el Prójimo me aparece como motivación dada. Pues en realidad el Otro y yo somos responsables mutuamente de la existencia del Otro, pero mediante dos negaciones tales de la que no puedo experimentar la una sin que inmediatamente enmascare a la otra. Así, el Prójimo se convierte ahora en aquello que yo limito en mi proyección misma hacia el no-ser-Prójimo. Naturalmente, ha de comprenderse aquí que la motivación de ese tránsito es de orden afectivo. Nada impediría, por ejemplo, que yo permaneciera fascinado por ese No-revelado con su más allá, si no realizara precisamente ese No-revelado en el temor, en la vergüenza o en el orgullo. Y, precisamente, el carácter afectivo de estas motivaciones da razón de la contingencia empírica de esos cambios de puntos de vista. Pero esos sentimientos mismos no son nada más que nuestra manera de experimentar afectivamente nuestro ser-para-otro. El temor, en efecto, implica que me aparezco a mí mismo como amenazado a título de presencia en medio del mundo, no a titulo de Para-sí que hace que haya un mundo. Lo que está en peligro en el mundo es el objeto que SOY YO Y, como tal, a causa de su indisoluble unidad de ser con el ser que he de ser, puede traer, con su propia ruina, la ruina del Para-sí que he de ser. El temor es, pues, descubrimiento de mi ser-objeto con ocasión de la aparición de otro objeto en mi campo perceptivo. Remite al origen de todo temor, que es el descubrimiento temeroso de mi objetidad pura y simple en tanto que rebasada y trascendida por posibles que no son los míos. Escaparé al temor arrojándome hacia mis propios posibles, en la medida en que considere mi objetidad como inesencial. Ello solamente es posible si me capto en tanto que soy responsable del ser ajeno. El prójimo se convierte entonces en *aquello que me hago no ser, y sus* posibilidades son posibilidades que niego y que puedo simplemente contemplar, o sea, posibilidades muertas. Así, trasciendo mis posibilidades presentes, en tanto que las considero como pudiendo siempre ser trascendidas por las posibilidades ajenas, pero trasciendo también las posibilidades ajenas, considerándolas desde el punto de vista de la única cualidad del Prójimo que no es Posibilidad suya propia -su carácter mismo de prójimo, en tanto que yo hago que haya Prójimo -, y considerándolas como posibilidades de trascenderme a mí tales que yo puedo siempre a mi vez trascenderlas hacia posibilidades nuevas. Así, al mismo tiempo, he reconquistado mi ser-para-sí Por mi conciencia (de) mí como centro de irradiación perpetua de infinitas Posibilidades, y he transformado las posibilidades ajenas en posibilidades muertas afectándolas a todas del carácter de *no-vivian-por* mí, es decir, de *simplemente dado.*

Análogamente, la vergüenza no es sino el sentimiento original de tener ser *Fuera,* comprometido en otro ser y, como tal, sin defensa alguna, iluminado por la luz absoluta que emana de un puro sujeto; es la conciencia de ser irremediablemente lo que siempre he sido, es decir, de ser «en suspenso», o sea, en el modo del «aún-no» o del «ya-no». La vergüenza pura no es sentimiento de ser tal o cual objeto reprensible, sino, en general, de ser un objeto, o sea, de *reconocerme* en ese ser degradado dependiente y fijado que soy para otro. La vergüenza es el sentimiento de la *caída original,* no de haber cometido una determinada falta sino, simplemente, de estar «caído» en el mundo, en medio de las cosas y de necesitar de la mediación ajena para ser lo que soy. El pudor y, en particular, el temor de ser sorprendido en estado de desnudez, no son sino una especificación simbólica de la vergüenza original: el cuerpo simboliza aquí nuestra objetidad sin defensa. Vestirse es disimular la propia objetidad, es reclamar el derecho de ver sin ser visto, es decir, de ser puro sujeto, por eso el símbolo bíblico de la caída, después del pecado original, es que Adán y Eva «saben que están desnudos». La reacción a la vergüenza consistirá justamente en captar como objeto al que captaba *mi* Propia objetidad. En efecto, a partir del momento en que el Prójimo se me aparece como objeto, su subjetividad se convierte en una simple *Propiedad* del objeto considerado, y se degrada y se define como

«conjunto de propiedades *objetivas* que por principio se me escapan». El prójimo-objeto «tiene» una subjetividad como esta caja tiene «un interior». Y, con ello, me *recupero,* pues no puedo ser *objeto para un objeto.* No niego que el Prójimo permanezca en relación conmigo por su «interior», pero su conciencia de mí, siendo conciencia-objeto, me aparece como pura interioridad sin eficacia; es una propiedad, entre otras, de ese «interior», algo comparable a una película impresionable en la cámara oscura de un aparato fotográfico. En tanto que hago que haya un Prójimo, me capto como fuente libre del conocimiento que el Prójimo tiene de mí, y el Prójimo me aparece *afectado* en su ser por ese conocimiento que tiene de mi ser, en tanto que lo he *afectado* a él del carácter de Prójimo. Este conocimiento toma entonces un carácter *subjetivo,* en el nuevo sentido de *relativo,* es decir, que permanece en el sujeto-objeto como una cualidad relativa al ser-prójimo de que yo lo he afectado. Es un conocimiento que ya no me *atañe:* es una imagen *de mí en* él. Así, la subjetividad se ha degradado en interioridad, la libre conciencia en pura ausencia de principios, las posibilidades en propiedades y el conocimiento por el cual el prójimo me alcanza en mi ser, en *Pura imagen* de mí en la «conciencia» ajena. La vergüenza motiva la reacción que la trasciende y la suprime, en tanto que encierra en sí una comprensión implícita y no tematizada del poder-ser-objeto del sujeto para el de soy objeto. Y esa comprensión implícita no es otra que la conciencia (de) mi «ser-yo-mismo», es decir, de mi ipseidad reforzada. En efecto, en la estructura expresada por el «Me avergüenzo de mí mismo», la vergüenza impone un yo-objeto para el otro, pero también una ipseidad que tiene vergüenza y que está imperfectamente expresada por el «me» de la forma. Así, la vergüenza es aprehensión unitaria de tres dimensiones: « yo *me aver*güenzo de *mí* ante *otro».*

