

PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO
Colección dirigida por Manuel Cruz

1. L. Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*
2. J. Derrida, *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*
3. P. K. Feyerabend, *Límites de la ciencia*
4. J. F. Lyotard, *¿Por qué filosofar?*
5. A. C. Danto, *Historia y narración*
6. T. S. Kuhn, *¿Qué son las revoluciones científicas?*
7. M. Foucault, *Tecnologías del yo*
8. N. Luhmann, *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*
9. J. Rawls, *Sobre las libertades*
10. G. Vattimo, *La sociedad transparente*
11. R. Rorty, *El giro lingüístico*
12. G. Colli, *El libro de nuestra crisis*
13. K.-O. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*
14. J. Elster, *Domar la suerte*
15. H. G. Gadamer, *La actualidad de lo bello*
16. G. E. M. Anscombe, *Intención*
17. J. Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*
18. T. W. Adorno, *Actualidad de la filosofía*
19. T. Negri, *Fin de siglo*
20. D. Davidson, *Mente, mundo y acción*
21. E. Husserl, *Invitación a la fenomenología*
22. L. Wittgenstein, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*
23. R. Carnap, *Autobiografía intelectual*
24. N. Bobbio, *Igualdad y libertad*
25. G. E. Moore, *Ensayos éticos*
26. E. Levinas, *El Tiempo y el Otro*
27. W. Benjamin, *La metafísica de la juventud*
28. E. Jünger y M. Heidegger, *Acerca del nihilismo*
29. R. Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*
30. C. Taylor, *La ética de la autenticidad*
31. H. Putnam, *Las mil caras del realismo*
32. M. Blanchot, *El paso (no) más allá*
33. P. Winch, *Comprender una sociedad primitiva*
34. A. Koyré, *Pensar la ciencia*
35. J. Derrida, *El lenguaje y las instituciones filosóficas*
36. S. Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*
37. P. F. Strawson, *Libertad y resentimiento*
38. H. Arendt, *De la historia a la acción*
39. G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*
40. W. Benjamin, *Personajes alemanes*
41. G. Bataille, *Lo que entiendo por soberanía*
42. M. Foucault, *De lenguaje y literatura*
43. Reinhart Koselleck y Hans-Georg Gadamer, *Hermenéutica e histórica*
44. C. Geertz, *Los usos de la diversidad*
46. J.-P. Sartre, *Verdad y existencia*
47. A. Heiler, *Una revisión de la teoría de las necesidades*

Jean-Paul Sartre

Verdad y existencia

Texto establecido y anotado
por Arlette Elkaim-Sartre

Introducción de Celia Amorós

Ediciones Paidós
I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona
Barcelona - Buenos Aires - México

Título original: *Vérité et existence*

Publicado en francés por Éditions Gallimard, París

Traducción de Alicia Puleo

Revisión de la traducción, notas y títulos
en los márgenes de Celia Amorós

Cubierta de Mario Eskenazi

1ª edición, 1996

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del «Copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© 1989 by Éditions Gallimard, París

© de todas las ediciones en castellano,

Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,

Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona, e

Instituto de Ciencias de la Educación

de la Universidad Autónoma de Barcelona, 08193 Bellaterra

ISBN: 84-495-0525-0

Depósito legal: B-45.825/1996

Impreso en Novagràfik, S.L.,

Puigcerdà, 127 - 08019 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

SUMARIO

| | |
|---|-----|
| INTRODUCCIÓN, <i>Celia Amorós</i> | 9 |
| 1. <i>Verdad y existencia</i> en la obra filosófica de Jean-Paul Sartre | 9 |
| 2. Los pseudópodos de <i>Verdad y existencia</i> | 15 |
| 3. La radicalización ontológica del <i>¡sapere aude!</i> | 32 |
| 4. ¿Encuentro furtivo en un desencuentro? | 35 |
| CONTEXTOS, <i>Arlette Elkaim-Sartre</i> | 41 |
| Verdad y existencia | 45 |
| Apéndice | 161 |
| Índice analítico | 165 |

INTRODUCCIÓN

1. Verdad y existencia *en la obra filosófica de Jean-Paul Sartre*

Entre los escritos póstumos de Sartre que se han venido publicando en los últimos años, el que aquí presentamos al público lector en castellano tiene especial interés por varios conceptos. Por una parte, el autor ofrece en este opúsculo un desarrollo temático de sus ideas gnoseológicas, las cuales sólo aparecen, tanto en las obras sistemáticas publicadas en vida como en los demás escritos póstumos, tratadas de un modo oblicuo y un tanto sumario. Por otra, estas mismas ideas gnoseológicas se han formulado precisamente en un momento crítico de la elaboración de su ética, así como de su filosofía de la historia, con las cuales se encuentran profundamente imbricadas y en cuyo contexto cobran su verdadera dimensión. Nietzsche, en *Más allá del bien y del mal*, escribió que «las intenciones morales (o inmorales) han constituido en toda filosofía el auténtico germen vital del que ha brotado siempre la planta entera. De hecho, para aclarar de qué modo han tenido lugar propiamente las afirmaciones metafísicas más remotas de un filósofo es bueno (e inteligente) comenzar siempre preguntándose: ¿a qué moral quiere esto (quiere él) llegar?». ¹ Creo, como he argumentado en otra parte, ² que la concepción nietzscheana sobre el germinar de la planta filosófica se aplica paradigmáticamente a la obra de Sartre. La lectura de sus escritos póstu-

1. F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1975.

2. Véase C. Amorós, «Los escritos póstumos de J.-P. Sartre (I)», en *Revista de Filosofía*, 3.ª época, vol. III (1990), n. 4, Madrid, Editorial Complutense.

mos, desde los *Carnets de la drôle de guerre* (1939)³ hasta el tomo II de *Critique de la Raison dialectique* que lleva por título *L'intelligibilité de l'histoire*,⁴ pasando por los *Cahiers pour une morale* (1947),⁵ pone de manifiesto la pertinencia de interpretar en clave ética la totalidad de su producción filosófica. En los *Carnets*, diario de guerra correspondiente a la etapa en que Sartre estuvo movilizado en Alsacia, aparecen prolijamente explicitadas las preocupaciones éticas que le llevarán a la elaboración sistemática de la ontología presentada en *L'Être et le Néant* (1943); los *Cahiers pour une morale* pueden en buena medida asumirse como una tentativa tenaz por responder a los interrogantes abiertos al final del *Ensayo de una ontología fenomenológica*⁶ en relación con las «perspectivas morales» de la libertad, a la vez que en ellos la problemática de la moral se redefine al replantearse en el contexto de las reflexiones del filósofo acerca de la historia en tenso diálogo con Hegel y con el marxismo. Este diálogo culminará en la *Critique de la Raison dialectique*, en forma de proyecto crítico de determinar el alcance y los límites de la racionalidad histórica que viene presupuesta por la teoría marxista sin haber sido objeto del adecuado esclarecimiento, de acuerdo con Sartre. Pero, significativamente, un esclarecimiento tal no viene requerido sino por imperativos éticos, ya que está orientado a garantizar la remisión a los agentes humanos, praxis constituyentes en última instancia, del quehacer histórico y su comprensión, frente a la instrumentalización de los mismos por designios totalitarios que son correlativos a la esclerosis dogmática del saber marxista. De este modo, a través de una teoría de la acción humana, de las formas de objetivación y articulación de las prácticas de los agentes —«teoría de los conjuntos prácticos» es, significativamente, el subtítulo del

3. J.-P. Sartre, *Les Carnets de la drôle de guerre* (Novembre 1939-Mars 1940), París, Gallimard, 1983 (trad. cast.: *Cuadernos de guerra*, Barcelona, Edhasa, 1987).

4. J.-P. Sartre, *Critique de la Raison dialectique*, tomo II (inacabado): *L'intelligibilité de l'Histoire*, París, Gallimard, 1985.

5. J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale* (1947-1948), París, Gallimard, 1983.

6. J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, París, Gallimard, 1943 (trad. cast.: *El Ser y la Nada*, Madrid, Alianza, 1989).

tomo I de la *Critique*, publicado en vida de Sartre (1960)—, se trata de ganar el nivel de la inteligibilidad de la «totalización histórica». Como se pondrá de manifiesto con la publicación de la parte póstuma, inacabada, de la *Critique —L'intelligibilité de l'histoire*, fechada en 1958 y publicada en 1985— éste es el nivel pertinente en el que cabe plantear el lugar de la moral en la historia, pues es, precisamente, la historia, una vez reconstruidas las estructuras prácticas y las mediaciones que constituyen su urdímber, el verdadero ámbito de la concreción, en tanto que dota al proyecto humano de un reverso implacable de objetividad. Esta objetividad no viene a coagularse en forma alguna de «astucia de la razón» que usurparía en última instancia al agente humano su protagonismo responsable, si bien es el *factum* con el que el proyecto humano no puede dejar de contar a la hora de calibrar el sentido ético del mismo. Dicho en otros términos: ser históricos significa, desde el punto de vista ético, no poder ser inocentes de lo que —en una terminología muy distinta de la sartreana pero que, en cierto modo, responde al mismo problema— se ha dado en llamar «los efectos perversos» de las acciones humanas. La perversión no es sino la desviación que conlleva la inscripción misma de la objetividad de un proyecto —el cual se convierte de este modo en el anverso de un reverso que no puede constituirse en tal sin cierta per-versión—. En su lenguaje humanista, Sartre hablaba de la «contrafinalidad» de la acción humana en la *Critique*. En *Verdad y existencia* planteará el problema mediante la distinción entre *historialisation* —«el proyecto que el para-sí hace de sí mismo en la historia»— e *historisation*, como paso a la objetividad de la *historialisation* que tiene «por resultado la historicidad o pertenencia objetiva a una época».

De este modo, el opúsculo que presentamos, en el contexto de esta interpretación que toma como hilo conductor los intereses éticos en la obra de Sartre, prolonga y condensa, por una parte, las reflexiones acerca de moral e historia que se prodigan en los *Cahiers pour une morale* —fue escrito en 1948, a continuación de este intento por fundamentar su moral que dejó inacabado—; por otra, enlaza con problemas muy significativos que se desarrollan

sistemáticamente en la *Critique*. A su vez, en la medida en que, como dijimos, se tematizan en él las implicaciones gnoseológicas de las tesis y las preguntas que van tomando cuerpo en el recorrido que sumariamente hemos descrito, las elaboraciones que encontramos en *Verdad y existencia* vienen a articularse con el primer esbozo sartreano mínimamente sistemático de una teoría del conocimiento: el que aparece en *L'Être et le Néant*, en el contexto del tratamiento de «Las estructuras inmediatas del para-sí». El hecho mismo de que la cuestión del conocimiento se presente tematizada en ese marco pone de manifiesto que en vano buscaremos en Sartre un planteamiento crítico, es decir, un planteamiento que abordaría la determinación de las estructuras ontológicas sólo a partir de un esclarecimiento previo de las posibilidades y los límites de la capacidad de conocer propia de los seres humanos. Sartre ha establecido ya los postulados de su ontología mediante un procedimiento, si se quiere, un tanto sumario consistente, como muchas veces se ha dicho, en inferir estructuras ontológicas a partir de los análisis fenomenológicos husserlianos de la intencionalidad de la conciencia. Como a Heidegger —aunque, como veremos, por razones diferentes— e influido aquí por Heidegger, a Sartre le preocupa comprender y determinar «el ser de lo intencional»,⁷ así como el de su correlato, es decir, si la conciencia es, de acuerdo con Husserl, «conciencia de algo y de algo que no es la conciencia», de lo que se trata es de averiguar el estatuto ontológico de la propia conciencia, así como el de ese «algo» por cuyo «ser conciencia de» y por cuyo no-ser ese algo la conciencia misma se constituye. En este punto, las inferencias ontológicas sartreanas pivotan sobre lo que nuestro filósofo llama «la prueba ontológica», prueba que se construye en varios pasos. En primer lugar, se establece que la conciencia, caracterizada como trascendencia, como un ir más allá de sí en su apuntar hacia algo fuera de ella misma, «es posicional en cuanto que se trasciende para alcanzar un objeto», es decir, es conciencia temática de un objeto que no es ella misma —de otro modo, recaería en su propia inmanencia—.

7. La expresión es del propio Heidegger.

Ahora bien: al ser conciencia de un objeto como diferente de ella misma, ella, a su vez, se diferencia del objeto en el mismo movimiento intencional y, en este diferenciarse, se vuelve conciencia de sí misma en tanto que conciencia del objeto. Sartre lo expresa técnicamente afirmando que la conciencia es conciencia tética o posicional de objeto a la vez que es conciencia no tética o posicional de sí. Dicho de otro modo, la conciencia que la conciencia tiene de sí, a diferencia de la que tiene de su objeto al apuntar —*intendere*— hacia él, no es una conciencia temática, que se miraría a ella misma de frente —pues ella, justamente, no es un objeto ni puede apresarse a sí misma como tal—. Sólo puede ser conciencia de sí en cuanto siendo conciencia del objeto, o sea, no *in recto* —al modo en que lo es de su objeto en su movimiento intencional hacia él— sino *in obliquo*, como si sólo pudiera mirarse a sí misma por el rabillo del ojo. Es esto lo que quiere significar Sartre cuando se refiere a la actividad de la conciencia como a un «*cogito* prerreflexivo»: al peculiar ser de la conciencia no le es dada la posibilidad de ese repliegue sobre sí misma que constituye la reflexión, pues la conciencia, contra lo que creía Descartes, no es sustancia, no es *res cogitans*. Mejor dicho, la conciencia sólo puede ser cogitación de algo, que no de ella misma, al precio de no ser *res*. Tenemos, entonces, que la conciencia es conciencia de algo en tanto que ella misma no es nada, o, si se quiere, en tanto que su estatuto ontológico es el del no-ser.

Ahora bien: al determinar que el ser conciencia no posicional de sí es «el único modo de existencia posible para una conciencia de algo» ha quedado establecida «la transfenomenalidad del ser de la conciencia», es decir, la solvencia ontológica del *percipiens* al que nos remite el *percipi* como el aparecer del fenómeno. Pero no se ha demostrado que el «algo» del que la conciencia es conciencia no sea un mero fenómeno que se agote en su aparecer para la conciencia. Sin embargo, debemos reparar en que, si éste fuera el caso, entonces el «algo» sería un contenido inmanente a la propia conciencia. Así, habría que suponer que una subjetividad «dada previamente» a todo objeto sería capaz de «trascenderse para poner lo objetivo», es decir, que la subjetividad sería creadora, su-

puesto que para Sartre resulta inconcebible. Porque, si así fuera, ¿de dónde extraería la criatura la fuerza para dotarse de autoconsistencia y distinguirse de su creador, o sea, para constituirse en el «algo» del que la conciencia pudiera ser conciencia? Y, sin ese concurso, ¿cómo lograría la conciencia salir de su propia inmanencia? ¿De qué modo podría empujarse fuera de sí misma para extraer y separar de sí el objeto que aparecería frente a ella? Las objeciones de Sartre a la posibilidad de una subjetividad creadora recuerdan, en cierto modo, la descripción de Schopenhauer del barón de Münchhausen que, empantanado sobre su caballo en una ciénaga, pretendía, tirando hacia arriba de sus propios cabellos, salir él mismo de la ciénaga junto con su caballo. Con la particularidad de que, en Schopenhauer, la metáfora del barón era precisamente utilizada contra el argumento ontológico... En Sartre es evidente que, planteadas así las cosas, la derivación de un ser transfenoménico concerniente al «algo» correlativo a la intencionalidad de la conciencia se sigue de la propia transfenomenalidad de la conciencia probada según las implicaciones de la definición de su estructura como una estructura de trascendencia. «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.»⁸ Así, la prueba ontológica —el paso del ser apariencia de lo que aparece para la conciencia en su movimiento intencional a revelación de ser, al estatuto de ser-en-sí— se sigue, de acuerdo con Sartre, del propio «ser prerreflexivo del *percipiens*»: que la conciencia sea «conciencia de algo» significa «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, habilitará la fórmula que en Heidegger sirve para caracterizar el *Da-sein* para aplicarla a la conciencia y completarla en los términos siguientes: «*La conciencia es 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*».⁹ De este modo se han ganado

8. J.-P. Sartre, *El Ser y la Nada*, cit.

9. *Ibidem*.

las estructuras ontológicas en las que se inserta el fenómeno del conocimiento, que viene a ser una forma, particularmente relevante para la existencia humana, entre las diversas que adopta el metabolismo entre el ser en-sí y el ser para-sí (el no-ser o la conciencia) tal como se entiende en la filosofía sartreana. *Verdad y existencia* remitirá recurrentemente a esta ontología en sus pinitos gnoseológicos y pondrá de manifiesto *a posteriori* hasta qué punto se ha elaborado en función de una ética.

2. *Los pseudópodos de Verdad y existencia*

Por su peculiar ubicación en la obra sartreana, que esperamos haber determinado a grandes rasgos en una cartografía de sobrevuelo, *Verdad y existencia* representa una pieza teórica que reviste cierto carácter antológico, en la medida en que se dan cita en este escrito desarrollos temáticos y apuntes de problemas que atraviesan todo el trabajo filosófico del pensador francés. Se puede proceder, pues, como si estos desarrollos y estos apuntes emitieran señales que nos orientan hacia los tratamientos de los mismos temas en otras obras, tanto de publicación póstuma como en vida del autor.