Si una de estas dimensiones desaparece, la vergüenza también desaparece. Empero, si concibo el «se» impersonal, sujeto ante el cual tengo vergüenza en tanto que no puede convertirse en objeto sin dispersarse en la pluralidad de prójimos, si lo pongo como la unidad absoluta del sujeto que no puede en modo alguno llegar a ser objeto, pongo con ello la eternidad de mi ser -objeto y perpetúo mi vergüenza. Es la vergüenza ante Dios, es decir, el reconocimiento de mi objetividad ante un sujeto que no puede jamás convertirse en objeto; al mismo tiempo, *realizo* en lo absoluto mi objetidad y hago una hipóstasis de ella: la posición de Dios va acompañada de una cosificación de mi objetividad, es más, pongo mi ser-objeto-para-Dios como más real que mi Para-sí; existo alienado y me hago enseñar por mi afuera lo que debo ser. Es el origen del temor ante Dios. Las misas negras, las profanaciones de hostias, las asociaciones demoníacas, etc., son otros tantos esfuerzos por conferir carácter de objeto al Sujeto absoluto. Queriendo el Mal por el Mal mismo, intento contemplar la trascendencia divina -cuya posibilidad propia es el Bien- como trascendencia puramente dada, a la cual trasciendo hacia el Mal. Entonces «hago sufrir» a Dios, «lo irrito», etc. Esas tentativas, que implican el *reconocimiento* absoluto de Dios como sujeto que no puede ser objeto, llevan en sí mismas su contradicción y están en perpetuo fracaso.

Él orgullo no excluye la vergüenza original. Hasta se edifica sobre el terreno de la vergüenza fundamental o vergüenza de ser objeto. Es un sentimiento ambiguo: en el orgullo reconozco al prójimo como sujeto por el cual la objetidad viene a mi ser, pero me reconozco además como responsable de mi objetidad: pongo el acento sobre mi responsabilidad y la asumo. En cierto sentido, el orgullo es ante todo resignación: para estar orgulloso de *ser eso* es menester que primera-mente me haya resignado a *no ser sino eso.* Se trata, pues, de una primera reacción a la vergüenza, y es ya una reacción de huida y de mala fe, pues, sin dejar de considerar al prójimo como sujeto, trato de captarme como afectando al Prójimo por mi objetidad. En una palabra, hay dos actitudes auténticas: aquella por la cual reconozco al Prójimo como el sujeto por el cual advengo a la objetidad, y es la vergüenza; y aquella por la cual me capto como el proyecto libre por el cual el Prójimo adviene al ser-prójimo, y es la dignidad, o afirmación de m¡ libertad frente al Prójimo-objeto. Pero el orgullo –o vanidad- es un sentimiento sin equilibrio y de mala fe: intento, en la vanidad, actuar sobre el Prójimo en tanto que soy objeto; pretendo usar de esta belleza o esta fuerza o este ingenio que él me confiere en tanto que me constituye como objeto Para afectarlo pasivamente, de rebote, con un sentimiento de admiración o de amor. Pero exijo que ese sentimiento sea a la vez una sanción de mi ser-objeto y que sea experimentado por el prójimo en tanto que sujeto, es decir, como libertad. Es, en efecto, la única manera de conferir objetividad

absoluta a mi fuerza o mi belleza. Así, el sentimiento que exijo al Prójimo lleva en sí mismo su propia contradicción, pues debo afectar con él al prójimo en tanto que es libre. Un sentimiento tal se experimenta en el modo de la mala fe y su desarrollo interno lo conduce a la disgregación. En efecto: para gozar de mi ser-objeto, al cual intento recuperarlo como objeto; y como el Prójimo es la clave de éste trato de apoderarme del Prójimo para que me entregue el secreto de mi «se», Así, la vanidad me lleva a constituirlo como un objeto, para hurgar en el seno de este objeto a fin de descubrir en él mi objetidad propia, Pero sería matar la gallina de los huevos de oro. Al constituir al Prójimo como objeto me constituyo como imagen en el meollo mismo del Prójimo-objeto., de ahí la desilusión de la vanidad: en esa imagen que he querido captar para recuperarla y fundirla con mi ser, no me reconozco ya, y debo, de buen grado o a disgusto, imputarla al Prójimo como una de sus propiedad,, subjetivas; liberado, a pesar mío, de mi objetidad, quedo solo frente al Prójimo-objeto, en mi ipseidad imposible de calificar, la cual he de ser sin poder jamás ser dispensado de mi función.

Vergüenza, temor y vanidad son, pues, mis reacciones originarias; no son sino las diversas maneras de reconocer al Prójimo como sujeto fuera de alcance, e implican una comprensión de mi ipseidad que puede y debe servirme de motivación para constituir al Prójimo en objeto.

Este Prójimo-objeto que me aparece de pronto no queda como una pura abstracción objetiva. Surge ante mí con sus significaciones particulares. No es solamente el objeto cuya libertad es una propiedad como trascendencia trascendida; está también «colérico», «alegre» o «atento», es «simpático» o «antipático», «avaro», «impulsivo», etc. Pues, en efecto, al captarme a mí mismo como tal, hago que el Prójimo-objeto exista en medio del mundo. Reconozco su trascendencia, pero no como trascendencia trascendente, sino como trascendencia trascendida. Aparece ésta, pues, como un trascender los utensilios hacia ciertos fines, en la exacta medida en que yo, en un proyecto unitario de mí mismo, trasciendo esos fines, esos utensilios y ese mismo trascender los utensilios hacia los fines por parte del otro. Pues, en efecto, jamás me capto abstractamente como pura posibilidad de ser yo mismo, sino que vivo mi ipseidad en su proyección concreta hacia un fin determinado: no existo sino como comprometido y no tomo conciencia (de) ser sino como tal. Por la misma razón, no capto al Prójimo-objeto sino en un concreto y comprometido trascender su trascendencia. Pero, recíprocamente, el compromiso del Prójimo, que es su modo de ser, me aparece, en tanto que trascendido por mi trascendencia, como compromiso real, como enraizamiento. En una palabra en tanto que existo para mí, mi «compromiso» en una situación debe comprenderse en el sentido en que se dice: «estoy comprometido con fulano, me he comprometido a devolver ese dinero», etc. Y este compromiso caracteriza también este compromiso objetivado, cuando capto al Prójimo como objeto, se degrada y se convierte en un compromiso Prójimo-sujeto, puesto que es otro yo-mismo. Pero el objeto, en el sentido en que se dice: «el ejército estaba metido en un desfiladero», el cuchillo está metido profundamente en la herida, Ha de comprenderse, en efecto, que el ser-en-medío-del mundo que viene al prójimo por mí es un ser real. No es una pura necesidad subjetiva lo que me hace conocerlo como existente en medio del mundo, por otra parte, sin embargo, el Prójimo no está perdido por sí mismo en ese mundo, sino que yo le hago perderse en medio del mundo que es mío, por el solo hecho de que él es para mí aquel que yo no he de ser, o sea, porque lo mantengo fuera de mí como realidad puramente contemplada y trascendida hacia mis propios fines. Así, la objetividad no es la pura refracción del Prójimo a través de mi conciencia, sino que adviene al prójimo por mí como una calificación real: yo hago que el Prójimo esté en medio del mundo. Lo que capto, pues, como caracteres reales del Prójimo, es un ser- en -situación: en efecto, lo organizo en medio del mundo en tanto que él organiza el mundo hacia sí mismo; lo capto como la unidad objetiva de los utensilios y de los obstáculos. Hemos explicado en la segunda parte de esta obra que la totalidad de los utensilios es el correlato exacto de mis posibilidades. Como soy mis posibilidades, el orden de los utensilios en el mundo es la imagen de mis posibilidades, es decir, de lo que soy, proyectada en el en-sí. Pero esta imagen mundana, no puedo descifrarla jamás, sino que me adapto a ella en y por la acción. El prójimo, en tanto que es sujeto, se encuentra análogamente comprometido en su imagen. Pero, en tanto que lo capto como objeto, es, por el contrario, esa imagen mundana lo que me salta a los ojos: el Prójimo se convierte en el instrumento que se define por su relación con todos los demás instrumentos, es un orden de mis utensilios que se halla enclavado en el orden