Tal como se derivaba del análisis de la conciencia y del ser en-sí en *L'Être et le Néant*, la conciencia, en tanto que no-ser, no podía constituirse sino sobre el fundamento de una relación con el en-sí. Precisamente sobre la base de esta relación ex-stática entre el para sí y el en-sí, relación en la que el primero, al no ser, tiene que hacerse ser su ser en su trascendencia hacia el segundo, aparecen el conocer y el actuar. En virtud de esa misma relación ex-stática, ontológica, Sartre afirma que «el para-sí es responsable en su ser de su relación con el en-sí», es decir, que la estructura ontológica de esta relación no es simétrica y el peso de la misma *concierna* a uno de sus polos, el para-sí, en el meollo mismo de su textura ontológica: como en el mito de Atlas, caro a Sartre, el para-sí no puede descansar en la tarea de hacerse ser su ser en su relación con el en-sí. Por esta razón es responsable de sí mismo, pues «en su ser está en cuestión su ser»; ahora bien, como este cuestionamiento de su ser

no podría reposar en su propia inmanencia, ya que, como hemos tenido ocasión de ver, se caracteriza por ser trascendencia hacia el en-sí, su responsabilidad sobre sí mismo se extiende hacia una responsabilidad del en-sí en relación ex-stática con el cual se constituye. Así, el hacer que «haya ser» del ser —este «nexo de ser» es precisamente el conocimiento— es competencia, cometido imputable al para-sí: el ser humano tiene de este modo la responsabilidad ético-ontológica de revelar el ser. Ontología, ética y gnoseología se encuentran así, desde este planteamiento, íntimamente imbricadas. Sin embargo, en *L'Être et le Néant* Sartre no desarrollará las implicaciones éticas de su concepción ontológica del conocimiento. No olvidemos que se refería a su primera gran obra sistemática como a un tratado de ontología anterior a «la conversión», es decir, que en él se describe el ser del para-sí en la búsqueda —destinada al fracaso— de su coagulación sintética con el en-sí. El para-sí querría abdicar del esfuerzo que le es impuesto por su propia constitución ontológica, que le obliga a asumirse como ex-sistencia —ser que tiene su ser fuera de sí y, por tanto, es lo que no es y no es lo que es, lo que viene implicado por su condición de proyecto— y libertad, para fundirse con el ser del en-sí. A esta renegación o perversión de la propia estructura ontológica la llama Sartre «la mala fe», categoría que venía elaborando desde sus *Carnets de la drôle de guerre* y sobre la que pivota toda su ética ontológica. Ahora bien: la fusión del en-sí con el para-sí —es decir, la divinidad en tanto que absoluto sujeto sustancial, sustancia que sería conciencia de sí en un repliegue reflexivo total y sujeto que se dotaría a sí mismo de la plena estabilidad ontológica de la sustancia— es imposible. Es imposible porque «lo que la conciencia capta como el ser hacia el cual ella se trasciende coincidiría (al ser 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*». ¹⁰ Hay, así, una especie de *conatus* de la conciencia en virtud del cual quiere seguir siendo sí misma, es

10. Ob. cit., pág. 123.

decir, trascendencia hacia el en-sí, lo cual es incompatible con la posibilidad de que fuera, ella misma, en-sí. Por ello, no deja de ser paradójico que, en la mala fe, pretenda, como impostación ontológica que es a su vez impostura ética, homologarse a la consistencia del en-sí, travestirse del ser que ella *no es*, en sentido radical, en tanto que es, precisamente, como hemos visto, conciencia. Ex-sistencia y con-sistencia (sujeto y sustancia) son estatutos ontológicos que se excluyen recíprocamente.

Así pues, en la medida en que en *L'Être et le Néant* Sartre no ha elaborado una teoría de «la conversión» o versión reflexiva de la existencia hacia sí misma —no en otra cosa consiste la existencia en la buena fe, la asunción, moral o de segundo grado, de la libertad como textura ontológica—, tampoco ha podido desarrollar una teoría del conocimiento como responsabilidad ética del hombre, ni ponerla en correlación sistemática con las estructuras del proyecto humano. Tras la explicitación de las formas de existencia en la buena fe y el diseño de «las figuras de la mala fe», ¹¹ tal como hará en los *Cahiers pour une morale*, Sartre dispondrá de los elementos necesarios para tratar el problema de la verdad como el correlato gnoseológico de la libertad. En el nivel de elucidación de las estructuras ontológicas del en-sí y el para-sí que se encuentra en *L'Être et le Néant*, la consideración —un tanto sumaria, sin duda— del problema del conocimiento «como tipo de relación entre el para-sí y el en-sí» se inserta en el capítulo dedicado a «la trascendencia» y es asumido como una modalidad —un «modo de ser»— de la nihilización del en-sí por la que el para-sí se hace ser su ser. En efecto: se parte, en la estela de Husserl, de que el conocimiento es intuición entendida como «presencia de la “cosa” (Sache) en persona ante la conciencia». Pero, ¿cómo se haría presente el en-sí, la cosa, dada su caracterización ontológica, ante una conciencia, salvo que la conciencia se constituya en el ámbito mismo que hace posible la presencia?, se pregunta Sartre. En estas condiciones, habrá de ser la

11. La expresión «las figuras de la mala fe» es de la autora de esta introducción. Véase C. Amorós, «Sartre», en Victoria Camps (comp.), *Historia de la Ética*, tomo III, Madrid, Cátedra, 1989.

propia conciencia la que, en virtud de su estructura ex-stática, se vuelve presencia ante la cosa. Es la conciencia la que, en su poner distancia de la cosa diferenciándose de ella, niega la cosa y se determina en el mismo movimiento a sí misma como negación de la cosa, «negación interna». La presencia implica, para Sartre, una «negación radical», pues solamente se puede ser presencia ante aquello que no se es. Como esta negación no podría provenir del en-sí que se define, simplemente, por ser lo que es, habrá de «venir al mundo» por el para-sí que sólo se hace ser su ser arrancándose del en-sí, nihilizándolo, manteniéndose de este modo ante él en la distancia precisa de esa nada en la que el para-sí consiste y que hace que la cosa pueda aparecer como siendo lo que es. Así, en cuanto negatividad, el conocimiento nada añade al ser, salvo que hace posible que «haya ser». A este hacer que haya ser propio del conocimiento es a lo que llama Sartre, en *L'Être et le Néant*, «realización». Realizar es hacer ser algo con mi ser,¹² y, como conocer es «hacer que haya ser habiendo-de-ser (yo) la negación reflejada de ese ser», en ese sentido preciso se puede decir que «conocer es realizar».

Las ideas gnoseológicas de Sartre presentadas en *Verdad y existencia* se van a mantener, en lo esencial, dentro de los mismos parámetros ontológicos. Sin embargo, la discusión con Hegel a propósito de «la verdad devenida» como verdad de la historia en los *Cahiers pour une morale* va a dejar su huella en la concepción sartreana de las relaciones entre el ser y el conocimiento. Como acabamos de mostrar, en *L'Être et le Néant* se hacía hincapié en la indiferencia del ser al conocimiento; en el opúsculo que presentamos —y no podemos dejar de ver en ello una impronta hegeliana— se asume que el ser no conocido es un ser menor: ello es, justamente, lo que da sentido al proyecto de la ignorancia de desconocer al ser para aminorarlo y verse preocupado por él en la menor medida posible. Sartre habla aquí como si este proyecto humano, que se refiere al conocimiento, tuviera repercusiones on-

12. En este sentido, es expresivo el verbo inglés *to realize*, cuya connotación es la de comprender cómo darse cuenta de algo, en cuanto ese darse cuenta confiere al algo realidad en relación con mi comportamiento.

tológicas en el propio ser, que sería, efectivamente, menos ser al no ser iluminado por la actividad reveladora de los seres humanos, al no ser rescatado de «su noche» por la conciencia constituida en faro del ser, la cual introduciría en él, por el hecho de conocerlo, una especie de «reduplicación», reduplicación que se expresa en la idea del conocimiento como «creación de lo que es». Las metáforas de la luminosidad vienen sugeridas sin duda por la reciente lectura de *De l'essence de la Vérité*, de Heidegger, si bien, como veremos, tienen en el pensador francés un sentido muy diferente. Sin embargo, a diferencia de Hegel, el ser llevado a la conciencia no hace culminar al ser en una plenitud que le vendría conferida por su propia reflexión. Más bien, el conocimiento —como el valor, tal como Sartre expusiera en *L'Être et le Néant*— viene a ser un precipitado de la síntesis frustrada del en-sí y el para-sí. En el *Ensayo de ontología fenomenológica*, porque no era posible el en-sí para-sí, el valor resultaba ser la rúbrica de su reunión en tanto que permanentemente aplazada;¹³ ahora, en *Verdad y existencia* «al iluminar, el absoluto sujeto va hasta el límite en que justificaría su existencia al recuperar el en-sí y hacer de él un en-sí y para-sí. Pero lo detiene la nada, el límite infranqueable del no-ser. Sin embargo, tiene una relación de ser con el en-sí puesto que es para que *haya* en-sí». Es decir que, dado que el en-sí para-sí es irrealizable, el conocimiento es la forma que reviste el cumplimiento de esa condena a la distancia que posibilita a la vez que impone la presencia. O, si se quiere, es el modo de incorporar el en-sí que le es dado al para-sí a falta de poder volverse él mismo en-sí. Porque no somos dioses, estamos condenados a ser libres y, por lo mismo, a crear valores morales. Porque no somos dioses, estamos condenados a conocer, a comer del árbol de la ciencia... del bien y del mal, a ser responsables del ser, a no poder ser inocentes. El problema, en el planteamiento de Sartre, no es, pues, si el conocimiento es posible o cómo es posible, sino, más bien, cómo y a qué precio nos es posible evadirnos del conoci-

13. Respecto de la concepción sartreana del valor, se puede ver mi «Sartre» en V. Camps (comp.), ob. cit.

miento, de la relación con el ser que es siempre, *velis nolis*, reveladora del ser. Nos encontramos así en una situación análoga en significativos aspectos a la de la sofística en lo concerniente a la relación entre ser y conocimiento. La sofística recibe el legado de Parménides según el cual, siendo el ser lo que es, solamente hay un discurso verdadero sobre el ser. Antístenes lo interpretará en el sentido de que todo discurso sobre el ser es verdadero, pues en la medida en que dice algo, dice el ser, y en tanto que tal, es verdadero. De otro modo no tendría entidad, con lo cual el discurso no verdadero no sería, en realidad, un verdadero discurso. Sartre vendría a argumentar, *mutatis mutandis*, que todo proyecto humano, en cuanto actividad que implica anticipaciones que inciden sobre el ser, no puede eludir el ser informado por el ser, solicitar del ser su conformidad para adaptarse a mi anticipación, contrastarse con el ser en el curso de su realización y, por tanto, ser verificador. El ser, o bien se revela en mi proyecto o bien se rebela a mi proyecto, en cuyo caso, como lo habré de desestimar como proyecto, puedo seguir diciendo que todo proyecto es verificador, al menos en el sentido pragmatista en que decía William James que la prueba del pudín es que podemos comérmolo. La anticipación falsa se disipa como anticipación, es co-regida por el ser, con lo que resulta ser una no-anticipación, al modo en que, en el poema de Parménides, el camino falso era un no camino... Toda conciencia, en virtud de su intencionalidad, es investida por el ser; todo proyecto —lo que remite a lo mismo, pues el proyecto no es sino una pragmatización de la estructura intencional de la conciencia: Sartre lo llamará praxis en la *Critique*— está impregnado de ser. Luego, en realidad, no existe el error, y Platón estaba en un error cuando, para refutar a los sofistas afirmando la posibilidad del discurso falso, tuvo que recurrir a un ser del no-ser para dotarlo de un correlato y darle, de este modo, entidad. En realidad —y aquí aparecen en Sartre claras resonancias spinozianas—, en la medida en que soy activa no me equivoco, tengo ideas adecuadas —recordemos que en Spinoza las ideas adecuadas estaban íntimamente unidas a la *potentia* de obrar—. El error no es sino un efecto de la pasividad, de la «detención de la verificación», dirá

Sartre, del relajamiento de ese pulso con el ser que mantengo permanentemente en alerta a las respuestas del ser a mis preguntas, cuando actúo. Dicho de otro modo, el Ser solamente me la da por la espalda —como en el caso que llama Sartre de «las verificaciones catastróficas»— cuando yo, en la pasividad de mala fe, consistente en no asumir mi libertad, me vuelvo de espaldas al ser, pretendo esquivarlo instalándome en el mundo del sueño, de la inocencia o del deseo. «¿Cuánta verdad *soporta*, cuánta verdad *osa* un espíritu? Esto se fue convirtiendo cada vez más, para mí, en la auténtica unidad de medida. El error... no es ceguera, el error es *cobardía*... Toda conquista, todo paso adelante en el conocimiento es *consecuencia* del valor, de la dureza consigo mismo, de la limpieza consigo mismo», decía Nietzsche.¹⁴ Para Sartre, la unidad de medida de la verdad que soporta un espíritu se encuentra en su libertad: revelamos tanto más ser cuanto en mayor medida lo trascendemos en nuestras opciones libres. Así, por la misma razón por la que la libertad nos es angustiosa, «el descubrimiento del Ser, dirá Sartre en la *Critique*, es terrorífico (pues se produce en general en el fracaso y en el conflicto), porque revela lo que se ignoraba como aquello que siempre se había sabido; en otros términos, porque constituye retrospectivamente nuestras ignorancias de nuestro ser como definidas y prefabricadas a su vez por ese ser que somos y que ignoramos. De manera que... se puede asimismo definir el Ser inerte por el tipo de opción práctica que hace ignorar aquello que se es».¹⁵ En la relación práctica que establecemos en todos los ámbitos con el ser —incluido, obviamente, el de las relaciones humanas—, nos las habemos objetivamente con las aristas del ser: en este sentido podemos decir, platónicamente, que todo conocimiento temático no es sino rememoración de un conocimiento no temático que viene implicado por la inobjivable contrastación con el ser de todos nuestros proyectos, incluido el proyecto de ignorar —tan fina y pormenorizadamente analizado por Sartre en *Verdad y existencia*— por miedo a la sanción impla-

14. F. Nietzsche, *Ecce Homo*, Madrid, Alianza, 1976.

15. *Critique de la Raison dialectique*, tomo I, París, Gallimard, 1985, págs. 354-355, traducción mía.

cable del ser, que no se aviene a componendas con nuestros deseos ni nos concede jamás la bula gnoseológica; el ser nos hace saber lo que es en su revancha cuando, en mala fe, no queremos saber de él —lo cual no es sino la otra cara del no querer saber de nuestra libertad—. El ser no tiene, pues, para nosotros más misterio ni nos depara más sorpresas que nuestra propia ceguera ética, que nuestra decisión de no haberlo querido ver ni relacionarnos con él en el ámbito de la luz, en la lucidez. Sartre experimentó la necesidad de abordar temáticamente cuestiones gnoseológicas al hilo de su discusión con el marxismo. Pues, como se puede ver en un significativo ensayo de 1946, titulado «Materialismo y Revolución»,¹⁶ a la vez que asume en medida cada vez mayor el programa del marxismo en tanto que proyecto revolucionario, rechaza el materialismo como teoría del conocimiento que se plasmaría en la concepción del mismo como reflejo del ser. «Jamás un Estado del mundo podría engendrar la conciencia de clase», afirma enfáticamente Sartre. El materialismo aparece desde este punto de vista calificado como «opinión», como *doxa*, que no *epistomé*, de la clase obrera, la cual daría expresión pragmática a sus tareas y a sus necesidades, pero que, en cuanto mera opinión, no sería susceptible de corregirse ni verificarse, promoverse a «certeza»: en cuanto se asume «como un hecho objetivo», se afecta ella misma de ser y, de este modo, se inhabilita para volver sobre sí misma como hecho y legitimarse como verdad. En *Verdad y existencia* encontraremos explicitadas con más claridad las razones por las que Sartre tiene, gnoseológica y éticamente, tan mala opinión de la opinión. Pues la opinión se afecta de magnanimidad tolerante en el liberalismo gnoseológico —yo respeto tu opinión, pero tengo la mía— precisamente para esquivar así toda verificación: es un modo de elegir, escudándose en el minimalismo gnoseológico, un mundo de opiniones —que se tendrían al modo en que se tienen los rasgos de carácter— en el que se renunciaría a la posibilidad de alcanzar ninguna verdad; un modo de elegir, por tanto, un menor

16. «Matérialisme et Révolution», en *Situations III*, París, Gallimard, 1949 (trad. cast. en *La república del silencio*, Buenos Aires, Losada, 1960).

nor ser, una relación reveladora con el ser adelgazada y, en la misma medida, una menor libertad: la libertad no puede quererse sin querer saber e iluminar los datos reales y relevantes que ha de trascender. La verdad no brota como producto pasivo de una situación —los vástagos de la pasividad, como hemos visto, son el error y la opinión—, sino de la anticipación que se proyecta en el Ser.¹⁷

Así, no es de extrañar que, desde el punto de vista gnoseológico, Sartre remita a sus propias concepciones la llamada «teoría

17. A la misma familia que la opinión pertenecería, en Sartre, el estatuto de la creencia. En *L'Être et le Néant*, en el análisis de «la fe» de «la mala fe», la actitud de la mala fe viene posibilitada por ser fe, creencia. Nuestro filósofo entiende por tal «la adhesión del ser a su objeto cuando su objeto no está dado». Implica, por tanto, una decisión acerca de «la naturaleza de la verdad» que hace aparecer «un tipo singular de evidencia: la evidencia *no persuasiva*» (cursiva del propio Sartre). Así, la mala fe decide en su proyecto acerca de su propio minimalismo, pone el listón bajo y resuelve «darse por satisfecha cuando esté mal persuadida». La estructura misma de la creencia, que Sartre califica de «metaestable», hace posible esa operación de autoengaño. Siguiendo los análisis de Hegel en su escrito juvenil *Glauben und Wissen* (Fe y saber) y traduciéndolos a su propia concepción del *cogito* prerreflexivo, Sartre pone de manifiesto que la creencia es conciencia (no tética, no posicional) de creencia, y la creencia, al hacerse de este modo consciente poniéndose «en cuestión en su propio ser», de acuerdo con el ser mismo de la conciencia, se destruye como creencia. Dicho de otro modo, la creencia, al saberse creencia (aunque no sea temáticamente) se sabe como mera creencia, es saber de sí como algo que tiene una entidad defectiva y que se vuelve tanto más deficitaria en cuanto que se sabe tal, hasta el punto de destruirse como creencia. Al no tener la creencia, pues, un punto de estabilidad que determinaría si es o no suficiente creencia, resulta haber lugar «para toda creencia imposible». Así, podré creerme acerca de mí misma lo que tenga a bien creerme, pues, como nada de lo que soy puedo serlo en el modo del en-sí, en la identidad con ello mismo, el hecho de que, como proyecto, no soy lo que soy y soy lo que no soy puedo explotarlo en el sentido de creerme que soy cualquier cosa (aunque, como se dice expresivamente en el lenguaje ordinario, no me lo crea ni yo). La mala fe, desde este punto de vista, es un truco que se vuelve posible por la combinación de lo que llama Sartre dos estructuras «metaestables»: la estructura de la creencia en su ser intencional, tal como hemos tenido ocasión de ver, y la estructura de la realidad humana como plexo de facticidad y libertad, de índole tal que siempre nos es dado tomar la una como coartada para esquivar a la otra.