impuesto por mí a esos utensilios: captar al Prójimo es captar ese orden-enclave Y referirlo a una «ausencia central o interioridad»; es definir esta ausencia como un derrame congelado de los objetos de mi mundo hacia un objeto definido de mi universo. Y el sentido de ese derrame me es proporcionado Por esos mismos objetos: la disposición del martillo y los clavos, del cincel Y el mármol, en tanto que trasciendo esta disposición sin ser su fundamento, define el sentido de esa hemorragia intra-mundana. Así, el mundo me anuncia al Prójimo en su totalidad y como totalidad. Ciertamente, el anuncio sigue siendo ambiguo, pero porque capto el orden del mundo hacia el Prójimo como totalidad indiferenciada sobre el fondo de la cual aparecen algunas estructuras explícitas. Si me fuera posible hacer explícitos todos los complejos-utensilios en tanto que están vueltos hacia el Prójimo, es decir, si pudiera captar no sólo el sitio que ocupan el martillo y los clavos en ese complejo de utensilidad, sino también la calle, la ciudad, la nación, etc., habría definido explícita y totalmente el ser ajeno como objeto. Si me engaño sobre una intención del Prójimo, no es en modo alguno porque refiera su gesto a una subjetividad fuera de alcance -esta subjetividad en sí y por sí no tiene ninguna medida común con el gesto, pues es trascendencia para sí, trascendencia insuperable -, sino Porque Yo organizo el mundo entero en torno de ese gesto de un modo distinto de cómo se organiza en realidad. Así, el Prójimo, por el solo hecho de aparecer como objeto, me es dado por principio como totalidad, se extiende a través del mundo entero como un poder mundano de organización sintética de este mundo. Simplemente, no puedo hacer explícita esa organización sintética así como no puedo hacer explícito el mundo mismo en tanto que es *Mi* mundo. Y la diferencia entre el Prójimo-sujeto -o sea, el Prójimo tal como es para-sí- y el Prójimo-objeto no es una diferencia del todo a la parte o de lo oculto a lo revelado; el Prójimo-objeto es, por principio, un todo coextensivo a la totalidad subjetiva; nada está oculto, y, en tanto que los objetos remiten a otros objetos, puedo acrecentar indefinidamente mi conocimiento del Prójimo explicitando indefinidamente sus relaciones con los demás utensilios del mundo; y el ideal del *conocimiento* del Prójimo sigue siendo la explicitación exhaustiva del sentido del derrame del mundo. La diferencia de principio entre el Prójimo-objeto y el Prójimo-sujeto proviene únicamente del hecho de que el Prójimo-sujeto no puede en modo alguno ser conocido ni siquiera concebido como tal: no hay un problema del conocimiento del Prójimo-sujeto, y los objetos del mundo no remiten a su subjetividad, sino que se refieren sólo a su objetidad en el mundo como el sentido -trascendido hacia mi ipseidad- del derrame intramundano. Así, la presencia del Prójimo ante mí como lo que constituye mi objetidad es experimentada como una totalidad -sujeto; y, si me vuelvo hacia esa presencia para captarla, aprehendo de nuevo al prójimo como totalidad: una totalidad objeto coextensiva a la totalidad del mundo. Esta aprehensión se hace de una sola vez: llego al Prójimo-objeto a partir del mundo entero. Pero nunca sobresaldrán en relieve como formas sobre fondo de mundo más que relaciones singulares. En torno a ese hombre a quien no conozco y que está leyendo en el metro, el mundo entero está presente. Y no es sólo su cuerpo -como objeto en el mundo- aquello que lo define en su ser: es también su tarjeta de identidad, la dirección de la estación del metro en la que ha subido, el anillo que lleva en el dedo. No a título de signos de lo que él es -esta noción de signo nos remitiría, en efecto, a una subjetividad que no puedo ni siquiera concebir y en la cual, precisamente, él no es, propiamente hablando, nada, Puesto que él es lo que no es y no es lo que es-, sino a título de características reales de su ser. Si solamente sé que *está* en medio del mundo, en Francia, en París, leyendo, no puedo, a menos que vea su tarjeta de identidad, tan sólo *suponer* que es un extranjero (lo que significa: suponer que está sometido a un control, que figura en una determinada lista de la Prefectura que hay que hablarle en holandés o en italiano para obtener de él un cierto gesto, que el correo internacional se encamina hacia él por una determinada vía postal con cartas que llevan un sello determinado, etc.). Empero, esa tarjeta de identidad me es dada por principio en medio del mundo. No me escapa -empezó a existir para mí, en el mismo momento en que simplemente existe en estado implícito, al igual que cada uno se hizo- y sería menester cambiar la totalidad de los puntos de un círculo que veo como forma conclusa, presente, de mis relaciones con el mundo para hacerla aparecer como un *esto* explícito sobre fondo de universo. Del mismo modo, la cólera del prójimo-objeto, tal cual se me manifiesta a través de sus gritos, sus pataleos y gestos amenazadores no es el signo de una cólera subjetiva y oculta; no remite a nada sino a otros gestos y otros gritos Ella define al otro, es el otro. Ciertamente, puedo engañarme y tomar por una verdadera cólera lo que no es sino una irritación simulada. Pero sólo puedo engañarme con relación a otros

gestos y a otros actos que puedan ser captados objetivamente: me equivoco si tomo el movimiento de la mano como una intención real de golpear. Es decir, que me engaño si lo interpreto en función de un gesto objetivamente observable pero que no tendrá lugar. En una palabra, la cólera objetivamente captada es una disposición del mundo en torno a una presencia- ausencia intra-mundana. ¿Habrá que dar, entonces, la razón a los behavioristas? Ciertamente no; pues los behavioristas, si bien interpretan al hombre a partir de su situación, han perdido de vista su característica principal, que es la trascendencia trascendida. El prójimo, en efecto, es el objeto que no puede ser limitado por sí mismo, es el objeto que no se comprende sino a partir de su fin. Sin duda, el martillo y la sierra no se comprenden tampoco de otro modo: el uno y la otra son captados por su respectiva función, es decir, por su fin, pero es, justamente, porque ya son humanos. No puedo comprenderlos sino en tanto que me remiten a una organización -utensilio de la que el Prójimo es el centro, en tanto que forman parte de un complejo por completo trascendido hacia un fin que yo trasciendo a mi vez. Así pues, si se puede comparar al Prójimo con una máquina, es en tanto que la máquina, como artefacto humano, presenta ya el vestigio de una trascendencia trascendida, en tanto que los telares, en una tejeduría, no se explican sino por los tejidos que producen; el punto de vista del behaviorismo debe invertirse, y esta inversión dejará intacta, por lo demás, la objetividad del prójimo, o primariamente objetivo -llamémoslo significación, al modo de franceses e Ingleses, intención, a la manera de los fenomenólogos, trascendencia, como Heidegger, o formas, como los Gestaltistas, es el hecho de que el Prójimo no puede definirse sino por una organización totalitaria del mundo y es la clave de esta organización. Así pues, si vuelvo del mundo al Prójimo para definirlo, no es porque el mundo me haga comprender al prójimo, sino porque el objeto-Prójimo no es nada *Más* que un centro de referencia autónomo e intra-mundano de mi mundo. Así, el miedo objetivo que podemos experimentar cuando percibimos al Prójimo-objeto no es sino el conjunto de las manifestaciones fisiológicas de desconocimiento, sin poder, empero, especificarla como tal o cual Prójimo. Mi reacción hará comparecer al Prójimo ante mí a título de objetividad, cuyo título se me aparecerá como un «éste», es decir, su cuasi-totalidad subjetiva se degrada convirtiéndose en totalidad-objeto coextensiva a la totalidad del mundo: Esta totalidad se me revela sin que la relación entre el Prójimo-objeto y el prójimo-sujeto, sea una referencia a la subjetividad en modo alguno comparable con la que se suele establecer, por ejemplo entre el objeto de la física y el de la percepción.

El prójimo-objeto se me revela como lo que él *es,* y no remite sino a sí mismo. Simplemente, el Prójimo-objeto es tal como me aparece, en el plano de la objetidad en general y en su ser-objeto; ni siquiera es concebible que pueda yo referir un conocimiento cualquiera que de él tenga a su subjetividad tal como la experimento con ocasión de la mirada. El Prójimo-objeto no es más que objeto, pero mi captación de él incluye la comprensión de que podré siempre y por principio hacer otra *experiencia* de él colocándome en otro plano de ser; esa comprensión está constituida por una parte, por el *saber* de mi experiencia pasada, que, por lo demás es, como lo hemos visto, el puro pasado (fuera de alcance, y que yo he de ser) concierto que vemos o que medimos con el esfigniógrafo o el estetoscopio: el miedo es la huida, el desmayo. Y estos fenómenos mismos no se nos entregan como una pura serie de *gestos* sino como trascendencia-trascendida: la huida o el desmayo no son solamente esa carrera desenfrenada a través de las zarzas, ni aquella dura caída sobre las piedras del camino: son una total descomposición de la organización- utensilio que tenía por centro al prójimo. Ese soldado que huye tenía aún hace un momento al prójimo enemigo en el extremo de su fusil. La distancia del enemigo a él estaba medida por la trayectoria de su bala y también yo podía captar y trascender esa distancia como distancia que se organizaba en torno del centro «soldado». Pero he ahí que arroja su fusil al foso y huye. En seguida la presencia del enemigo le circunda y le acosa, el enemigo, al que tenía a la distancia de la trayectoria de las balas, salta sobre él en el instante mismo en que la trayectoria se deshace; a la vez, ese país-de-fondo al que defendía y contra el cual se respaldaba como contra un bruto, gira de pronto, se abre en abanico y se convierte en el allá adelante, en el horizonte acogedor hacia el cual corre a refugiarse. Todo esto es algo que yo compruebo objetivamente, y eso precisamente es lo que capto como *miedo. El* miedo no es otra cosa que una aprehensión implícita de alguna experiencia; y, por otra parte, dialéctica del encantamiento del otro; el otro es actualmente lo que me hago no ser; una conducta mágica tendente a

suprimir por una vía del encantamiento los objetos aterradores que no podemos mantener a distancia. Y, justamente, a través de sus resultados captamos el miedo, pues aunque por el momento me libro de él y me escapo, sigue en torno a él; éste se nos da como un nuevo tipo de hemorragia intra-mundana de la posibilidad permanente de que *se haga* otro. Empero, tal posibilidad, presentida en una especie de molestia y de desasosiego que constituye la especificidad de mi actitud frente al prójimo-objeto, es, propiamente hablando, *inconcebible:* en primer lugar, porque no puedo concebir una Posibilidad que no sea mi posibilidad ni aprehender trascendencia alguna si no es trascendiéndola, es decir, captándola como trascendencia trascendida; y además, porque esa posibilidad presentida no es la posibilidad del prójimo-objeto: las posibilidades del prójimo-objeto son posibilidades muertas que remiten a otros aspectos objetivos del prójimo; la propia posibilidad de captarme como objeto, al ser la posibilidad del prójimo-sujeto, no es actualmente para mí la posibilidad de nadie: es la posibilidad absoluta -que tiene su fuente en sí misma- del surgimiento, sobre fondo de la aniquilación total del prójimo-objeto, de un prójimo-sujeto al que experimentaré a través de mi objetividad-para-él. Así, el prójimo-objeto es un instrumento explosivo que manejo con temor, porque presiento en torno a él la posibilidad permanente de que *se lo* haga estallar y, con tal estallido, experimente yo de pronto la fuga fuera de mí del mundo y la alienación de mi ser. Mi cuidado constante es, pues, contener al Prójimo en su objetividad, y mis relaciones con el prójimo-objeto están hechas esencialmente de ardides destinados a hacer que siga siendo objeto. Pero basta una mirada del otro para que todos esos artificios se derrumben y yo experimente de nuevo la transfiguración del otro. Así, soy remitido de la transfiguración a la degradación y de la degradación a la transfiguración, mundo: el tránsito del mundo a un tipo de existencia mágico.

Ha de repararse, sin embargo, en que el Prójimo no es objeto cualificado para mí sino en la medida en que yo puedo serlo para él. El prójimo se objetivará, pues, bien como una parcela no individualizada del «se» impersonal, o como alguien «ausente», meramente representado por sus cartas y sus noticias, o como *éste* presente en realidad, según que yo mismo haya sido para él un elemento del «se», un «querido ausente» o un *éste* concreto. Lo que decide en cada caso acerca del tipo de objetivación del prójimo y de sus cualidades es a la vez mi situación en el mundo y la suya, es decir, los complejos-utensilios que cada uno por su parte hemos organizado él y yo, y los diferentes *estos* que aparecen al uno y al otro sobre el fondo de mundo. Todo ello nos devuelve, naturalmente, a la facticidad. Mi facticidad y la facticidad del prójimo deciden si el Prójimo puede *verme Y* Si yo puedo ver a tal o cual Prójimo. Pero el problema de la facticidad sale de los marcos de esta exposición general: lo examinaremos en el curso del capítulo siguiente.