La creencia como precipitado de la pasividad y de la impotencia la trata de nuevo Sartre en la *Critique* en relación con lo que llama las «prácticas seriales». La serie es, para nuestro autor, un tipo de «conjunto práctico» donde los miembros se relacionan alterando cada cual la conducta de todos los demás, de forma

de la ofensiva» de Lukács.¹⁸ En efecto: frente a la ley del «retraso histórico de la conciencia» con respecto al devenir social formulada por Lenin, resulta que, gracias a la conciencia del proletariado, que se define para el autor de *Historia y conciencia de clase* como

recurrente y giratoria, por extero-condicionamiento, de manera tal que, como las prácticas se encuentran de este modo sistemáticamente des-concertadas, cada una de ellas viene a ser un centro de fuga para todas las otras. El correlato gnoseológico de este tipo de relación práctica, generadora sistemática de impotencia, es, precisamente, la creencia en tanto que escape a todos de la verificación. Nos encontramos así con «las reglas de la creencia: lo que cada cual cree del otro es que el otro informa en tanto que otro (o en tanto que la noticia le viene ya de otro); dicho de otro modo, es la información negativa, en tanto que ni el que la recibe ni el que la transmite pueden verificarla. Y con respecto a esta impotencia de ambos, que no es sino la serialidad misma como totalidad negativa, no habría que pensar que cada cual cree a su informante a pesar de ella; por el contrario, ella es lo que funda y mantiene en cada cual, en tanto que otro, la creencia en el otro, como medio de propagación de la verdad como *otro*. Si creo que no es *a falta* de poder verificar, o porque otorgo confianza al informante (lo cual restablecería la relación directa de reciprocidad), ni reservándome el verificar y dado que es más prudente prepararse para lo peor. Creo porque, en tanto que otro, la verdad de una información es su serialidad, es decir, la serie infinita de impotencias que van a actualizarse, se actualizan, se han actualizado y me constituyen *a través de los otros* como transmisor práctico-inerte de la verdad» (*Critique de la Raison dialectique*, tomo I, págs. 404-405. Las cursivas son de Sartre). La creencia, o idea serial, viene a ser la mera ideación de la impotencia recurrente de la praxis misma. Significativamente, así como, según los análisis de *L'Être et le Néant*, la creencia no soporta la reflexión en el plano individual, en la escala de «los conjuntos prácticos» que se tratan en la *Critique*, la creencia, precipitado de la práctica serializadora, se anula cuando la serie se convierte en grupo volviéndose, en determinadas condiciones favorables, acción concertada. Pues, en cierto modo, el grupo, como ámbito de convergencia de las prácticas, produce, con respecto a cada una de ellas y por todas las otras, un efecto de reduplicación potenciadora que vendría a ser análogo a la reflexión. Un efecto tal potencia la verificación ya que, en la acción concertada, la verificación de cada cual se contrasta y convalida mediante la de todos los otros que, al hacerla suya, la refuerzan.

Sería prolijo desarrollar aquí el tratamiento sartreano de los dogmas como ideas juramentadas, como formas de pensamiento correlativas a las prácticas de los grupos organizados e institucionalizados, donde entra especialmente en juego la cuestión del poder. Nos limitaremos aquí a decir que, desde este punto de vista, un dogma vendría a ser una creencia institucionalizada, una forma de no-verificación, en este caso no por impotencia, sino por prepotencia: en un sentido

«autoconocimiento de sí de la sociedad capitalista» —y, en la medida en que esta sociedad ha roto los vínculos con la naturaleza, realizando universalmente la forma mercancía, como «la historia tomando conciencia de sí»—, la conciencia cambia su función en el proceso histórico-social. A partir de ahora irá por delante planificando el desarrollo mismo de la sociedad bajo el control —que, en principio, debería haber sido, ¡oh, cielos!, un control verificador— de «los productores libremente asociados». Nuestro filósofo encontrará en su propia concepción del conocimiento como anticipación esclarecedora del ser la teoría idónea para dar cuenta de la inflexión lukacsiana, la teoría requerida para una comprensión cabal de la praxis revolucionaria, entendida como proyecto de transformación de la realidad. Son, pues, las necesidades de convalidar la ideología del proletariado —tal como se plasma en «el mito materialista»—, a la luz de las exigencias de su universalización, por una filosofía humanista revolucionaria que pudiera servir como banderín de enganche para la conciencia crítica del intelectual pequeño-burgués desclasado, lo que motiva en el sarrismo la necesidad de la elaboración de una teoría de la verdad. En «Materialismo y Revolución», encontramos aún tensiones irresueltas entre una concepción pragmatista y materialista de la verdad que sirve como referente polémico —definida aquí como «opinión»—, la concepción lukacsiana hegelianizante y la concepción fenomenológico-existencial en la propia versión sartreana.

análogo ha podido decirse que una lengua no es sino un dialecto con un ejército detrás. Remitimos para ello al análisis sartreano del «eslogan monstruo» de la época stalinista «Socialismo en un solo país» (desarrollado en *L'intelligibilité de l'histoire*, págs. 111 y sigs.), así como a mi trabajo «Los escritos póstumos de J.-P. Sartre» (II), cit.

18. Señalemos cierto paralelismo entre las teorías clásicas del contrato social y la peculiar versión sartreana del contractualismo que se encuentra en su doctrina de «la conversión»: para los clásicos, el pacto entre los sujetos del contrato social engendraba el ámbito de la vida política como vida regenerada; para nuestro filósofo, el «acuerdo contractual» por el que el proyecto se vuelve «proyecto de asumir un determinado proyecto» alumbraba el espacio de la existencia moral en cuanto existencia re-generada. (Véase, para este aspecto de las teorías clásicas del contrato, Carol Pateman, *El contrato sexual*, Barcelona, Anthropos, 1995.)

En sus *Cahiers pour une morale* (1947) Sartre aborda temáticamente lo que entiende por «conversión» o forma de existencia en la buena fe, en contraposición a «las figuras de la mala fe» o actitudes en que se revela paradigmáticamente el trucaje entre libertad y facticidad en que la realidad humana consiste: en ellas, la libertad reniega de sí misma tomándose por facticidad, doblándose este movimiento de una asunción de la propia facticidad como si de la libertad se tratase. O, dicho de otro modo, se mistifican los términos de una manera tal que la libertad «cree» tener opción allí donde no la tiene justamente para pretender que le es dada donde no puede tener lugar. Desde este punto de vista, la violencia, analizada fenomenológicamente por Sartre en los *Cahiers* de forma casi exhaustiva, no sólo es una forma de la mala fe, sino que la mala fe es, radicalmente, violencia ontológica, en tanto que violenta la estructura existencial humana en cuanto plexo libertad-facticidad. El estoicismo, la resignación, la exigencia, la súplica y la propia ignorancia, cuyo estudio prolongará Sartre en *Verdad y existencia* desde el punto de vista de sus implicaciones gnoseológicas, son otras tantas modalidades de la mala fe como perversión que nuestro filósofo presenta como el contrapunto de la existencia con-vertida. ¿En qué consiste, pues, la conversión, el existir de la propia existencia en la buena fe? Recordemos que la ética sartreana es una ética ontológica, y, en esa medida, la existencia ética es una reduplicación reflexiva, un asumir de nuevo por cuenta propia las estructuras ontológicas que nos constituyen. Así, la conversión habrá de ser una reflexión del proyecto existencial sobre sí mismo. Hemos visto, por otra parte, que el sujeto sartreano no puede ser sustancia, pues consiste él mismo en una relación estática hacia los objetos. Por lo mismo, la reversión reflexiva hacia el proyecto no es posible en la medida en que pudiera pretender tomar a este último por objeto: Sartre llama «reflexión cómplice» a esta operación, siempre solidaria de la mala fe y destinada al fracaso. A diferencia de esta forma perversa de reflexión, la «reflexión pura» en que consiste «la conversión» se atiene al carácter ex-stático y trascendente del proyecto mismo, explota la problematización ontológica que lo hace posible —el hecho de que la

conciencia sea «un ser para el cual en su ser está en cuestión su ser» — para problematizarlo a su vez, por así decirlo, en segundo grado, calibrando de este modo su calidad existencial, su idoneidad ontológica, desde el punto de vista ético. El volver a asumir el proyecto para conferirle convalidación ética y legitimación existencial debe ser, a su vez, proyecto, produciendo de este modo el para-sí un «acuerdo contractual consigo mismo» que no pertenece al orden del ser sino al de la existencia, es decir, que tiene que hacerse ser su ser como «*unum* moral», remedo práctico de la imposible unidad ontológica del sujeto-sustancia. En esta forma de solidaridad con uno mismo en la «decisión radical de autonomía», en el querer de lo que se quiere, se encuentra la base de la solidaridad con los demás, que consiste en querer lo que quieren los otros, en ayudarles en la prosecución de sus fines. Veremos más adelante las implicaciones gnoseológicas de esta ética de la generosidad: la concepción sartreana de la verdad como don. Ahora, el problema que se le plantea a Sartre es el de cómo insertar este «jardín» de la «reflexión pura» o «conversión» en la jungla de la historia como historia de la alienación y de la lucha de clases tal como la concibe el marxismo (en la época de la redacción de los *Cahiers*, Sartre se había sensibilizado particularmente ante la problemática de la filosofía «dialéctica» de la historia en sus versiones hegeliana y marxista). Los términos precisos en que se plantea vienen determinados por la relación del para-sí con el prójimo, ya que «la conversión» habría de darse en un mundo en el que el para-sí no está solo. Es más, en un mundo como el que se describe en *L'Être et le Néant*, anterior a «la conversión», donde la relación con el otro viene marcada por el conflicto. En un mundo tal, mi prójimo es para mí trascendencia-trascendida en la medida misma en que yo lo soy para él. El otro existe «como negación objetivadora de mi subjetividad». En estas condiciones, «en el momento en que interviene la reflexión pura, es ya demasiado tarde: puede disipar el carácter de cuasiobjeto que yo revisto para mi reflexión impura, pero no el de *objeto* que tengo para el otro. De este modo no será nunca totalmente eficiente. Y en la reflexión pura hay ya una llamada para transformar al otro en pura subjeti-

vidad libre, para suprimir la escisión. Sólo que sería preciso que el otro hiciera lo mismo». ¹⁹ Pero, claro está, nada garantiza que, como en una armonía preestablecida, la conversión de todos los existentes se vaya a producir simultáneamente, y yo no puedo ser libre en un mundo donde los demás no lo son. Este telón de fondo es lo que da sentido a la afirmación que hace Sartre al comienzo de *Verdad y existencia*: «Toda doctrina de la conversión corre el peligro de convertirse en un a-historicismo». La moral sartreana siempre quiso ser una moral en situación; en los *Carnets* se insiste recurrentemente en que las situaciones son históricas y se asume —lo que no aparecía claro en *L'Être et le Néant*— una jerarquía de las situaciones humanas, hasta el punto de aceptar que algunas de ellas son tales que pueden volver la libertad imposible. De ahí que la acción histórica deba orientarse en el sentido de igualar las situaciones de los agentes humanos, propiciando de ese modo la creación de las condiciones para el advenimiento del reino de la moral por convergencia de las conversiones. Pero entonces hay que entrar en el ámbito del compromiso político y de sus exigencias, en el terreno, muchas veces, de las manos sucias: recordemos que su obra dramática *Les mains sales* es de 1948. «Un revolucionario, como decía Lenin, no tiene *moral* porque su objetivo es concreto y sus obligaciones se hacen anunciar por el fin que se propone. Y Hegel ha mostrado claramente que en la pequeña ciudad antigua el vínculo concreto del ciudadano con la ciudad cumplía la función de moral. La moral es por definición un hecho abstracto: es el objetivo que uno se da cuando la única relación que existe con los demás es la pura relación ontológica. Aparece, entonces, cuando mi relación con el otro viene definida por el puro reconocimiento formal de su persona universal.» ²⁰

Resuena aquí el tema hegeliano de la superación de «la mera moral»: la «mediación» de la moral es una tentación recurrente

19. Véase C. Amorós, «Materialismo y Revolución: un hito en la génesis de la *Crítica de la Razón dialéctica*», en Agustín González (comp.), *Antropología y compromiso*, Barcelona, Promociones y publicaciones universitarias, 1988.

20. *Cahiers pour une morale*, ob. cit., pág. 18.

de la filosofía de la historia. De ahí la afirmación sartreana complementaria de la que he formulado con respecto a la teoría de la conversión: «Toda doctrina de la historicidad se enfrenta al grave riesgo de ser un amoralismo». Su espacio reflexivo queda de este modo configurado —tal como significativamente viene indicado al final de nuestro opúsculo en el «Apéndice», donde diseña los puntos de su nuevo plan para «buscar la moral de hoy... la elección que un hombre puede hacer de sí mismo y del mundo en 1948»— por la polémica de Hegel con Kant, seguida de las elaboraciones marxistas: ámbito de problemas que Sartre se dispone a transitar pertrechado con sus propios instrumentos teóricos. Tales instrumentos se concretan en la elaboración de una teoría de la acción humana. Pues, completando lo que decía Lenin, «el objetivo concreto que se propone el agente histórico supone cierta concepción del hombre y de los valores; es imposible ser un puro agente de la historia sin objetivo ideal (el realismo es pura pasividad o valoración de la historia en tanto que tal). Por eso mismo, deja de ser cierto que se puedan utilizar medios cualesquiera para realizar el fin: correrían el riesgo de destruirlo. De este modo se entrevé, más allá de la antinomia de la moral y la historia, una moral concreta que es como la lógica de la acción efectiva». ²¹ La moral histórica trata lo que Sartre llama «el derecho» y «el revés» de los proyectos humanos, su intencionalidad subjetiva y su dimensión ineludible de objetividad. Hay que asumir esta elaboración teórica «en el nivel mismo de la ontología, ya que la historia estudia la acción de los hombres sobre el mundo, la acción del hombre sobre los hombres, la reacción de los hombres y del mundo sobre la acción primera. Es, pues, una categoría esencial tanto de la historia como de la moral». Los *Cahiers* apuntan programáticamente aquí al estudio de «la lógica viva de la acción» que se emprende en la *Critique*. Pero antes, en *Verdad y existencia*, ha sido preciso abordar el esclarecimiento de la acción humana desde el punto de vista gnoseológico como relación con el ser porque sus implicaciones éticas no pueden ob-

21. Ob. cit., pág. 110.

viarse: qué franjas del ser revelo en y por mi proyecto, así como qué zonas de sombra lo rodean, cuál será el destino de mi verdad, su reverso —en cuanto que, por su propia estructura de correlato de un proyecto que es ex-stático, que tiene su ser fuera de sí, tiene ella misma un fuera-de-sí que aparece cuando yo me quedo inerte al entregarla al otro como don—, hasta dónde soy responsable del reverso de mi verdad y de las nuevas iluminaciones que los otros proyecten sobre este reverso, deteniendo y pervirtiendo mi propia verificación o haciéndola progresar... Como actividad verificadora que soy, responsable del ser, todo ello determina el ámbito de mi responsabilidad y sus limitaciones, que quedan marcadas allí donde los otros han de tomar el relevó de la responsabilidad asumiendo lo que hacen con mis verdades —redefiniéndolas, relativizándolas o reinterpretándolas— a partir de las suyas propias, así como de sus reversos.

En cuanto hombre de su época, Sartre recibe una verdad que le han dado: el marxismo, al que caracteriza en la *Critique* como «filosofía insuperable de nuestro tiempo» en la medida en que «da su expresión al movimiento general de la sociedad». Sin embargo, esta verdad le deja un tanto perplejo en tanto que se le presenta de un modo paradójico: puesta al servicio de una empresa histórica concreta como es la edificación del socialismo en la URSS, la verdad marxista resulta estar incrustada de puntos ciegos por doquier, esclerotizada, incapaz de verificar y de verificarse problematizando sus propios supuestos anticipadores. Entre ellos, Sartre identifica como uno de los fundamentales el supuesto de que la historia es «dialéctica» en tanto que «proceso de totalización», sin que este supuesto se haya verificado jamás. El marxismo, verdadero por su contenido material que no está en tela de juicio —tiene la superioridad práctica de ser el pensamiento de la clase ascendente, en la línea pragmática de la valoración que Sartre hacía del mismo en «Materialismo y Revolución»—, resulta ser, sin embargo, plena indeterminación de la verdad en tanto que aquello que le conferiría su privilegio como la adecuada interpretación de la historia, es decir, la racionalidad dialéctica, se remite a algo como la dialéctica de la naturale-

za, que tendría el estatuto de una «opinión extracientífica». En suma: el marxismo como proyecto de realizar la verdad del hombre requiere una instancia de convalidación, es convocado a su «conversión» o reasunción temática entendida como movimiento reflexivo en el que habrán de poder verificarse sus propios supuestos. Ello se concreta en la exigencia de que el movimiento de la «totalización» histórica, que el marxismo siempre anticipa y pre-supone, se convierta en «la experiencia reflexiva de cualquiera», es decir, de cualquier agente práctico individual a quien en última instancia remite, en tanto que praxis constituyente, el movimiento de la totalización, así como su comprensión reflexiva. Desde el punto de vista de *Verdad y existencia*, este proyecto crítico debe asumirse como el cumplimiento de la exigencia de no «detención de la verificación» aplicada en este caso a una verdad que me ha sido dada por los otros tanto en sus virtualidades como en su detención: la verdad esclerotizada del marxismo, que se hundiría de otro modo en la no-verdad, en *factum* histórico o verdad en-sí aunque ya no para-sí. De ahí el sentido ético de «la experiencia crítica» a la que se somete el marxismo en la *Critique de la Raison dialectique*: si el marxismo es mera necesidad histórica, en ese caso no podría ser una pretensión sobre mi libertad y me resulta de ese modo algo externo e ininteligible; si, por el contrario, es proyecto de remitir a las libertades concertadas el control de un mundo humano —que, aun en un universo de contrafinalidades, estas libertades hacen—, entonces saldrá airoso de la prueba del control crítico que le planteo y que cualquiera puede plantearle en nombre de la capacidad autónoma de verificar, es decir, de la libertad misma.²² El existencialismo, replanteando aquí la exigencia que se formulaba en «Materialismo y Revolución», se autoinstituye así, mediante una peculiar versión praxeológica del *cogito* cartesiano, en garante crítico de la verdad del proletariado, en el movimiento de su verificación permanente.