Así, experimento la presencia del Prójimo como cuasi-totalidad de los sujetos en mi ser-objeto-para-otro, y, sobre el fondo de esa totalidad puedo experimentar más particularmente la presencia de un sujeto concreto, sin poder nunca ni formarme una visión de conjunto de esos dos modos de ser del prójimo -pues cada uno de ellos se basta a sí mismo -mire sino a sí mismo-, ni atenerme firmemente a uno de ellos pues cada uno tiene una pues cada uno tiene una inestabilidad propia y se desmorona para que el otro surja de entre sus ruinas: solamente los muertos son Perpetuamente objetos sin convertirse jamás en sujetos-. Pues morir no es perder la Propia objetividad en medio del mundo: todos los muertos están ahí, en el mundo, en torno nuestro, pero es perder toda posibilidad de revelarse como sujeto a un prójimo.

En este nivel de nuestra investigación, una vez elucidadas las estructuras esenciales del ser-para-otro, nos tentará, evidentemente, plantear la pregunta metafísica: « ¿Por qui5 hay otros?». La existencia de los otros, como hemos visto, no es, en efecto, una consecuencia que se pueda derivar de la estructura ontológica del para-sí. Es un acaecimiento primero, ciertamente, pero de orden metafísico, es decir, que depende de la contingencia del ser. A propósito de tales existencias metafísicas se plantea, por esencia, la cuestión del porqué.

Sabemos, por lo demás, que la respuesta al porqué no puede sino remitirnos a una contingencia original, pero aun hace falta probar que el fenómeno metafísico que consideramos es de una contingencia irreductible. En este sentido, la ontología nos parece que puede definirse como la explicitación de las estructuras de ser del existente tomado como totalidad, y definiremos más bien la metafísica como el planteamiento como proble-

ma de la existencia de lo existente. Por eso, en virtud de la contingencia absoluta de lo existente, estamos ciertos de que toda metafísica debe culminar en un «es esto», o sea en una intuición directa de esa contingencia.

¿Es posible plantear la cuestión de la existencia de los otros? Esta existencia ¿es un hecho irreductible, o debe ser derivada de una contingencia fundamental? Tales son las preguntas previas que podemos formular a nuestra vez al metafísico que inquiere sobre la existencia de los otros.

Examinemos más de cerca la posibilidad de la cuestión metafísica, Lo que ante todo nos aparece es que el ser-para-otro representa el tercer ék-stasis del para-sí. El primer ék-stasis, es, en efecto, el proyecto tridimensional del para-sí hacia un ser que él ha de ser en el modo del no serlo. Representa la primera fisura, la nihilización que el propio para-sí ha de ser, el arrancamiento del para-sí de todo lo que él es, en tanto que este arrancamiento es constitutivo de su ser. El segundo ék-stasis o ék-stasís reflexivo es el arrancamiento a ese arrancamiento primero. La escisiparidad reflexiva corresponde a un vano esfuerzo por tomar un punto de vista sobre la nihilización que el para-sí ha de ser, a fin de que esa nihilización, como simplemente dado, sea la nihilización que es. Pero, al mismo tiempo, la reflexión quiere recuperar ese fenómeno, ese arrancamiento, al que intenta contemplar como dato puro, afirmando de sí que ella es esa nihilización que es. Pero, precisamente, mi propia trascendencia es flagrante: para poder captar mi trascendencia, sería necesario que la contradicción YO la trascendiera; no puede sino trascender; yo la soy, y no puedo servirme de ella, estoy condenado a ser perpetuamente mi propia nihilización. Para constituirla como trascendencia trascendida. En una palabra, la reflexión es más profunda que la del reflexionado. Empero, la nihilización reflexiva es más profunda que la del puro para-si como simple conciencia (de) sí. En efecto, en la conciencia (de) sí los dos términos de la dualidad «reflejado-reflejante» tenían tal incapacidad para presentarse separadamente, que la dualidad seguía siendo perpetuamente evanescente y cada término, al ponerse para el otro, se convertía en el otro. Pero en el caso de la reflexión no ocurre lo mismo, puesto que el «reflejo-reflejante» reflexionado existe para un «reflejo-reflejante» reflexivo. Lo reflexionado y lo reflexivo tienden, pues, ambos, a la independencia, y la nada[60] que los separa tiende a dividirlos más profundamente de lo que la nada[61] que el para-sí ha de ser separa el reflejo del reflejante. Empero, ni lo reflexivo ni lo reflexionado pueden segregar esa nada separadora; de otro modo la reflexión sería un para-sí autónomo que vendría a asestarse sobre lo reflexionado, y ello sería suponer una negación de exterioridad como condición previa de una negación de interioridad. No puede haber reflexión si ésta no es íntegramente un *ser,* un ser que ha de ser su propia nada. Así, el ék-stasis reflexivo se encuentra en el camino de un ék-stasis más radical: el ser-para-otro. El término último de la nihilización, el polo ideal, debería ser, en efecto, la negación externa, es decir, una escisiparidad en-sí o exterioridad espacial de indiferencia. Con respecto a esta negación de exterioridad, los tres ék-stasis se disponen en el orden que acabamos de exponer; pero no pueden alcanzarla en modo alguno, pues esa negación sigue siendo, por principio, ideal: en efecto, el para-sí no puede realizar con respecto a un ser cualquiera, una negación de sí que fuera en sí, so pena de dejar al mismo tiempo de ser-para-sí. La negación constitutiva del ser-para-otro es, pues, una *negación interna,* una nihilización que el Para-si, ha de ser, lo mismo que la nihilización reflexiva. Pero aquí la Paridad afecta a la negación misma: ya no se trata sólo de que la negación desdoble al ser en reflejado y reflejante y a su vez la pareja reflejado-reflejante en (reflejado-reflejante) reflejado y en (reflejado-reflejante) Reflejante, sino que, además, la propia negación se desdobla en dos negaciones internas e inversas, cada una de las cualas es negación de interioridad y que, sin embargo, están separadas entre sí por una nada de exterioridad imposible de captar. En efecto, cada una de ellas, agotándose en el negar que un para-sí sea el otro, Y comprometida íntegramente en ese ser que ella ha de ser, no dispone ya de sí misma para negar de si ser la negación inversa. Aquí, de pronto, aparece una identidad de ser-en-sí, no como resultado sino como una suerte de fantasma de inseguridad que ninguna de las dos negaciones ha de ser, y que, sin embargo, las separa. A decir verdad, ya encontrábamos esbozada esta inversión negativa en el ser reflexivo. En efecto, lo reflexivo como testigo es profundamente alcanzado en