22. *Ibidem*, págs. 110-111.

3. *La radicalización ontológica del ¡sapere aude!*

Kant identificó, como es sabido, la sustancia misma de la Ilustración en el «atreverse a saber» por sí mismo propio del ser humano que ha llegado a su mayoría de edad en el rechazo de toda tutela y, por tanto, de toda pasividad frente a la verdad recibida. La teoría sartreana de la verdad que se expone en el opúsculo que presentamos se podría considerar como una radicalización del *¡sapere aude!* en cuanto que remite a la libertad como a la estructura ontológica que lo hace posible. *¡Atrévete a saber!* es el correlato del *¡atrévete a ser libre!* —recordemos que no puede haber libertad sin descubrimiento del ser ni viceversa—. La actividad verificadora es de este modo el proyecto de la buena fe *versus* el proyecto de la ignorancia, la abdicación de la verificación que va de consuno con la abdicación de la libertad. Si el proyecto de la Ilustración era un proyecto de salir del oscurantismo y de liberar las potencialidades cognoscitivas para la praxis, como afirma Habermas, Sartre, con su concepción del error como detención de la verificación y de la tarea verificadora como empresa activa militante cuyo sentido, como hemos tratado de poner de manifiesto, es esencialmente ético, se revela a la vez como un filósofo de talante ilustrado y como el filósofo que establece las condiciones de posibilidad, en los planos ontológico, gnoseológico y ético, de todos los fenómenos y las actitudes de ilustración (que no habría que limitar, obviamente, a la Ilustración, por más que sea su referente paradigmático). Sartre es así un filósofo ilustrado y un filósofo de la Ilustración, de los proyectos ilustrados.

Sin embargo, en vano encontraremos en Sartre una concepción de la historia como progreso lineal sin fisuras. Si bien concibe la tarea verificadora-liberadora de la realidad humana como una tarea infinita, esta tarea aparece constantemente llena de interrupciones, de posibles retrocesos, amenazada por un final tan brusco como el que está planeando en la guerra fría. Ya en *Les Carnets de la drôle de guerre* hablaba Sartre del «fuera» del para-sí, consistente «en ser, como negación del en-sí, a la manera del en-sí». A esta recuperación del para-sí por el en-sí, a esta especie

de revancha que se toma el en-sí de la nihilización que hace de él el para-sí, repercutiendo en esta nihilización al inscribirse en ella y hacerla ser, a su vez, un *factum*, la llama Sartre la facticidad. Es la versión sartreana del *factum* de la libertad: hay una facticidad de la libertad que no se elige, pues ella misma es un hecho. En la *Critique* se repetirá el mecanismo en la forma de recaídas del grupo en la serialidad, como si la libertad, en sus diversas versiones —el grupo es el trasunto del para-sí de *L'Être et le Néant*— no pudiera sustraerse a una especie de principio de entropía ontológico que vuelve imposibles desde la revolución permanente en política hasta, en gnoseología, la verificación permanente. En efecto: desde las premisas del nominalismo sartreano, la intersubjetividad no es un punto de partida: se está constituyendo permanentemente y permanentemente se está deshaciendo en lo que nuestro filósofo llama «la totalidad destotalizada». No hay un «nosotros» autoconstituyente, sino tejidos de reciprocidades mediadas por un tercero que, al totalizar la relación recíproca designándola como un «vosotros», la objetiva y la destruye como reciprocidad, pudiendo hacer lo mismo, en forma giratoria y recurrente, cada miembro de una relación recíproca en cuanto se constituye en tercero y lleva a cabo su propia totalización. Así, hay totalización en curso de las relaciones humanas pero nunca totalidad, porque alguien ha de quedar siempre fuera para que la designación totalizadora se lleve a cabo y se pueda interiorizar determinando inestables «nosotros».

En *Verdad y existencia* no ha sido elaborada todavía la «teoría de los conjuntos prácticos», que detalla las estructuras de esta peculiar totalidad, pero las referencias a ella son constantes y se pueden reconstruir sus implicaciones gnoseológicas. Como correlato de mi proyecto, mi verdad, lo que yo descubro del ser, es intuitiva, y la evidencia que en ella se me da no puede ser co-regida ni por mí misma ni por el otro: simplemente, me aparece como tal y no tiene, como diría Sartre, un revés. El revés de mi verdad sólo surge cuando yo la comunico al otro como don, pues mis verdades, como mis fines y los ajenos en la ética de la ayuda y de la servicialidad que Sartre ha propuesto en los *Cahiers*, por su propio carácter ex-stático de apuntar a lo que está más allá de sí, están

destinadas a comunicarse libremente. Pero no a todos indiscriminadamente, como no pido ayuda —lo que implica darle al otro mi fin— indiscriminadamente. La verdad universal es asintótica, en el sentido de que indicaría que, de suyo, la libertad reveladora, en cuanto quiere la libertad de todos, estaría dispuesta a ilustrarlos con su verdad sin poner límites, al menos *a priori*, pero, si tal universalización se cumpliera —contrafácticamente, ya que la totalidad humana está destotalizada—, sería la muerte de mi verdad, que ya no tendría un revés ni, por tanto, podría iluminar nadie. Pero como mi verdad tiene un revés, ello implica que, al transferirse al otro, adquiere una dimensión de en-sí: es un hecho que yo he descubierto... La recuperación por el en-sí de mi verdad tiene lugar por las otras libertades, que pueden desestimarla, reubicarla en otro contexto constituido por otros supuestos y anticipaciones —lo que ahora llamaríamos otro paradigma—, re-definirla, relativizarla, al iluminarla desde la luz de sus propios proyectos, que pueden ser actividades verificadoras de buena fe o proyectos de ignorancia, de afección de inocencia, etc. O también se produce por mí misma en tanto que mi ser futuro decidirá sobre el sentido de lo que es ahora mi verdad presente. Así, mis evidencias se pueden ver degradadas a creencias, coaguladas en dogmas, corregidas como errores si el otro se niega o no puede rehacer el movimiento de verificación, o bien enriquecidas al comprenderse en otras experiencias verificadoras. Desde el momento en que tienen un revés y por él se inscriben en el mundo, a mis verdades, como a las de todos, les puede suceder cualquier cosa. Pero no se articulan en sucesión continua, progresiva y sin fisuras, ni en convergencia, porque la historia de una totalidad destotalizadora de organismos mortales está, como dirá Sartre en *L'intelligibilité de l'histoire*, profundamente horadada: son las revanchas que un ser sin ninguna razón de ser se toma ante el proyecto del sentido, de iluminar todo el Ser, proyecto que requeriría la imposible verificación permanente.

Desde este último punto de vista, la gnoseología sartreana se puede caracterizar como asunción radical de las consecuencias para el problema de la verdad del «Dios-Padre ha muerto». Así como en su ética se aceptaban las implicaciones de un ateísmo coheren-

te: no hay valores objetivos, su gnoseología parte del hecho de que en ninguna de sus versiones hay verdades eternas. No hay ninguna prefiguración del Ser por un logos que daría así los cánones configuradores de mi conocimiento del ser en ninguna de sus posibles versiones, no procede del ser luz alguna que iluminaría el ámbito de nuestra apertura al Ser. Sólo noche y, como diría Pascal, silencio de los espacios infinitos. Sólo anticipaciones del proyecto humano, de un ser de necesidades convertido, como diría Zubiri, en animal de realidades, en un mundo que no es humano. El hombre es ese peculiar organismo cuyo nicho ecológico resulta ser un nicho ontológico. En estas condiciones, lo mismo daría decir que toda verdad es, en un sentido obvio, relativa (*ergo* ninguna lo es) o que toda verdad, en tanto que descubierta en un proyecto verificador, es absoluta: hemos visto que la relatividad de mi verdad le viene por el otro, del mismo modo que la relativización de la verdad del otro puede ser el efecto de mi propia verificación. Sin embargo, así como no es cierto que, como decía Dostoyevski, «si Dios no existe, todo está permitido» en el plano ético, tampoco de la inexistencia de la divinidad se deriva el «todo vale» igualmente en el plano gnoseológico. La ontología, como hemos tenido ocasión de ver, ponía sus condiciones a la moral: hay comportamientos de buena o de mala fe, y los segundos son éticamente perversos. De la gnoseología cabe decir otro tanto: los descubrimientos resultantes de la actividad verificadora propia de la buena fe son válidos, aportan su granito de arena al proyecto —aunque de imposible realización total— de iluminar el ser; la mala fe, por el contrario, conlleva una elección de minimizar el ser, así como la libertad, manteniéndolo en la penumbra o en la noche de la opinión y del error: la traición a las estructuras ontológicas, de suyo morales y reveladoras, conlleva tanto la inmoralidad como la no-verdad.

4. *¿Encuentro furtivo en un desencuentro?*

Hemos intentado situar *Verdad y existencia* como un hito en el itinerario sartreano. Pero para situarlo adecuadamente como hito

es preciso atender, siquiera sumariamente, a la incidencia de un acontecimiento filosófico que sirvió al filósofo francés de estímulo a la par que de referente polémico para la elaboración de su opúsculo póstumo: la lectura de la traducción francesa de la conferencia que pronunció Heidegger en Bremen en 1930 (sujeta luego a posteriores reelaboraciones), *De l'essence de la Vérité*.²³ Esta conferencia, de acuerdo con muchos de sus intérpretes,²⁴ es particularmente representativa de la inflexión antihumanista del pensamiento heideggeriano, en la línea de la disolución ontológica de la problemática ética a la que se ha referido Jacobo Muñoz.²⁵ En ella se formula la tesis de que «la esencia de la verdad es la libertad», formulación que, sin duda, tuvo que ser para Sartre profundamente sugerente. Tan sugerente, sin embargo, como decepcionante y retadora. Pues Heidegger la formula en el contexto de una crítica a la teoría tradicional de la verdad como conformidad de la cosa con el intelecto que la concibe —o el enunciado que la dice—, en el sentido de que esta teoría se conforma, justamente, con esta idea de conformidad que resulta ser lo problemático. Una conformidad tal, para el filósofo alemán, encuentra su condición de posibilidad en un ámbito de apertura en el que la cosa pueda darse como aquello que impone su norma y su medida a algo que se dispone a tomarla por tal. Aquello que se dispone a tomarla por tal, que se expone para ello «a la abertura de lo abierto» y «lo preserva en su estado de abierto» es precisamente la libertad. De este modo, la libertad «deja al ente ser lo que es», y, en este dejarlo ser, como ha subrayado Manuel Sacristán,²⁶ la libertad existente lo libera a la vez que ella misma se libera. La enuncia-

23. Sobre el sentido ético del proyecto de la *Critique*, véase C. Amorós, «Sartre: la afirmación del sujeto», *Revista de Occidente*, julio-septiembre de 1980, n. 2. El problema de «la experiencia crítica» lo he tratado en mi artículo «El concepto de razón dialéctica en J.-P. Sartre», *Teorema*, junio de 1971, n. 2.

24. Martin Heidegger, *De l'essence de la Vérité*, Nauwelaerts et Vrin, 1948.

25. Entre los españoles, véase Ramón Rodríguez García, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, Cincel, 1987, especialmente cap. V.

26. J. Muñoz, «Sólo un dios puede aún salvarnos», en J. M. Navarro Cordón y Ramón Rodríguez (comps.), *Heidegger o el final de la filosofía*, Madrid, Editorial Complutense, 1993.

ción es un comportamiento, por lo que el problema de la verdad se retrotrae así a la cuestión del comportamiento abierto. Hasta aquí, Sartre puede muy bien estar de acuerdo, hasta el punto de que asume la formulación heideggeriana como la que sintetizaría una concepción de la verdad como pasividad, que acentúa la presencia del Ser, y una interpretación de la misma como actividad, que enfatiza la necesidad de «actuar para comprender». Traduce aquí, significativamente, la frase de Heidegger «dejar ser al Ser tal como es» por «crear aquello que es», es decir, en los términos de su propia filosofía y en el malentendido de lo que quiere expresar el filósofo alemán. En efecto: con respecto a *Ser y Tiempo*, «Sobre la esencia de la verdad» representa la depuración de la idea de libertad de todas las connotaciones que pudieran derivarse de su incardinación en las estructuras existenciales: en particular, la idea de proyección desaparece.²⁷ No habrá que insistir en que es precisamente esta idea la que, en Sartre, da su sentido a la concepción del conocimiento como un «crear lo que es»; encontramos en ella incluso resonancias de la «definición genética» que era el desiderátum epistemológico de los filósofos racionalistas: la reproducción del acto constitutivo que genera una figura geométrica como paradigma de lo que sería «dejar al ser que sea» mediante la comprensión por reproducción del movimiento que lo engendra. Ello implica anticipación representativa, emplazamiento del ente a comparecer en las coordenadas que le marca el plano que he esbozado en función de mis finalidades instrumentalizadoras o mis designios objetivadores: todo lo que Heidegger rechazaría como «pensamiento representativo» en su diagnóstico, no precisamente simpatético, de la modernidad. El autor de *Ser y Tiempo* afirma, polemizando explícitamente con Sartre, que el término «existencia no debe ser entendido... como el esfuerzo existencial, por ejemplo moral, del hombre preocupado por una ipseidad, basada en su constitución psicofísica». La libertad heideggeriana que constituye la esencia de la verdad es «exposición» desarmada,

27. M. Sacristán, *Papeles de filosofía*, Panfletos y materiales II, Barcelona, Icaria, 1984.

sin anticipaciones, planes ni planos, al ámbito de apertura en que los entes se hacen manifiestos. En cuanto exposición a ese ámbito, resulta ser la esencia tanto de la verdad como de la no-verdad, pues, como en los trascendentales disyuntos de Duns Escoto, se expone, ora al desvelamiento del ente como totalidad en su ser, ora a «la obnubilación» de este ser en el hacerse patentes de algunos de los entes en particular. En este sentido podría decirse que, si no hubiera diferencia ontológica, diferencia entre el ente y el ser del ente como totalidad, no habría libertad en el sentido heideggeriano. En Sartre, por el contrario, sería la libertad la que instituye y se instituye en la diferencia ontológica misma, al tener que hacerse con su ser en la negación diferenciadora del ser; para Heidegger, la libertad es por y en la diferencia que ella no constituye, sino que es constituida por ella en cuanto que el ser como ámbito de la manifestabilidad del ente es la condición más radical de su posibilidad. De otro modo, no se daría el juego entre desvelamiento y disimulación que se encuentra en la base de la noción heideggeriana de misterio: al iluminar el ente, es como si se ocultara la iluminación misma; a su vez, cuando se oculta este mismo ocultamiento en la patencia de una colección de entes entre los que la libertad vaga, errática, en la pérdida del ser, se oculta el ocultamiento mismo y el propio misterio es relegado al olvido. En este punto, Sartre es tajante desde las primeras páginas de *Verdad y existencia*: «rechazar la noción de misterio». Ahí no puede haber tergiversación ni malentendido: niega el misterio, en el que intuye una categoría propia de una «teología sin Dios»²⁸ y le contrapone la de ignorancia, esta vez no como proyecto de mala fe, sino como categoría prometeica: el hombre, como pregunta radical, pone todo el ser en cuestión, pero, como finitud no menos radical, está condenado a quedarse sin una infinidad de respuestas; está condenado a ignorar por la misma razón por la que está condenado a conocer y a actuar —no podríamos actuar si lo supiéramos todo—; en suma, ha de estar condenado a ignorar por lo mismo que es un ser condenado a ser libre.

28. Véase R. Rodríguez García, loc. cit.

Pero no hay ahí misterio alguno. Por la misma razón por la que Sartre llevó a cabo la antropologización de la nada heideggeriana, ahora, en la elaboración de su gnoseología, antropologiza la metáfora de la iluminación: la luz, así como el ocultamiento, no vienen del ser, sino de la buena o de la mala fe de la libertad, y la mala o la buena fe de la libertad vienen, a su vez, de ella misma. La verdad, en el pelagianismo sartreano, no es un don del ser, una gracia, sino un don de la libertad. *Versus* la esencia de la verdad o la verdad de la esencia, la verdad es ex-sistencia para quien sabe que no tiene su morada en el Ser,²⁹ que ha de estar haciéndose permanentemente su casa pues, en definitiva, como decía Adorno, «la patria del hombre es haberse ido»... Sartre fue consciente de que su potente referente polémico iba por un camino de dirección opuesta al suyo.

CELIA AMORÓS
Universidad Complutense de Madrid

29. Véase Thomas Rentsch, *Martin Heidegger. Das Sein und der Tod*, Frankfurt, Fischer Verlag, 1989, pág. 149.

CONTEXTOS

«Busco, pues, la moral de hoy en día... Trato de comprender las elecciones que un hombre puede hacer respecto de sí mismo y del mundo en 1948.» En los años que transcurrieron entre la publicación de *El Ser y la Nada* (1943),¹ donde se anunciaba esta búsqueda, y la de la *Crítica de la Razón dialéctica* (1960), Sartre realizó sobre este tema un trabajo filosófico intenso, que permaneció inédito durante toda su vida. ¿Qué relación había entre sus dos obras mayores? ¿Había que pensar que la segunda implicaba una renuncia, provisional o no, al programa anunciado en la conclusión de la primera, o ver la *Crítica de la Razón dialéctica* como un rodeo necesario para aproximarse mejor al objetivo más antiguo: fundar una moral?

En 1983, tres años después de la muerte de Jean-Paul Sartre, se publicaron sus *Cahiers pour une morale*, conjunto de notas escritas en 1947 y 1948 que hacen posible seguir por un momento la marcha de su pensamiento después de *El Ser y la Nada*; en ellos trata en particular la cuestión del *reino del valor* en el terreno moral, tal como se le planteaba al final de esta última obra, teniendo en cuenta la concepción de la libertad que en ella se formulaba: *¿Es posible que la libertad se tome a sí misma como valor, o debe necesariamente definirse en relación con un valor que la caracterice?* Escrito inmediatamente después de los *Cahiers pour une morale*, en 1948, *Verdad y existencia* permite a los lectores controlar sus pasos. Entre los escritos póstumos de su madurez, es el único, por lo que sabemos, que se presenta como un texto completo. Se tra-

1. Respetamos, a partir de aquí, todas las mayúsculas de las obras que se citan en el original. (N. de la red.)

ta de un primer bosquejo y, en ciertas páginas de la izquierda del cuaderno, utilizadas como margen, se apuntaron ideas para desarrollar posteriormente, o que debían añadirse, en una segunda redacción, a lo que ya estaba escrito. Hemos reproducido esta particularidad del manuscrito a fin de que el lector pueda juzgar el estado del trabajo. (En la última página de su ensayo, después de haber trazado una raya, Sartre estableció un nuevo plan para su moral, que se puede encontrar aquí como apéndice.)

Sartre, ocupado en construir una moral, debía enfrentarse al problema de la verdad desde un enfoque particular. Ya le había dado vueltas a la cuestión en los *Cahiers de la raison dialectique*, examinando, en particular, la posición hegeliana de la *verdad devenida*. Unos meses más tarde recibía *De l'essence de la Vérité*, traducción de una conferencia de Heidegger de reciente aparición. Es posible que la lectura del opúsculo, al cual hace numerosas alusiones, lo incitara a emprender este pequeño ensayo que quizás, en algún momento, tuviera la intención de publicar. A decir verdad, Sartre examina aquí el pensamiento del filósofo alemán con bastante distancia, pues sus objetivos difieren: este último se centra en la verdad del Ser, mientras que, para el autor de *El Ser y la Nada*, se trata de analizar el papel de la idea de verdad en la intersubjetividad de los existentes —como indica el título, que es suyo—. Se observará, sin embargo, una crítica a la noción heideggeriana de *misterio*, así como la oposición subsiguiente entre dos atmósferas morales.

Al lector que aborde la filosofía de Sartre a través de *Verdad y existencia*, quizá le pueda ser útil que se le recuerden sucintamente algunos puntos importantes de *El Ser y la Nada*, libro con el que está muy relacionado este escrito, que debe considerarse como una *obra de transición*. Sartre distingue dos regiones del Ser, el ser-en-sí, que es el ser de todo fenómeno, y el ser de la conciencia, el cual es para-sí. Del ser-en-sí nada puede decirse, salvo que es; el ser de la conciencia, en cambio, no es separable de aquello de lo que es conciencia, y por lo tanto, no es *nada*² en sí. La realidad humana, dado que la conciencia le es específica, crea su esencia por

2. *Rien*, en el original. (N. de la rev.)

sus actos; esta esencia es, pues, siempre algo por venir. Ahora bien, una de las características de toda actividad humana es que desvela y verifica. Todo pensamiento, toda acción práctica, toda conducta implican una relación con la verdad. Pero, ¿dónde está la garantía de la verdad si, como es el caso para el existencialismo sartreano, no se hace intervenir una revelación divina, el don divino de una noción de la verdad según las necesidades y las posibilidades de la naturaleza humana?

El hombre tiene, con todo, una vocación totalizadora con respecto a la verdad. Pero, ¿es capaz de mantener esta vocación, o toda verdad sigue siendo fragmentaria y relativa? Pero, ¿relativa a qué? ¿A una época? El sentido de estas simples palabras, «Nuestra época», está, por otro lado, oscurecido por ciertas lagunas, es problemático. Sin embargo, hay que decidir sobre él. Si tuviera que excluirse toda relación del hombre con un más allá de sí mismo, sería inútil plantear una verdad moral de lo humano y, piensa Sartre —puesto que el problema se plantea eminentemente para el escritor—, incluso escribir pudiera ser en vano: cuando enuncié públicamente lo que pienso que es una verdad, ¿para quién es verdad? ¿Por cuánto tiempo? Mi verdad es a la vez desvelamiento y don para el otro. Ilumina al que la recibe, pero, según su propia subjetividad, las circunstancias históricas, etc., cosas, todas ellas, que yo no domino; tendrá consecuencias que yo no controlaré. La iluminación del Ser, ¿es un bien absoluto, o debo preocuparme por el alcance y los efectos de mi evidencia, considerarme responsable de lo que ignoro? Para ir hacia nosotros mismos, necesitamos un suelo. Relativo y absoluto, finito e infinito, uno y múltiple, particular y universal: Sartre, vuelve pues, aquí, sobre oposiciones en apariencia irreductibles. Se atisba, gracias a este texto, por qué su proyecto de fundar una moral desembocó en la *Crítica de la Razón dialéctica*, interrogación radical sobre las estructuras y el sentido de la historia, así como sobre el instrumento mismo que la piensa.

1948. La guerra fría. Recordemos que Sartre escribía *Verdad y existencia* bajo su inquietante luz. La extinción de la humanidad a causa de una tercera guerra mundial, LA guerra atómica, era una

hipótesis a la orden del día. Un acontecimiento definitivo y absurdo —que él se esforzaba, por otro lado, por conjurar con sus escritos y sus actos— podía zanjar en cualquier momento el debate filosófico sobre el destino de la aventura humana, fin forzosamente catastrófico o progreso infinito.

Busco, pues, la moral de hoy en día... Esta búsqueda, de la que se encuentran huellas hasta en sus últimas conferencias, habría parecido totalmente carente de vigencia todavía hace unos años; actualmente, cuando *la posibilidad de que el mundo llegue a ser tal que toda libertad sea imposible en él en lo sucesivo* aflora nuevamente en más de una conciencia —aunque por otras razones— y surgen nuevamente comités éticos, Sartre vuelve a afirmarse, con ella, como nuestro contemporáneo.

ARLETTE ELKAÏM-SARTRE

VERDAD Y EXISTENCIA

ADVERTENCIA

La numeración de las páginas de la derecha del cuaderno manuscrito, utilizadas por el autor de forma continuada, se indica entre corchetes; los números de las páginas de la izquierda correspondientes que presentaban reflexiones al margen están, además, marcados con el signo '.

1) Si hay un modo de ser común que es la inautenticidad, entonces toda la historia es inauténtica y la acción de la historia conduce a la inautenticidad; la autenticidad devuelve al individualismo. Recíprocamente, si la naturaleza del hombre se encuentra en el final de la historia, la inautenticidad debe desearse por sí misma como la condición propia de la lucha histórica. Toda doctrina de la conversión corre el peligro de convertirse en un a-historicismo.¹

Moral e
historia

1. La tesis sartreana de la conversión se halla desarrollada en *Cahiers pour une morale* (1947-1948); véanse, en particular, las págs. 488-531. Para el autor, decir que la inautenticidad es un modo de ser común es lo mismo que decir que el proyecto originario humano consiste en intentar permanentemente, para escapar de la contingencia, identificarse con su «carácter», su situación social, sus bienes, etc. La *reflexión cómplice* es el medio por el que el para-sí trata, de esta manera, de hacerse en-sí-para-sí; tales tentativas son vanas: no puedo convenirme durante mucho tiempo de que soy tal y tal. Por el contrario, la mirada de los otros unifica, lo quiera yo o no, el conjunto de mis conductas y tiende a considerarme como un *ser*; allí se encuentra el origen de la alienación, tanto si hago todo lo posible para identificarme con ese ser que la mirada del otro me envía como si trato de escapar de él. La *reflexión pura* es toma de conciencia de este fracaso fundamental de la reflexión cómplice; es el primer paso hacia lo que Sartre llama *conversión*, o proyecto de cuestionarse como *existente*, en lugar de tratar de fijarse en *ser*, aceptación del hecho de que el modo de ser del existente es «diaspórico».

Puede ser interesante situar en paralelo, en cuanto a su tonalidad, la idea de autenticidad en Sartre, expuesta en *El Ser y la Nada* y en las páginas de los *Cahiers* citadas más arriba, con la concepción de Heidegger. En lo que concierne a la inautenticidad originaria, el primero subraya el deseo del para-sí de *fijarse* en en-sí, el segundo la *agitación* de la realidad humana en tanto que *se*, su vagabundeo de ente en ente. Sobre la autenticidad de la acción en la historia: Sartre pone el acento en la «transformación de la gratuidad en libertad absoluta», la finitud

Toda doctrina de la historicidad se enfrenta al grave riesgo de ser un amoralismo.²

2) ¿Ser o historializarse? Si se trata de *ser*, la historia es inercial. Pero la historia misma, si tiene un sentido, es que el hombre *sea* (progreso, dialéctica, etc.). El aventurero de la historia es el que se historializa *para la historia* (para que el proceso histórico sea para él, para ser agente histórico). Entonces, el objetivo es indiferente.³ Otro aspecto de la inercialidad del objetivo: el destino. Spengler. El hombre se historializa en la perspectiva de la aceptación de un destino; se historializa o bien aceptando que el proceso histórico sea lo que debe ser y cooperando con él o bien asumiendo que su posición histórica sea vana (posición trágica). De todas maneras, el objetivo está fuera de la voluntad humana. La voluptuosidad histórica está planteada para sí misma. Gozar del destino. Por otro lado, si el objetivo es lo esencial, la historia es sólo un medio; es lo inercial-esencial. Por ejemplo, para Marx será la *prehistoria*. Entonces hay que negarse toda complacencia histórica aunque se sepa que no se puede gozar del Ser. En cuanto a ese Ser mismo, es concebido en la autenticidad (la felicidad o la sociedad armoniosa), ya que está planteado en primer lugar por las necesidades (hambre, rebelión contra la esclavitud, etc.).

α) El hombre debe buscar el Ser, pero por la historialización. Su suerte es la historialización hacia *el Ser*. El Ser es la *idea*. Lo vivido, el ámbito de la moralidad, es la historia para el Ser.

como necesidad para esta libertad, la creación; Heidegger lo pone sobre la herencia de las posibilidades pasadas (repetición, elección de los héroes) y su resunción como posibilidades futuras, con la muerte como posibilidad propia, en el horizonte de toda acción. (N. de la red.)

2. Por «doctrina de la historicidad» Sartre entiende una moral que se basara en la fijación de la realidad humana en una época, un lugar, una comunidad; las opciones morales tendrían que constituirse en el sentido de esa fijación, dejando indeterminada, desde el punto de vista de la moral, la relación con el resto del mundo. (N. de la red.)

3. En su prefacio a *Portrait de l'aventurier* (1950), de Roger Stéphane (recogido en *Situations*, VI), Sartre analiza el horizonte ontológico del aventurero, subrayando su gusto por la nada. (N. de la red.)

β) La autenticidad debe buscarse en la historialización.⁴ El final de la historia es el mito que penetra permanentemente la historia y le da un sentido. Pero la historia aplaza constantemente ese final.⁵

Considerar que lo incognoscible, lo inverificable, es exterior al hombre: eso es el positivismo. El hombre es un ser sin relación con lo que no puede conocer. Se le define por lo que *puede* conocer. La antítesis: definir al hombre por el misterio-posición mística.⁶ De noche todos los gatos son pardos. 1) Rechazar la noción de misterio. 2) Rechazar que el hombre se defina únicamente por conocimientos e ignorancias que no serían sino ausencia de conocimientos posibles. Ciertamente, la *cuestión* llega al universo por el hombre. Pero, a partir del momento en que el mundo se ve iluminado por la categoría general del cuestionamiento, las preguntas se formulan a partir de él. En un universo *puesto en cuestión*, saber si los planetas están habitados es una cuestión objetiva. El hombre es el ser por el cual surgen las preguntas; pero el hombre es el ser para quien vienen al mundo preguntas que le

[2]
Ignorancia
versus mis-
terio

4. En las últimas páginas se hace una distinción entre historización e historialización. (N. de la red.)

5. La conversión moral, como paso de la reflexión cómplice a la reflexión pura, es individual por definición, aunque modifica la relación con los otros. Ahora bien, para que exista una moral, es necesario que la colectividad humana la reconozca como suya. Aquí, pues, el autor parece alejarse de la idea de que una moral pueda estar fundada únicamente en la conversión: puesto que el proyecto original es fascinación por el Ser (Ser en-sí-para-sí de la inautenticidad), hay que tener en cuenta este amor por el Ser. Se esboza una posibilidad: no convencer a los hombres para que renuncien a *ser* sino plantear el Ser como fin deseable y siempre aplazado de la historia, para sí mismo y para el conjunto de los hombres. (N. de la red.)

6. Esta alusión al *misterio* confirma que Sartre había comenzado a leer *De l'essence de la Vérité* en la época en que escribía estas páginas (es difícil decir si ya conocía esta conferencia, publicada en francés en 1948 pero pronunciada en 1930). En ella Heidegger sostiene, en efecto, que el *Dasein* (o realidad humana), fuente formal del desvelamiento del Ser, desvela los entes como tales y, en ese mismo movimiento, oculta que el ente como totalidad es una incógnita y olvida esa ocultación. Tal olvido no impide una cierta presencia que el autor llama *el misterio*. Para el filósofo alemán, el *Dasein* se define como desgarrado entre el vagabundeo (olvido de sí y del Ser en el descubrimiento y la manipulación de los entes particulares) y el misterio olvidado. (N. de la red.)

conciernen y que no puede resolver. El hombre se define, entonces, por una ignorancia originaria. Tiene una relación profunda con esa ignorancia. En función de ella define lo que es y lo que busca.

[31] *Lo que hace creer que la verdad se identifica con el Ser es que, en efecto, todo lo que es para la realidad-humana lo es en forma de verdad (esos árboles, esas mesas, esas ventanas, esos libros que me rodean son verdades) porque todo lo que es para el hombre ya surgido es en forma del «hay». El mundo es verdadero. Vivo en lo verdadero y lo falso. Los seres que se manifiestan ante mí se ofrecen como verdaderos, a veces, después, se revelan como falsos. El para-sí vive en la verdad como el pez en el agua.*

El error, dicen, es la apariencia. Eso es falso. Por el contrario, la apariencia es siempre verdadera si nos atenemos a ella. La apariencia es el ser. Ese árbol que tomo por un hombre no es hombre en apariencia y árbol en realidad. En apariencia (es decir, como aparición inmediata) es ese algo más oscuro surgido en la noche. Y eso es verdadero: es el surgimiento de un ser. Y mi anticipación verificable es falsa en tanto que apunta a la realidad más profunda. Dicho de otra manera, en la pareja apariencia-realidad (falsa pareja inventada por la necesidad de la causa), la apariencia es siempre verdadera, el error se sitúa en el nivel de la realidad. La apariencia es siempre revelación de ser, la realidad puede ser o no revelación de ser.

VERDAD Y EXISTENCIA

[3]

Único tipo de existencia incondicionada: el absoluto-sujeto de Hegel. El en-sí se desploma si no se convierte en para-sí. Desgraciadamente, hay *unas* conciencias y hay ser-en-sí. ¿Qué queda de este *absoluto-sujeto* para la conciencia individual? En primer lugar, que es *un* sujeto absoluto. Pues lo que ella es primero lo es *para-sí*. Pero no es para-sí (absoluto) sino en tanto que es conciencia del en-sí. Y el en-sí nunca será en-sí para-sí, sino en-sí para una conciencia que no sea él. Entonces aparece el *conocimiento*. El en-sí-para-sí es un tipo puro de *ser*. En consecuencia, la conciencia no es conocimiento sino existencia (véase *El Ser y la Nada*).⁷ El redoblamiento del Ser es necesario para el Ser. Ese redoblamiento implica, por otro lado, la modificación de presencia-ante-sí. El absoluto-sujeto es no-sustancial. Pero en relación con el en-sí cuya conciencia es, la conciencia *no puede ser* aquello de lo que tiene conciencia. Lo retiene en el ser sólo en cuanto es para un sujeto absoluto. Así, el ser-conocido es un ser híbrido e incompleto. Es un ser para-sí que no llega al ser incondicionado y que se convierte en ser para *un* absoluto-sujeto. El sujeto es absoluto pero no es *nada* más que la conciencia del en-sí; el en-sí es algo pero sólo se puede mantener en su ser por el absoluto-sujeto, que no es. Así, *conocer* es sacar al Ser de la noche del Ser sin poder llevarlo a la transparencia del para-sí. Conocer es, a pesar de todo, conferir una dimensión de ser al Ser: la luminosidad. La verdad es, pues, cierta dimensión que viene al Ser por la conciencia.

El conocimiento es las estructuras de la ontología

7. Véase la introducción, apartado 3, el *cogito* «pre-reflexivo» y el ser del *percipere*. (N. de la red.)

[4]

Comienzo de exposición

Un comportamiento que deje ser al Ser tal cual es, escribe Heidegger.⁸ Es el punto de partida.

Dos actitudes frente a la verdad:

1) *Verdad = pasividad. Contemplación del Ser tal cual es. Se insiste en la presencia del Ser (que no puedo alterar).*

2) *Verdad = actividad. Construcción de lo verdadero como sistema uno de representaciones. (Se insiste en la construcción-subjetividad. Hay que actuar para comprender.)*

8. Véase *De l'essence de la Vérité*, cap. V, Nauwelaerts et Vrin, 1948. (N. de la red.)

La verdad es el ser-tal-como-es de un ser para un absoluto-sujeto. En el nivel del *cogito* no tiene sentido hablar de verdad, pues sólo tenemos el *ser* (existencia). La esencia de la verdad es el «hay» del «hay ser». El amor a la verdad es el amor al Ser y el amor a la función de presentificación del Ser. No sería tan apasionante buscar la verdad si se tratara únicamente de determinar lo que es el Ser totalmente desvinculado de mí. Tampoco lo sería si la verdad fuera creación. Pero la verdad es el Ser tal como es en tanto que le confiero una nueva dimensión de ser. El Ser es la noche. Estar iluminado es ya otra cosa. Al iluminar, el absoluto-sujeto va hasta el límite en que justificaría su existencia al recuperar el en-sí y al hacer de él un en-sí y para-sí.⁹ Pero lo detiene la nada,¹⁰ el límite infranqueable del no-ser.¹¹ Sin embargo, tiene una relación de ser con el en-sí, puesto que es-para que *haya* en-sí. La revelación del en-sí como suceso puro que acontece al en-sí, como nueva dimensión virtual del ser del en-sí, es el absoluto-sujeto. Así, la verdad es un acontecimiento absoluto cuya aparición coincide con el surgimiento de la realidad-humana y de la historia. La verdad comienza como una historia del Ser y es una historia del Ser, puesto que es desvelamiento progresivo del Ser. La verdad desaparece con el hombre. El Ser recae entonces en la noche intemporal. De esta manera, la verdad es temporalización del Ser tal como es en tanto que el absoluto-sujeto le confiere un desvelamiento progresivo como nueva dimensión de ser. Podemos dar por descontado que la verdad es total porque el absoluto-sujeto es totalizador. Por su aparición en el Ser hace que haya una totalidad del Ser. Esta totalidad concreta del Ser es la verdad, puesto que es desvelada. Así, la verdad no es una organización lógica y universal de «verdades» abstractas: es la totalidad del Ser en tanto que se manifiesta como un *hay* en la historialización de la realidad-humana. No obstante, la verdad no podría ser para *un solo* absoluto-sujeto. Si comunico una manifestación desvelada, la comunico con mi comportamiento desve-

[4]

Verdad,
totalidad
intersubje-
tividad

9. *Le Rien*, en el original. (N. de la rev.)