[60] Lo tien, en el original.
[61] Lo néani, en el original.

su ser por su propia reflexividad, y, por ello mismo en tanto que se hace reflexivo, apunta a no ser lo reflexionado, pero, recíprocamente, lo reflexionado es conciencia (de) sí como conciencia tética de tal o cual fenómeno trascendente. Decíamos que lo reflexionado se sabe mirado. En este sentido, apunta, por su parte, a no ser lo reflexivo, puesto que toda conciencia se define por su negatividad. Pero esta tendencia a un doble cisma era controlada y ahogada por el hecho de que, pese a todo lo reflexivo había de ser lo reflexionado y lo reflexionado habla de lo reflexivo. La doble negación seguía siendo evanescente. En el caso del tercer ék-stasis, asistimos a una especie de escisiparidad reflexiva más profunda. Las consecuencias pueden sorprendernos: por una parte, puesto que las negaciones se producen en interioridad, el prójimo y yo no podemos llegar el uno al otro desde afuera. Es menester que haya un *ser «*yo-prójimo» que haya de ser la escisiparidad recíproca del para-otro, exactamente como la totalidad «reflexivo-reflexionado» es un ser que ha de ser su propia nada; es decir, que mi ipseidad y la del prójimo son estructuras de una misma totalidad de ser. Así, Hegel parece tener razón: el punto de vista de la totalidad es el punto de vista del ser, el verdadero punto de vista. Todo ocurre como si mi ipseidad frente a la ajena fuera producida y mantenida por una totalidad que llevara al extremo su propia nihilización; el ser para otro parece ser la prolongación de la pura escisiparidad reflexiva. En este sentido, todo ocurre como si los otros y yo fuéramos señal del vano esfuerzo de una totalidad de para-sí por recuperarse y por implicar lo que ella ha de ser en el modo puro y simple del en-sí; ese esfuerzo por recuperarse como objeto, llevado aquí hasta el límite, es decir, mucho más allá de la escisión reflexiva, producirla el resultado inverso del fin hacia el cual se proyectaría esa totalidad: en su esfuerzo para ser conciencia a-sí, la totalidad para-sí se constituiría frente al sí como conciencia-sí que ha de no ser el sí de que es conciencia; y, recíprocamente, el objeto, para *ser,* debería experimentarse a sí mismo como sido por y para una conciencia que no ha de ser; si quiere ser nacería el cisma del para-otro y esta división dicotómica se repetiría al infinito para constituir las conciencias como migajas de un estallido radical. «Habría» otros a consecuencia de un fracaso inverso del fracaso reflexivo. En la reflexión, en efecto, si no logro captarme como objeto sino sólo como cuasi-objeto, se debe a que SOY el objeto que quiero captar; he de ser la nada que me separa de mí: no puedo así, no captar a mi ipseidad ni adoptar un punto de vista sobre mí mismo; no logro realizarme como ser ni captarme en la forma del «hay»; la recuperación fracasa porque el recuperador es al mismo tiempo lo recuperado. La escisiparidad es llevada más allá del ser-para-otro reflejado se distingue radicalmente del reflejo-reflejante, Pero esta vez, reflejado-reflejante y por eso puede ser objeto para sí mismo. En el reflejo-reflejante, por el contrario, la recuperación fracasa porque lo recuperado *no es* el recuperador. Así, la totalidad que no es lo que es siendo lo que no es, por un esfuerzo radical de arrancamiento de sí produciría doquiera su ser como un en-otra-parte: el espejeo de ser-en-sí de una totalidad quebrada, siempre en otra parte, siempre a distancia, jamás en sí mismo, mantenido no obstante siempre en el ser por el perpetuo estallido de esa totalidad; pues bien, ¿se sería el ser de los otros y mi propio ser como otro? Pero, por otra parte, *en simultaneidad* con mi negación de mí mismo, el prójimo niega de sí mismo ser yo. Ambas negaciones son igualmente indispensables Para el ser-para-otro y no pueden ser reunidas por ninguna Síntesis. No porque una nada de exterioridad las habría separado en el origen, sino más bien porque el en-sí reconquistaría a cada una de ellas de la otra, por el solo hecho de que cada una *no es* la otra sin haber-de-no-serla. Hay aquí como un límite del para-sí que viene del propio para-sí algo así como la facticidad y no podemos concebir cómo la totalidad de que hace poco hablábamos habría podido, en el propio seno del arrancamiento más radical, producir en su ser una nada que ella no ha de ser en modo alguno. Parece, en efecto, que esa nada se habría deslizado en dicha totalidad para quebrarla, como en el atomismo de Leucipo el no-ser se desliza en la totalidad de ser parmeníeica para hacerla estallar en átomos. Esa nada representa, pues, la negación de cualquier totalidad sintética a partir de la cual se pretendiera comprender la pluralidad de las conciencias. Sin duda, es imposible de captar, puesto que no es producida ni por el otro, ni por mí, ni por un intermediario, pues hemos establecido que las conciencias hacen la experiencia las unas de las otras sin intermediario. Sin duda, adondequiera que dirijamos la mirada, no encontramos como objeto de la descripción sino una pura y simple negación de interioridad. Y empero, esa nada está ahí, en el hecho irreductible de que hay una dualidad de negaciones. No es, ciertamente, el *fundamento de* la multiplicidad de las conciencias, pues, si preexistiera a esta multiplicidad, haría imposible todo ser-Para-otro; hay que concebirla, por el