10. *Ne-pas-être*, en el original. (N. de la rev.)

La frase de Heidegger ofrece la síntesis: *construir para dejar el asunto inalterado. Construir para revelar lo inconstruido*.¹¹ Comportarse para dejar que el Ser se revele en su realidad intocada como si estuviera solo. Crear lo que es.

Problema originario, entonces:

¿Cuál es el tipo de comportamiento que puede ser creador de lo que está siendo-ya¹² y que puede crearlo por una serie de actos tal como es en su naturaleza de increado?

¿Qué son, entonces, la conciencia y el Ser para que tal comportamiento sea posible?

Y si el conocimiento se funda en el contacto inmediato o intuición, ¿qué es, entonces, una intuición que no es contemplativa (pasiva) sin ser la intuición constitutiva de Husserl?

11. *L'inconstruit*, en el original. (N. de la rev.)

12. *L'étant déjà*, en el original. (N. de la rev.)

lador, con el trazado y la selección que he operado en ella; *con contornos*. En ese caso, lo que se entrega al otro es un en-sí-para-sí. Si digo: la mesa es redonda, comunico al otro algo ya-desvelado, ya recortado del conjunto de los objetos, exactamente como si le pasara un portaplumas (madera *ya trabajada*). En ese momento, el en-sí aparece al recién llegado como para-sí, subjetividad. Es en-sí y también es lo que una subjetividad desvela del en-sí (juzgo a mi compañero por lo que me muestra del paisaje). Al mismo tiempo, el para-sí se convierte en en-sí: al trascender hacia mis propios fines la *visión* y el *enunciado*, hago de ello un objeto en mi camino y, precisamente, una *verdad* en el sentido en que la verdad es la objetividad de lo subjetivo: la *visión* de Galileo se convierte en ley. [5] Si Pierre me muestra la mesa, la veo *a través* de la conciencia de Pierre. En este estadio, el nuevo absoluto-sujeto integra el universo a lo humano. Ya no se trata, en efecto, de desvelar el objeto como en-sí sino de presentarlo¹³ como *ya desvelado*, o sea, que recupero el desvelamiento. Ese desvelamiento se convierte en el fondo en sí sobre el cual el objeto *es* forma como subjetivo. Lo que veo del objeto es lo ya visto por otro que no ha ido más lejos en el desvelamiento. Si *voy más lejos*, el conjunto descubierto es subjetivo (es la finitud subjetiva que me aparece y que es mi punto de partida). En ese momento, lo ya-conocido, en tanto que *no es sino* ese desvelamiento limitado, es un en-sí (objeto, ley) que recupero como para-sí al superarlo hacia un nuevo desvelamiento. Así, el absoluto-sujeto que descubre la verdad debe querer descubrirla *para otros* a fin de que pase por un estadio de *en sí* y se recupere inmediatamente como *para sí*. Por sí solo, únicamente puede vivir, existir su comportamiento desvelador como para-sí y en el plano de la certeza. No puede hacersele manifiesto en el plano del en-sí por desvelar, es decir, en el plano de la *verdad*. Pero si *lo ofrece*, el desvelamiento pasa al rango de objeto significativo, de objeto indicador, y es recuperado enseguida por el mero hecho de que la indicación se convierte para el otro en instrumento que forma un todo con su propio comportamiento.

13. *Appréhender*, en el original. (N. de la rev.)

De esta manera, el juicio es un fenómeno interindividual. Yo no tengo necesidad de juzgar: *veo*. Sólo juzgo para el otro. El juicio es gesto indicativo para el otro, objetivo y subjetivo a la vez, pero para el otro (es decir, en-sí y para-sí). Sólo que, de manera recíproca, vivo en el *Mit-sein* y no veo sino para indicar al otro. Es más, a menudo sólo veo al indicar. Así, el hombre ve para el otro o ve lo ya visto. De esta manera, se consolida la nueva dimensión del en-sí, que salía de la noche desvelado por un absoluto-sujeto y cuyo desvelamiento existe a su vez para otro absoluto-sujeto que lo capta primero como en-sí y luego lo recupera. A eso llamamos [6] la *verdad*. Es el en-sí aparecido a un para-sí cuando su aparición en tanto que subjetiva se desvela al otro para-sí como en-sí. Y recíprocamente, para mí, absoluto sujeto que ha *desvelado* en primer lugar, mi desvelamiento, que era puramente vivido, me es devuelto como absoluto-objeto por el otro si primero *se lo doy*. Entonces soy en-sí para mí-mismo en tanto que me devuelven como verdad conocida el desvelamiento vivido. Pero si realizo nuevamente la intuición desveladora, recupero el en-sí-verdad y mi verdad se vuelve para mí en sí y para sí. Así, la verdad total es una realidad concreta, pues es el desarrollo de la manifestación a través de *toda* la historia humana y la manifestación es manifestación de *todo*. Sin embargo, el ideal de verdad no es la recuperación de todo el objeto por la subjetividad concebida como totalidad. Ya que el en-sí, al manifestarse, permanece como en-sí y no se disolverá jamás en ningún para-sí. Además, la subjetividad desveladora llamará siempre a una subjetividad que transforme en en-sí para-sí su desvelamiento, porque la humanidad es totalidad-destotalizada. El ideal de la verdad es solamente que *todo* el Ser se ilumine y que siga así.

Entendamos, por otra parte, que la *verdad* es una especie de recuperación del en-sí por sí mismo. Pues el Ser se desvela siempre a un punto de vista y estamos tentados de convertir ese punto de vista en la subjetividad. Pero no es eso. La subjetividad es únicamente *la iluminación*. De hecho, el punto de vista se define *objetivamente* en términos mundanos. El portaplumas aparece como debe aparecer a un ser colocado en medio del mundo y de-

Punto de
vista e
intersubje
tividad

[7] *Hace mucho que nos libramos de los fantasmas de nuestros abuelos. ¿Y si ahora nos libráramos de los fantasmas de nuestros biznietos?*¹⁴

14. Esta observación de la página de la izquierda está en relación con el final de la página 7 y la página 8 del manuscrito: la misión desveladora del para-sí se vería paralizada si se dejara fascinar por lo que los hombres del mañana harán con lo que él desvela, o si pretendiera desvelar sólo realidades válidas por los siglos de los siglos. (N. de la red.)

finido por el funcionamiento de una retina según las leyes físicas de la óptica. El error del sensualismo proviene precisamente de que, al definir el punto de vista objetivamente, creyó que el fenómeno de percepción obedecía a estas leyes objetivas. La percepción no nos hace, pues, salir del mundo, salvo en el hecho de que es percepción. Pero es ya un esbozo del redoblamiento del en-sí, [7] puesto que el punto de vista es totalmente definible en términos de en-sí (como lo han visto los neorealistas). Y fuera de eso, *nada*¹⁵ salvo la iluminación de todo el sistema. Es, por lo tanto, el Ser apareciendo ante el Ser. Sólo que la *aparición* es no-ser y subjetividad; hay un círculo que no se puede cerrar. Sin embargo, la detención de este redoblamiento asegura a la verdad su carácter de *realidad*. El en-sí no comparece delante de un ser transmundo que estaría en relación con él en un estado de exterioridad indiferente: el mundo se aparece a un ser que está en medio del mundo; las condiciones de aparición del en-sí son definidas por el en-sí. La percepción es, pues, interiorización del mundo y, en cierto sentido, presencia del mundo ante sí mismo. Cuando toco terciopelo, lo que hago existir no es ni un terciopelo absoluto y en-sí ni un terciopelo relativo a no sé qué estructura de sobrevuelo de una conciencia transmundana. Hago existir el *terciopelo para la carne*. El alimento se manifiesta como alimento en este mundo para un ser en medio del mundo. Es, pues, una cualidad absoluta. La realidad es, entonces, que el ser que manifiesta la verdad está en el mundo, es del mundo y está en peligro en el mundo. La realidad es que el que ilumina puede quedar destruido (o fortificado, o colmado) por lo que esclarece. Esta pertenencia de la verdad al mundo, o realidad, puede también definirse como el hecho de que la verdad se *experimenta* o vive. En cierto sentido, toda verdad se vive como peligro, esfuerzo, riesgo (incluso la verdad «científica») y, a la recíproca, todo lo que se vive (en la rabia, el miedo, la vergüenza, el amor, la huida, la buena y la mala voluntad) manifiesta la verdad.

La verdad no puede ser permanentemente la propiedad del

15. *Rien*, en el original. (N. de la rev.)

[8] *El último trans-mundo es el mundo de pasado mañana.*

absoluto-sujeto único. Es para ser dada. El absoluto-sujeto transmite lo que ve como se transmiten (matrimonio) nombres y poderes. La verdad es *don*. Pero si este don nos remitiera al infinito, la verdad estaría *en peligro*. Si, en efecto, considero las exigencias ideales de la verdad, sería necesario un fin melódico de la historia, es decir, una coronación de la subjetividad, una subjetividad última que diera su sentido a la verdad, que concluyera. Entonces, la verdad ya no sería *para ser dada*, su sentido último sería la contemplación estable y egoísta: seríamos medios de esa conciencia terminal que sería el fin. Y el sentido de la verdad ya no consistiría en ser don vivido sino contemplación. Y esta generación¹⁶ conocedora de todo encontraría una trascendencia de sobrevuelo en relación con el mundo. Tendría [8] frente a ella la colección unitaria de los objetos cognoscibles y manipulables. Volveríamos a la vieja teoría de la contemplación del mundo por un ser que lo sobrevolaría. Además, si la historia tuviera una finalidad, se desvanecería, ya que el medio se convertiría en inesencial y la finalidad en lo esencial; se negaría la temporalidad. Incluso la concepción hegeliana (y verdadera) de la verdad devenida oculta un carácter estático de la verdad, ya que, aunque es necesario que la verdad haya devenido, ese «devenido» no es *finalmente* sino una cualidad estática de la verdad, como el hecho de haber vivido o amado mucho es una cualidad estática de un anciano. Así, la historia sólo tendría sentido como historia si su final fuera catastrófico. Su conflicto interno *trágico* es afirmar un término siendo así que no tendrá sino un final. O, si se prefiere, el fin de la historia se postula como límite interno, mientras que es límite externo. Por otra parte, la concepción misma de la pluralidad de las conciencias implica que la totalización no se puede realizar *en ningún caso*, ya que la pluralidad no se puede superar. De esta manera, sea cual fuere el

Final y
finalidad
de la histo-
ria

16. Sartre se ha deslizado sin darse cuenta de una hipótesis (una *subjetividad* última) a otra (una última *generación*), lo que no cambia en nada el razonamiento. No olvidemos que reflexionaba al hilo de la pluma, sin tachar, al mismo tiempo que esbozaba una primera redacción. (N. de la red.)

final de la historia, será catastrófico para la ciencia, puesto que la verdad no será *decidida*, es decir, porque, si suponemos, por ejemplo, una destrucción inmediata del mundo a causa de la bomba atómica, jamás se habrá decidido si el marxismo era o no verdadero como interpretación de la historia, cuál es el verdadero lugar, en las estructuras científicas, de las teorías de Heysenberg, de Broglie o de Einstein, cuál es la *verdadera* concepción del evolucionismo, o quién tenía razón, Mendel o Lysenko. Y como la ciencia de hoy reintegra a su verdadero lugar las verdades de ayer, incluso la ciencia griega, incluso el principio de Arquímedes se ponen en cuestión, si no como enunciado bruto, al menos como significación. Pero al descubrir la finitud de la historia la filosofía nos libera, pues la medida de la verdad está ahora determinada por un acto decisivo de aquel que la manifiesta.¹⁷ Así como un don concreto, un regalo, no es anónimo, sino que implica una *dirección*, así también la verdad, en tanto que don, no es anónima. Llamo a *mi* amigo, a *mi* mujer, para llamarles la atención sobre tal espectáculo, tal aparición. Y de esta forma decido sobre la extensión de esta verdad: no me preocupa, en este caso, extenderla hasta el ciclista que pasa por la carretera. En la historialización total del para-sí que toma un conocimiento vivido de su lugar con relación a ayer, a hoy y a mañana, y que define ese lugar como un absoluto, está *la elección* de las conciencias a quienes esta verdad les es dada para que la vivan: es el universal concreto de hoy y de mañana. Por la definición de mi poder de dejar en la sombra la infinitud que seguirá o,

17. La redacción de esta página es un poco vaga. La búsqueda de la verdad quiere ser totalizadora, pero hay que saber que la totalidad no será alcanzable. Y no es deseable que lo sea. Ya que, si al término de la historia nos espera un final «melódico», final cuyo sentido estaría en el exterior de nosotros, tanto si su dueño fuera un dios como si supusiéramos una última generación que conociera, por así decirlo, la clave de la historia, entonces no somos sino medios ciegos para el advenimiento de ese sentido y toda búsqueda de la verdad es vana. Pero si, al aceptar nuestra finitud, delimitamos para nosotros un final de la historia, sin extrapolación teológica ni científica, la verdad y la acción histórica se vuelven posibles. Esta cuestión aparece de nuevo en las últimas páginas: de hecho, es el término de la reflexión presente. (N. de la red.)

si se quiere, les entrego de nuevo mi verdad, pero como a libertades exteriores a mi historia, que la recogerán para hacer de ella lo que quieran. En cierto sentido, defino *nuestro* «fin de historia» en el seno de una historia más vasta; al elegir una historia finita, interiorizo el límite de la historia. Debe comprenderse que ello define, de esta manera, un porvenir.

Se ha entendido «Écrire pour son époque»¹⁸ como si ello significara: escribir para el propio *presente*. Pero no: es escribir para un porvenir concreto delimitado por las esperanzas, los temores y las posibilidades de acción de todos y cada uno. Esos cincuenta, cien años de historia bastan para delimitar la región de verdad en la que me muevo. La verdad es subjetiva. La verdad de una época es su sentido, su ambiente, etc., en tanto que se viven como descubrimiento de Ser. Spengler tiene razón desde el punto de vista de la subjetividad: toda época nace y muere. Marx tiene razón desde el punto de vista de la objetividad: la época muere sin morir, sin que se pueda fijar una fecha para su muerte; se asume de nuevo, se supera, se analiza; sus verdades, al cambiar de sentido, se integran y, además, cada uno decide tanto sobre su pasado como sobre su porvenir. Pero se equivocan ambos en tanto que funcionan en términos de objetividad-subjetividad. Spengler hace que la finitud subjetiva de la época, que *se hace* hasta la muerte, se deslice en la objetividad bajo el nombre de destino. Ahora bien, sólo la generación siguiente decide que la época ha tenido tal o cual destino, porque está muerta. Para Marx la época presente decide sobre el objetivo de la época anterior. Y así en cada generación. Pero, por el hecho de que hay una tradición de lo objetivo, se quiere suprimir el elemento de la subjetividad, que es el medio de la objetividad. La objetividad está quebrada, se sostiene en el elemento constantemente emergente de lo subjetivo, y se quiere hacer de ella el esqueleto y el principio continuo de toda subjetividad.

Esto no significa en absoluto que la verdad que defiendo me

18. Véase *Les Temps Modernes*, 33, junio de 1948. Este texto, escrito en 1946, tuvo una gran repercusión en Francia y en el extranjero. (*N. de la red.*)

[10'] *Para el hombre individual también hay verdades vivientes y verdades muertas. Está muerta la verdad verificada, consagrada por el otro y en la que ya no se entra, la que ya no se puede volver a verificar circularmente. La verdad se convierte entonces en un en-sí (puesto que ha sido fijada como en-sí por el otro). Es una cosa en el mundo, rasgo fijo de carácter (Soy el que ha dicho que...) o propiedad del que la ha descubierto (Siempre lo he dicho, etc.).*

Desde este punto de vista es fácil comprender lo que es una

«Escribir para la propia época»

[10]

idea. Una idea es siempre proyecto de desciframiento de un en-sí a la luz de una finalidad. La finalidad no es idea sino solamente la aprehensión de los esto¹⁹ como medios. Una idea es, pues, siempre práctica (en el conocimiento puro, es práctica porque es esquema verificatorio. Una idea matemática es el esbozo de las operaciones que proporcionan la solución). Desde el punto de vista de su realidad formal (subjetiva), una idea es una conducta por venir hacia el Ser,

19. Des ceci, en el original. (N. de la rev.)

parezca relativa a mi época: esto no tendría ningún sentido. Es verdadera para mí en lo absoluto y la doy como absoluta a los demás. Y en consecuencia, es absoluta. Simplemente, decido el tiempo en que permanecerá viva. Estará viva mientras sea iluminación, revelación, compromiso para otros: así fueron la rotación de la tierra en tiempos de Galileo, la circulación de la sangre en la época de Harvey, la atracción universal en la de Newton. En esa época, se la quiere: juzgar es querer, arriesgarse, comprometer la propia vida en la revelación. Pasa a las generaciones siguientes y muere. Eso no significa que pierda su carácter de exactitud, que se convierta en puro instrumento o en estructura evidente de hechos *a priori*. La idea como iluminación del en-sí por parte de una subjetividad se convierte en ley. La ley, para las generaciones siguientes, se transforma en hecho. («Es un hecho» que la Tierra gira.) Está muerta. Una verdad eterna es una verdad muerta que ha retornado al en-sí. Una verdad no es *devenida* sino *deviniente*.²⁰ Y al término de su devenir muere. Esto no significa que se vuelva falsa. Se convierte en *indeterminada*, es decir, no se capta ya en su contexto y con sus articulaciones, sino como un hueso con el que se constituye un nuevo esqueleto. En ese momento, es totalmente indiferente saber *cómo* ha devenido: el devenir muerto del principio de Arquímedes ya no interesa a nadie. Pero dado que el hombre, durante mucho tiempo, se articuló con lo eterno, ha preferido las verdades muertas a las verdades vivientes, y ha hecho una teoría de la verdad que es una teoría de la muerte.

El fundamento de la verdad es la libertad. Entonces, el hombre puede elegir la no-verdad. Esta no-verdad es ignorancia o mentira. Por otra parte, el desvelamiento implica que lo que se desvela esté originariamente velado. Subjetivamente, esto significa que la condición del hombre es originariamente la de ignorancia. Finalmente, el comportamiento del desvelamiento es una actividad: para dejar aparecer el Ser tal como es, hay que ir a buscarlo. De ahí proviene el error. Debemos examinar estos diferentes puntos.

20. *Devenante*, en el original. (N. de la rev.)

Verdad
viviente
versus
verdad
devenida

Verdad y
libertad

[11]

[11] *que viene a mí a través del Ser. La idea es la tematización de las posibilidades. Desde el punto de vista objetivo (realidad objetiva), tiene el ser-en-sí apuntado que toma prestado del Ser. Es futuro del Ser que viene al Ser, es decir, aspiración a un nuevo estado del Ser. Es yo mismo como presencia posible ante un nuevo estado del Ser. El esquema operatorio es la conciencia (de) hacer (conciencia no-tética), y la conciencia del objeto es conciencia del Ser-obtenido en correlación con la operación. Estoy frente al en-sí presente en la posición de esbozar un comportamiento. Ese comportamiento, al ser contacto con el Ser, es en sí mismo y unitariamente esbozo en el Ser de un porvenir del Ser. Ese porvenir está y no está en el Ser. Si levanto este bloque para colocarlo sobre el declive, constituyo el declive como futuro para el bloque y el bloque como presión futura sobre el declive. Bloque y declive son, y manipulo el uno sobre el otro para constituir ese ser prestado que es declive (que veo) para el ser (piedra) que llevo, ser que llevo para el declive (que veo). Ese entrecruzamiento²¹ produce el ser prestado, el en-sí futuro del en-sí o realidad objetiva del esquema operatorio.*

El segundo estado de la idea es su verificación viviente, el momento en que el comportamiento se absorbe en el objeto, en que se metamorfosea de y por el objeto en carácter en sí del objeto o resultado de la operación. Tanto si el trazo lo inscribe mi cuchillo en el objeto (y surge ante mi vista como forma ahora indestructible) como si lo desvela mi vista como ya inscrito, en ambos casos el movimiento verificador es el mismo. (Pero en el primero la visión está en la punta del cuchillo.) En ese momento, como hemos visto, hay una complementariedad de lo objetivo y lo subjetivo: he creado lo que es.

Tercer estado de la idea: es enunciada por el otro. El otro hace del enunciado un en-sí. Me devuelve la idea en forma de en-sí (indicador permanente del objeto). En ese momento la idea está muerta. Es una cosa, hasta que yo no me deslice en ella por recuperación.

21. *Chassé-croisé*, en el original. (N. de la rev.)

Todo parte de la vista y acaba en la vista (intuición). Pero la vista concebida como puro reposo contemplativo no puede revelar el cómo de un objeto ni sus múltiples caras. Sería ya —si pudiera existir como absoluta pasividad en reposo— relación con algo, por el mero hecho de que la conciencia no puede existir sin ser conciencia de captar algo (argumento ontológico de *El Ser y la Nada*). Pero ese algo sería pura presencia no cualificada. La simple permanencia, identidad o no-cambio de la presencia, ya supone, pues, que la conciencia dura frente a lo permanente. Y la duración, si bien ella misma no es un comportamiento, es el fundamento de todos los comportamientos. Así, la pura conciencia —si pudiéramos concebirla— *existe* como reveladora del Ser, pero no de ninguna manera de ser. Aunque el objeto fuera lo más variado posible, la noción misma de variedad sólo puede adquirirse por un comportamiento unificador. La pura conciencia, en efecto, se define como negación interna del Ser (lo he mostrado en *S.y.N.*),²² pero esta negación, si no se eligiera inmediatamente, no sería sino la existencia sin cualificación como negación del Ser-en-sí no particularizado. A decir verdad, esta relación —concebida aquí por pura abstracción— sería fundamental en el sentido de que el surgimiento de la conciencia junto al Ser sería revelador del Ser-en-sí como ser de todo fenómeno. Y este ser no sería fenómeno de ser ni ser de un ser particular, sino el ser concreto del en-sí (pero ni de muchos, ni de uno, ni de todo el en-sí, cualificaciones posteriores). El Ser está, pues, presente ante la conciencia de manera indiferenciada. Pero lo está en la misma medida en que, hasta en ese surgimiento supuestamente inmóvil, la conciencia es acto (se hace ser lo que es). En la medida en que la realidad-humana tiene otra dimensión además del presente, en la medida en que está por venir a sí misma como proyecto, el Ser se desvela ante ella. En una palabra, el conocimiento se produce sobre un fondo de antici-

22. El para-sí se constituye como *no siendo* el en-sí. Véase *L'Être et le Néant*, segunda parte, cap. III, pág. 214, París, Gallimard, col. «Tel» (N. de la red.) [Trad. cast.: *El Ser y la Nada*, Madrid, Alianza, 1984. (N. de la rev.)]

[12'] *El lenguaje: esencial del signo es prestar su ser al proyecto que, de otra manera, sería subjetividad pura.*

Principio: lo subjetivo, o presencia ante sí o nihilización del Ser, no puede de ninguna manera producir ser. Todo proyecto, invención, desvelamiento, palabra, que concierna al Ser, y en consecuencia, tenga una realidad objetiva (enderezamiento al Ser) debe necesariamente tomar prestado del Ser ese ser futuro al que apunta. Lo que no está allí (Pierre ausente, mi casa lejana), no puedo concebirlo, ni imaginarlo, ni nombrarlo sino a través de un ser que me presta su ser. Es necesario que yo trascienda ese ser hacia el ser ausente. Dos maneras: signo o imagen.

La idea nunca es subjetiva excepto en el hecho de que es futura, como conciencia no-tética, para mí conciencia no-tética presente. Esto significa solamente que está constituida según el modo estructural de toda verdad (en-sí para un para-sí). Está siempre por venir del Ser-en-sí para el Ser-en-sí. Una idea es siempre la unidad de un resultado en el Ser y las modificaciones del Ser que conducirán a él. Es la unidad indisoluble de un teorema y la construcción matemática que lo demuestra (que permite verlo), de una ley física (estructura del Ser) y la experiencia que la verifica, o, a la inversa, de un nuevo estado del Ser (transformación en instrumento) y las visiones que permiten encontrar los medios para obtenerlo (aquí la verdad es

pación. Todo proyecto desvela, todo desvelamiento resulta de un proyecto. Pero aquí no se trata de una pura sucesión de instantes, cada uno de los cuales aportaría algo *dado* que no sería sino presencia indiferenciada de Ser. El en-sí se revela a un ser que se lanza hacia el porvenir y que decide sobre su manera de ser; en una palabra, la verdad se revela a la acción. Toda acción es conocimiento (aunque en la mayor parte de los casos se trate de un desvelamiento no intelectual) y todo conocimiento, incluso el intelectual, es acción. Pues el *Nur verweilen bei*²³ de la ciencia no es contemplación pasiva. Es un rechazo de la utilización *práctica* del objeto, pero no un rechazo de la anticipación. El físico construye su hipótesis y construye su dispositivo experimental. No *vemos* nada que no hayamos *previsto* primero. Pero, precisamente, esta previsión y esta anticipación no pueden ser a su vez datos puros: no pueden venir a nosotros desde el fondo de nuestra memoria, evocadas por el vínculo puramente mecánico de las asociaciones, no podrían ni siquiera venir a nosotros desde el fondo del porvenir, enviadas, emitidas como partículas de futuro por no sé qué dios, pues entonces nos veríamos obligados a descifrarlas mediante nuevas hipótesis. Los «contenidos» de conciencia serían precisamente unos en-sí sobre los que habría que resolver por anticipación o dejar en el estado de puras presencias indiferenciadas. No habríamos ganado nada con ello. Evidentemente, tenemos que ser nuestra propia hipótesis, es decir, que la vivamos como un comportamiento anticipador y revelador del objeto considerado. Es lo que Husserl entendía como las «intenciones vacías», que debían alcanzar una intuición ausente. Pero su teoría del tiempo no le permitía ver que esas intenciones vacías pasaban por encima del presente para ser, de por sí, futuras. Nosotros reemplazamos la intención vacía por *el proyecto de descubrir*. La riqueza de un para-sí se mide por la multiplicidad de sus proyectos y éstos miden exactamente la cantidad de ser que le es dado revelar.

De esta manera, evidentemente, el fundamento de toda reve-

23. Puro ser-junto. (N. de la red.) *Pur être-auprès*, en el original. (N. de la rev.)

[12]

Conoci-
miento y
comporta-
miento
anticipador

[13'] *un estadio de la construcción). Ejemplo: la construcción de este flotador implica la verdad del principio de Arquímedes. Recíprocamente, la verdad del principio de Arquímedes implica su verificación por la construcción de un flotador. Lo útil implica lo verdadero, lo verdadero implica lo útil. La idea no es nunca puramente práctica ni puramente teórica: es práctico-teórica o teórico-práctica.*

La idea no es un juicio ni una unificación virtual que no cambiaría nada en el objeto: es proyecto de una unificación real. No hay juicios sintéticos a priori porque no son necesarios, dado que no hay una permanencia ontológica del conocimiento. Hay libertad como fundamento de síntesis reales que están por hacer. Por el hombre, la síntesis entra en el universo. Y él la descubre al operarla. El hecho de relacionar proviene de que el hombre se relaciona consigo mismo a través del Ser. Y poner en relación siempre es operatorio. Se inscribe en el Ser.

lación de ser es la libertad, es decir, el modo de ser de un ser que es para sí mismo su propio proyecto. Sólo puede haber conocimiento en la medida en que hay libertad. Una libertad kantiana e intemporal no podría, de ninguna manera, sustituir aquí a la libertad temporalizada que consideramos, pues, si permanece fuera del universo fenoménico, el puro trabajo sintético de los juicios *a priori* resulta oscuro para sí mismo, tiene su razón fuera de él. Pero, por eso mismo, la posibilidad de desvelar implica, al mismo título, la de no-desvelar. En el mismo acto por el que anticipo sobre el desvelamiento está incluida la posibilidad que habría tenido de renunciar a ese desvelamiento. Si no, el desvelamiento sería necesidad pura y en ese caso no-conocimiento, como ya afirmé hace poco. La idea misma de *conocer*, de desvelar, sólo puede tener sentido para una libertad. Pero, recíprocamente, es imposible que el surgimiento de una libertad no implique una comprensión desveladora del Ser y el proyecto de desvelar. En resumen, no hay libertad sin verdad. Esto no es de ninguna manera contradictorio con lo que decíamos hace un momento sobre la posibilidad de no desvelar, pues por la libertad vienen a la vez al ser el velo y el desvelamiento. Y la realidad-humana libre debe necesariamente asumir sus responsabilidades con respecto a la verdad. Decida lo que decida, no puede impedir que haya una verdad emergida del Ser al mismo tiempo que ella. Sólo puede decidir no *descubrir* esa verdad que viene al Ser por ella. El principio de identidad no es sino una especificación de un principio mucho más general y fundamental (el principio de identidad es regional), el de que el Ser es *cognoscible*. Y eso no significa en absoluto que el Ser sea *racional*, o sea, que se pliegue a un cierto número de leyes unificadoras, sino simplemente que, racional o irracional, puede desvelarse en su racionalidad o irracionalidad. Y ello no a causa del Ser, sino a causa de la libertad que, lejos de moldearse en categorías *a priori* (aunque sea la de identidad), tiene conciencia de ella misma como libre de toda presuposición y como capaz de inventar cualquier hipótesis a partir de algo dado o, si se quiere, de dejarse guiar en su invención por cualquier tipo de ser. Para servirme de una imagen, la libertad no está ligada de

[13]

La cognoscibilidad del ser

[14] *Así, la afirmación de que el Ser es cognoscible no implica ninguna presuposición sobre el Ser sino la pura conciencia que la libertad tiene de sí misma. La libertad es incidencia sobre el Ser, está adaptada al Ser.*²⁴

24. Ponemos entre dos asteriscos los pasajes que parecen escritos mucho más tarde, a juzgar por la caligrafía, más grande y más nerviosa que la del cuerpo del texto. (N. de la red.)

ninguna manera al principio de identidad: no presupone que un ser no pueda ser al mismo tiempo y desde el mismo punto de vista él mismo y otra cosa distinta de él (por otro lado, se podrían citar cientos de ejemplos, en el ámbito psicológico y social, en los que el principio de identidad no tiene ninguna incidencia, ni siquiera reguladora, y en particular cuando se trata de la realidad humana misma, tomada como totalidad), sino solamente que, si un ser tal es en el mundo, ella dispone *a priori* del poder de inventar anticipaciones que permitan *verlo* en su realidad no-identica. Éste es, por cierto, el mismo principio de las matemáticas modernas: se puede llegar a una lógica matemática con toda clase de presupuestos. Por ejemplo, si supongo *a priori* una operación de adición tal que el resultado no sea idéntico si realizo la operación de derecha a izquierda o de izquierda a derecha, nada impide —ni ha impedido— construir una matemática a partir de estas operaciones. Basta con definir las. En ese sentido, se puede decir que la oposición entre lo racional y lo irracional se ve superada por la exigencia profunda de la libertad, que no es conocer el Ser por tal o cual proceso *a priori*, sino que el Ser sea cognoscible, simplemente,²⁵ porque aquélla es, por principio, conocimiento. En realidad, todos los «principios» del conocimiento o de la razón son exteriores; son instrumentos inventados en su tiempo por la libertad para anticipar una realidad oculta o semidesvelada. De la misma manera, no se trata de afirmar que todo es cognoscible por el entendimiento (es decir, por el análisis) o, como se dice, por representación. Por el contrario, todo comportamiento, por el hecho de ser libre y de estar en el mundo, en medio del Ser, sea intelectual, práctico o afectivo, desvela el ser y hace aparecer *verdades*.

En su momento demostramos que la verdad sólo aparecía en los proyectos libres. Ahora se trata de mostrar lo inverso: que todo comportamiento libre es revelador-desvelador. Esto queda claro mediante la explicitación de las estructuras de la libertad. Todo comportamiento libre, en efecto, se plantea una finalidad. Pero el comportamiento libre es la superación del Ser por un ser situado

Libertad y
revelación
del ser

25. *Tout court*, en el original. (N. de la rev.)

[15] en medio del Ser. La finalidad es algo *por* venir al Ser. Ella lo supera y lo conserva en sí, e incluye, luego, una comprensión del Ser puesto que es mediante el Ser que debe llegar al Ser. Al mismo tiempo, y como finalidad, agrupa a los seres presentes en una unidad de significación: se convierten en medios. Y, como ya he explicado, la síntesis de *todos* los medios es indistinguible de la finalidad.²⁶ Esto significa que la finalidad es una organización iluminadora de los medios. Así, la estructura de la verdad consiste necesariamente en que lo que *es* sea iluminado por lo que no es. El movimiento verificador va desde el porvenir que no es al presente que es. La verdad puede llegar al Ser únicamente por un ser que todavía no es lo que es; el Ser no es verdadero sino en y por la superación. Pero esto implica necesariamente que la verdad se temporalice, es decir, que aparezca según las categorías del antes y el después. En efecto, dado que el Ser es iluminado a través del proyecto, antes de él está dominado por la oscuridad y, a medida que la finalidad por venir se acerca al presente, el Ser se ilumina cada vez más; la finalidad se modifica a medida que se realiza, pues se complica poco a poco e ilumina regiones del ser cada vez más concretas. Así, el ser revelado es correlativo a la finalidad proyectada: cuando la finalidad es completamente sumaria e indiferenciada, el ser revelado en el proyecto es global y abstracto; a medida que trabajo en la realización, la finalidad se concreta por el ser y reacciona concretando el ser. Al final, el ser y la finalidad realizada son todo uno; el desvelamiento ha acabado.

Ahora bien, esto supone, entonces, originariamente, *la ignorancia* entendida como aquello de lo que se extrae poco a poco la verdad. No se trata aquí de una ignorancia absoluta o de exterioridad. Si, por ejemplo, tal fenómeno físico se produce actualmente en una ciudad de Japón, lo ignoro en el sentido de que no tengo ninguna sospecha de ello y, en consecuencia, ignoro mi ignorancia. Pero esta ignorancia absoluta, que existe cuando sólo se considera un hecho determinado con el cual no tengo ninguna relación y sin tener en cuenta su relación con el mundo, no es la que caracteriza mi relación

26. Véase *Cahiers pour une morale*, París, Gallimard, 1983, págs. 250 y sigs., op. cit. (*N. de la red.*)

originaria con la verdad. En efecto, mi relación primera lo es con el mundo entero y mi surgimiento es ya una acción con respecto al mundo. El mundo es la unidad fundamental que aparece en el Ser como correlativa de mi acción fundamental y en bruto de existir. Ahora bien, el mundo se ofrece inmediatamente como plenitud de ser y materia infinitamente rica e indiferenciada de la infinidad de mis proyectos posibles. En consecuencia, al surgir en el mundo, capto que la iluminación de ese mundo es mi posibilidad constante. Esto significa que capto que la verdad del mundo es inmediatamente mi posibilidad y que mi propia temporalización temporalizará la verdad, es decir, iluminará regiones cada vez más concretas del mundo. Así, al principio *todo* me es dado de forma indiferenciada, como correlato de mi proyecto indiferenciado de existir, y tengo la comprensión originaria de que optaré por iluminar ciertos ámbitos intramundanos al elegirme a mí mismo. De esta forma, decir que ignoro originariamente significa que la verdad es mi posibilidad, que me espera y que soy el ser por el cual la verdad vendrá al mundo desde el interior. Decir que ignoro originariamente es decir que sé que puedo conocer, o sea, que el mundo es *ya* cognoscible. Cuando Sócrates dice «Sólo sé que no sé nada», esta modestia es al mismo tiempo la afirmación más radical del hombre, pues supone que *todo* está *por saber*. Así, la ignorancia no proviene de un rechazo por parte del mundo, que me ocultaría sus secretos: por el contrario, todo el Ser me es *presente* desde mi aparición, y el primer encuentro del niño no es la sensación abstracta, sino el mundo. Mi ignorancia proviene de que sólo puedo captar lo que me es presente temporalizándome en comportamientos que apuntan al porvenir. La realidad-humana no puede recibir nada pasivamente: siempre es necesario que conquiste, no en virtud de no sé qué maldición sino en virtud de su manera de ser. El niño no *sabe* nada porque no *hace* nada y aprende a medida que hace. Dado que ciertas sociedades o ciertos hombres se mueven permanentemente en un mismo círculo de tradiciones, el descubrimiento de la verdad está detenido para ellos. Se dice que son impermeables a la experiencia, pero no es cierto. Pues no es la experiencia lo que puede cambiar sus tradiciones sino que, al cambiar sus tradiciones, modificarán su experiencia. Se puede mirar un objeto de frente:

[16]

Ignorancia
originaria y
temporalización

sólo se *verá* si viene dado desde una perspectiva de comportamiento.