contrario, como la expresión de esa multiplicidad: aparece con ella. Pero, como no hay nada que Pueda fundarla, ni conciencia particular alguna ni el estallido de la totalidad en conciencias, aparece como contingencia pura e irreductible, *como el hecho do que* no basta *que* yo niegue de mí al prójimo para *que el* Prójimo exista, *sino que es necesario además que* el prójimo me niegue *de sí mismo en simultaneidad con* mi propia *negación. Es,* pues, la facticidad del ser-para-otro.

Así, llegamos a esta conclusión contradictoria: el ser-para-otro no puede ser excepto si *es sido* por una totalidad que se pierde para que él surja, que nos conduciría a postular la existencia y la pasión del ser-para – otro. Pero, por otra parte, ese ser-para-otro sólo puede existir si lleva Consigo un no ser de exterioridad imposible de captar que ninguna totalidad, así fuera el *espíritu,* podría producir ni fundar. En cierto sentido, la existencia de una pluralidad de conciencias no puede ser un hecho Primero y nos remite a un hecho originario de arrancamiento de sí que sería propio del espíritu. Así, la pregunta metafísica: « ¿Por qué hay *las conciencias?»* recibiría una respuesta. Pero, en otro sentido, la facticidad de esa pluralidad parece Ser irreductible, y el espíritu, si se lo considera a partir del *hecho* de la pluralidad, se desvanece; la pregunta metafísica carece entonces de sentido: hemos encontrado la contingencia fundamental y no podemos responder sino con un «es así». De este modo, el ék-stasis original se hace más profundo: parece que la nada no puede dar cuenta de la nada. El para-SÍ nos apareció como un ser que existe en tanto que no es lo que es y que es lo que no es. La totalidad ek-stática del espíritu no es simplemente totalidad destotalizada, sino que nos aparece como un ser quebrado del cual no puede decirse que exista ni que no exista. Así, nuestra descripción nos ha permitido satisfacer las condiciones previas que habíamos planteado para cualquier teoría sobre la existencia del prójimo: la multiplicidad de las conciencias nos aparece como una *síntesis* y no como una *colección,* pero es una síntesis cuya totalidad es inconcebible.

¿Quiere ello decir que este carácter antinómico de la totalidad es irreductible? O, desde un punto de vista superior, ¿podemos hacerlo desaparecer? ¿Debemos afirmar que el espíritu es *el ser que es y no es,* tal como habíamos afirmado que el para-sí es lo que no es y no es lo que es? La pregunta carece de sentido. Supondría, en efecto, que tuviéramos la posibilidad de *adoptar un Punto de vista* sobre la totalidad, es decir, de considerarla desde afuera. Pero es imposible, pues precisamente existo como yo mismo sobre el fundamento de esa totalidad y en la medida en que estoy comprometido en ella. Ninguna conciencia, así fuera la de Dios, podría «ver el reverso», es decir, captar la totalidad en tanto que tal. Pues, si Dios es conciencia, ha de integrarse en la totalidad. Y si, Por su naturaleza, es un ser *atiende* la *conciencia,* es decir, un en-sí que es fundamento de sí mismo, la totalidad sólo puede aparecerle como *objeto -y* entonces no puede captar la disgregación interna de ésta como esfuerzo subjetivo de recuperación de sí- o como *sujeto,* y entonces, como él o es este sujeto, tan sólo puede hacer la experiencia de él sin conocerlo. Así, no es concebible ningún punto de vista sobre la totalidad: la totalidad no tiene un «afuera», y la cuestión misma del sentido de su *reverso* carece de significado. No podemos ir más lejos.

Hemos llegado al término de esta exposición. Hemos averiguado que la existencia del prójimo es experimentada con evidencia en y por el hecho, de mi objetividad. Y hemos visto también que mi reacción a mi propia alienación para otro se traduce por la aprehensión del prójimo como objeto. En resumen, el prójimo puede existir para nosotros en dos formas: si experimento con evidencia, no puedo conocerlo; y si lo conozco, si, actúo sobre él, no alcanzo sino su ser-objeto y su existencia, probable en medio del mundo: no es posible ninguna síntesis de estas dos formas. Pero aquí: ese objeto que el prójimo es para mí y ese objeto que yo soy para el prójimo se manifiestan como *cuerpos.* ¿Qué es mi cuerpo, Pues? ¿Qué es el cuerpo del otro?