Así, la iluminación del Ser se produce a partir del no-Ser: comprendo la situación de Francia, de mi partido político, de mi grupo confesional, a partir de lo que querría que fuera, a partir de lo que quiero que llegue a ser. Dicho de otra manera, el no-Ser interviene directamente como estructura de la verdad o iluminación del Ser. Esta observación es importante para permitimos comprender qué es el error. En efecto, desde Platón se acostumbra a asimilar la verdad al Ser y el error al no-Ser. De ahí surgen infinitas aporías, ya que hay tal heterogeneidad entre la naturaleza de la verdad que *es* y del error que *no es*, que resulta imposible comprender cómo se puede tomar el uno por el otro y cómo, si lo verdadero, lo eficaz y el bien se definen como plenitud del Ser, puede haber una cierta eficacia del error, o sea, un cierto ser del no-Ser. Pero, si la categoría de la acción da cierta primacía al no-Ser sobre el Ser y si la verdad es una estructura, un momento de la acción, hay un cierto no-ser en el horizonte. Si la verdad es un cierto no-ser del Ser, es más comprensible, a primera vista, que haya un cierto ser del no-Ser o error. Ahora bien, la nada interviene en tres momentos de la verdad:

1) Del lado del en-sí como posibilidad de hundimiento del Ser que no es para-sí: es la noche del Ser.

2) Del lado del para-sí, como iluminación del Ser por el no-Ser, lo que implica que el Ser aparece siempre en suspensión en el seno de lo que no es. Carácter *provisional* de toda verdad; lo que implica también la necesidad de la temporalización y, en consecuencia, que la iluminación aparezca necesariamente sobre un fondo de ignorancia, puesto que cada uno de mis proyectos se muestra sobre el fondo indiferenciado de las posibilidades que no posibilizo.²⁷

3) Del lado de la relación del para-sí y el en-sí. Pues un foso de nada²⁸ impide al en-sí convertirse en para-sí y al para-sí reabsorber en él y recuperar el en-sí.

El error sería imposible para el en-sí-para-sí: es imposible en Hegel y Spinoza. Pero, justamente, encontramos aquí-mismo el

27. *Que je ne possibilise pas*, en el original. (N. de la rev.)

28. *Un fossé de néant*, en el original. (N. de la rev.)

no-ser, puesto que el en-sí *no es* el para-sí. Si la verdad es ese juego complejo de Ser y de no-ser, podemos comprender mejor ese juego complejo de No-ser y de Ser que es el error. [18]

El en-sí se ilumina a través de una anticipación. Pero, sea cual fuere esta anticipación, su esencia objetiva es enfocar el en-sí y sólo podría enfocar el en-sí (al ser intención subjetiva en cuanto a su realidad formal) porque el en-sí *es*. Dicho de otra manera, sólo hay dos realidades sobre las que no puedo equivocarme: los modos del para-sí que soy y la presencia del en-sí. Puedo equivocarme totalmente, confundir un árbol con un mojón, pensar que hay «alguien allí», en la oscuridad de la noche, cuando no hay nadie, al menos está el árbol, la noche, en resumen, siempre algo que es en-sí y cuyo desvelamiento originario es contemporáneo de mi propio surgimiento: el Ser es una evidencia. Y si el en-sí no fuera, yo no podría ni concebirlo, ya que soy puro para-sí. Sin embargo, me anticipo al en-sí que me invade, lo supero hacia una finalidad que es *mi* finalidad. Pero esta finalidad es en el mundo y pone en marcha anticipaciones sobre el en-sí que tienen una realidad objetiva, es decir, son anticipaciones sobre la manera de ser del en-sí. Por ejemplo, el «algo» es *un árbol*. Este árbol, que es todavía *no-visto*, que precede a la visión y la construye, es, en tanto que árbol, un no-ser. Sólo tiene *existencia* como mi propia subjetividad (circuito de la ipseidad), que viene a mí desde el fondo del porvenir. Pero, en tanto que no-ser, no es *nada*.²⁹ Es *algo* que no soy yo y que no es todavía. Extrae su ser del ser-en-sí al que se anticipa. La anticipación lanza al porvenir el ser revelado y retiene de este ser su *ser*, tiene un ser prestado, exactamente como la conciencia. Pero a la inversa: la conciencia es soportada por el en-sí a título de para-sí, de presencia ante sí, y el en-sí soporta la anticipación a título de un apunte de en-sí. La anticipación sirve entonces de medida y de esquema rector de la *visión*. Pues, como hemos dicho, la visión no es contemplación pasiva: es operación. Persuadido de que el *algo* es un árbol, engendro el árbol sobre el *algo*, como Kant, que quiere que percibir la línea sea trazarla. Esto significa que remedo la visión del árbol, retengo cada elemento de la visión en una organización árbol. [19]

29. *Rien*, en el original. (N. de la rev.)

[20] *Mi lápiz cae. Lo recojo. ¿Qué me demuestra que es el mismo lápiz? El hecho de que lo recojo (Bergson, prólogo al Pragmatismo).³⁰ No. Pero la coherencia de la acción implica permanencia (Merleau-Ponty).^{*31}

30. Se trata de la obra de William James. (N. de la red.)

31. A propósito de los pasajes entre dos asteriscos, véase página 76, nota 1. (N. de la red.)

Procedo a la creación de lo que es. Si el en-sí *se deja ver* como árbol, eso significa que se organiza ante mi vista como tal, que responde a las preguntas que mi ojo le hace, que mi tentativa de «ver como ramas» esa masa oscura se ve coronada por el éxito y que se constituye de repente una *forma* que ya no puedo deshacer. De esta manera, al encontrar el sombrero en el jeroglífico, ya sólo puedo ver el sombrero. Así, la forma surgida en mi operación se levanta de repente *contra mí*, indestructible. Pero, al mismo tiempo, si bien no puedo deshacerla, puedo realizar indefinidamente la operación generadora, con lo que soy a la vez creador y pasivo. Ahí está precisamente la aparición de la verdad o el Ser que aparece en el acto. Desde el punto de vista subjetivo, el conocimiento no difiere de la creación y, recíprocamente, la creación es un conocimiento; se tiene un momento de conocimiento. A la vez, no obstante, la aparición fijada del Ser es autonomía, independiente, es una respuesta. Si, por el contrario, el Ser es un rechazo compacto de ser «visto como un árbol», la anticipación se aniquila. En efecto, sólo podría ya sostenerse a través de la subjetividad, pero la subjetividad no puede mantenerla como hipoteca sobre lo objetivo, como intención objetiva. Desde este punto de vista, ella no es nada³² o es simple recuerdo subjetivo de haber sido. Por descontado, el objeto responde a las preguntas (si no responde a ellas, su no-respuesta es una respuesta: indica la indeterminación provisional, es que el objeto no está en el campo actual de nuestra acción), pero sólo responde *a las preguntas*. Así, poco a poco, el proyecto se complica, la finalidad se amplía y se concreta, las preguntas se multiplican en la medida en que las *visiones* o intuiciones se multiplican. El conjunto de las respuestas verificadas del objeto constituye su verdad: naturalmente, su verdad *a la luz de ese proyecto*. Otros proyectos harían surgir otras verdades junto a las primeras, puesto que el objeto no entrega más verdades que las que se le piden (ocurre, por supuesto, que la respuesta desborda la pregunta, pero en un marco de investigaciones previamente definidas; y, por otro lado, en ese caso, la respuesta es más bien la indicación de nuevas preguntas por hacer).

En cierto sentido, entonces, no existe el error: la anticipa- [20]

32. *Elle est néant*, en el original. (N. de la rev.)

[21] Dado que la posición del hombre con respecto al Ser implica que el Ser sólo puede descubrirse mediante anticipación, eso significa que toda iluminación del Ser se realiza por anticipación y con la condición de verificación futura. Así, la teoría atómica es anticipación iluminadora de lo que se revela y seguirá siéndolo mucho tiempo porque es acto radical de anticipación que indica un cumplimiento verificable infinito y no un objeto determinado e inmediatamente visible. Verdadero o falso, el átomo es igualmente no-ser que ilumina la 1ª serie infinita del Ser por su ser prestado.

ción es un no-ser que extrae su ser del en-sí anticipado, existe para ser verificada, se aniquila si no permite una construcción correcta. Y como la realización de una finalidad se persigue a través del comportamiento verificante, el término de la verificación es la realización de la finalidad. «La verdad del pudín», dice James, «es que uno se lo come». La verificación de la sal en el salero es que le echo sal a mi filete y que éste tiene un gusto salado cuando lo como. Si tuviera un gusto azucarado, aquello sería azúcar. A decir verdad, se puede optar por decir que me he equivocado, pero eso es porque la verificación se realiza a costa mía. En realidad, se trata solamente de una verificación negativa que suprime mis anticipaciones. Llamamos errores a las verificaciones catastróficas, aunque ello es desde el punto de vista de la utilidad. Podemos preferir verificaciones menos costosas, pero sólo resultan ventajosas en cuanto a la economía y a la utilidad. Sin embargo, dado que la verificación está siempre en curso, el en-sí está rodeado de anticipaciones todavía no verificadas que extraen de él su ser y de mí su carácter *por venir*, de suerte que se las puede considerar igualmente una característica presente (pero solamente probable o posible) del en-sí tomado en cuenta o un proyecto de verificación futura. Así, el fondo (oculto) de este pequeño plato es tanto el presente del ser como el objetivo futuro de mi gesto. De esta manera, el ser presente es no-ser *por venir*. Hay un no-ser del Ser que lo rodea por todas partes. En particular, una vez verificada, la anticipación puede muy bien retornar a su naturaleza de anticipación. Le he dado la vuelta al pequeño plato, se ha producido una verificación y una intuición. Lo vuelvo a colocar, su fondo se me oculta, la existencia del fondo es de nuevo anticipación. Pero esta vez se la llama saber, porque se refiere a una visión ya efectuada. No por ello deja de ser un no-ser, que extrae su ser del en-sí considerado, pero, por razones procedentes de la naturaleza de los objetos, de su inercia, de mis experiencias anteriores, decido integrarlo en mi percepción misma del objeto. Esto significa que percibo ese fondo por doquier a través de mi visión real, es decir, por doquier a través del objeto y, recíprocamente, que interpreto el objeto a partir de

Verificación y riesgo

[21]

ese fondo. Esta vez hay afirmación. No en mi juicio sino en mi propia percepción. Esta afirmación es todavía operación: construyo mi visión sobre nuevas anticipaciones y a partir del fondo sólido de la antigua. Esta afirmación es libertad: también podría dudar. Pero dudar no es actuar; es, después de todo, proyectar una finalidad en el porvenir, puesto que es una acción. Decido actuar, o sea, *arriesgarme*. En este nivel, la verdad se transforma en riesgo: esto significa que *hay un no-ser del Ser* (depende, en su ser manifiesto, de una verificación por venir y considerada como hecha o, si se prefiere, hay toda una dimensión capital de su ser presente que *no es* dada en la intuición y que, sin embargo, está presente allí, en su carácter mismo de ausencia) y que hay un ser del no-Ser (el elemento presente del pequeño plato presta su ser a lo invisible; lo invisible, que no es, o *quizá* no es, figura en la visión misma en tanto que ser, pesa con su peso en la totalización, confiere su naturaleza al objeto). Y es precisamente el no-ser del Ser lo que da su ser al no-Ser o, mejor, el no-ser del Ser es precisamente el ser del no-Ser.

Pero este ser del no-Ser es precisamente el ser del error. En el error, en efecto, el Ser *no es* lo que se dice de él, y lo que se dice, que es, en consecuencia, un no-ser, tiene, sin embargo, un cierto ser, puesto que se puede creer en él y afirmarlo. A partir de este momento, por un destino exterior al objeto-verdadero, tendremos que enfrentarnos a una verdad o a un error. Antes le he echado sal a mi filete. Por lo tanto, veo el recipiente que está a mi derecha como un salero. Si, aprovechando mi distracción, han reemplazado la sal por azúcar, la estructura de mi comportamiento verificador no ha sido modificada. Siempre tenemos que enfrentarnos a un ser que es soporte de un no-ser, la verdad se ha transformado en error sin cambiar de naturaleza. En una palabra, en cuanto se sobrepasa el marco de la pura visión verificadora, la verdad se convierte en riesgo de error. Pero *siempre* se sobrepasa el marco de la visión verificadora, porque la verificación es sucesiva. Y no es sucesiva por azar, sino porque la verdad debe temporalizarse. Así, el error es un riesgo permanente de una verificación detenida o no realizada. Si me detengo en la verificación, ya no depende de

Error y
detención
de la verifi-
cación

[22]

mí que el objeto captado en el nivel en que me detengo sea verdadero o falso. La verificación debe ser un proceso circular y continuo. Pero, dado que la verificación del objeto es el uso que hago de él para mis fines, la verificación es en realidad circular y continua durante todo el tiempo que dura el uso. *Me sirvo* del pequeño plato, por lo tanto retrocedo con respecto a mi saber, que vuelve a ser anticipación y se invalida o se verifica en cada caso. La verdad *en movimiento* no es susceptible de error, en ella las anticipaciones no se detienen realmente, su no-ser es provisional, son puros esquemas operatorios para la visión. El error es detención, instante prolongado, pasividad, y, como toda pasividad, se deja condicionar por el exterior. Si la verificación se suspende, el puro azar decidirá si hay o no sal en el salero, mientras que el uso continuado del salero durante la comida equivale a una verificación absoluta, aunque cada momento tomado aisladamente sea un riesgo en el proceso total. De ahí también podemos concluir que todo error es *provisional* si el objeto sigue en relación instrumental con la subjetividad humana, pues, tarde o temprano, el proceso de verificación volverá a comenzar, o bien el objeto cae en la nada³³ y el error en el olvido.

De más está decir que el error es necesario para la verdad porque hace que ésta sea *posible*. Sin la posibilidad del error, la verdad sería necesaria. Pero entonces ya no sería verdad, puesto que ésta implica una visión libremente construida por un comportamiento anticipador. La posibilidad del error hace de la verdad una posibilidad. El error procede del exterior de la realidad-humana como consecuencia de una decisión de detener o de no comenzar de nuevo el proceso de verificación: ahora bien, lo que compete a la realidad-humana es no detener el proceso verificador; en ese caso, las anticipaciones falsas no aparecerán como errores, sino como simples ensayos que se anulan y que son condiciones necesarias para la construcción de la visión. Es, pues, posible considerar la historia del hombre como la historia de sus errores, si adoptamos el punto de vista de las detenciones de la ve-

La historia
como
[23]

[23'] *Hay errores muertos como hay verdades muertas.*

33. *Dans le Néant*, en el original. (*N. de la rev.*)

proceso de
verifica-
ción y con-
junto de
detenciones
de la verifi-
cación

rificación debidas a la muerte, a la sucesión de las generaciones, a la violencia, etc., lo mismo que ver en ella una inmensa verificación en curso si constatamos el carácter provisional de cada detención y la reanudación de la verificación inmediatamente después, así como la circularidad de las verificaciones por la práctica (los barcos verifican mil veces por día y en todo instante del día y de la noche el principio de Arquímedes). Sólo que, aquí, como en lo demás, la pluralidad o la existencia de una totalidad destotalizada sustantifica³⁴ el error si, en curso de verificación, ofrezco el *don* de mi verdad detenida (o error) al otro. En efecto, si es verdad que el desvelamiento del Ser por un absoluto-sujeto es en-sí para el otro y se convierte finalmente en *hecho* (la Tierra gira), el mismo proceso se renueva si el *don* lo es de un error. El error se convierte en *hecho*, propiedad de la humanidad. Pero el hecho es, en su sustancia profunda, *falso*. Y mientras la reanudación de la verificación permanezca detenida por ritos y tradiciones, seguirá siendo falso, es decir, aquejado de fragilidad interna en su esencia. Y una misma construcción puede ser un error en ciertas perspectivas y puro momento de verificación en curso según otras. Error para los que la adoptan sin ir más lejos, como puro legado indudable de la tradición, verificación en curso para los que quieren ir más allá. Para muchos cristianos de la Edad Media, la ideología cristiana es puro error; para los herejes que buscan a través de ella afirmar el derecho a la crítica, al libre examen, es verificación. La herejía arriana, como tentativa de racionalización de un mito inaceptable, está en el movimiento de verificación. Los oponentes, que respetan el mito en lo que tiene de inaceptable, están en el error, aunque los dos puntos de vista se encuentren igualmente alejados de la realidad.

De esta manera, por el surgimiento de una libertad en el seno del Ser, aparecen como posibilidades conjuntas la ignorancia y el saber, el error y la verdad. Pero, dado que la verdad es iluminación por un acto y el acto es elección, debo decidir la verdad, quererla,

por lo tanto, puedo *no* quererla. La condición para que la verdad sea es la permanente posibilidad de rechazarla. Así se esclarece la libertad del hombre: en efecto, todo lo que *aparece* por él aparece por temporalización sobre un fondo en que esta manifestación no existía. Con todo, sería un error tomar ese fondo anterior por el Ser mismo antes de la intervención del hombre, puesto que la temporalización misma surge con el hombre y el antes es humano. Así, el fondo que es el antes *sin* verdad, bien, etc., viene al mundo por el hombre. Pero con ello se determina en su contenido como *antes* de la manifestación (antes del bien, del resultado, de lo verdadero) y no en una negatividad de indiferencia. De esta forma, se halla gobernado en su estructura interna por el futuro mismo. Y, recíprocamente, hace posible la manifestación como manifestación que sale de la nada.³⁵ Así, cada uno de los dos gobierna al otro y se hace gobernar por él. Ahora bien, la nada de antes no es un *estado*: es en sí misma una posibilidad, se prolonga como posibilidad de mantenerse indefinidamente como tal. El estar-velado del ser por desvelar es tanto un por-venir como un presente: es posibilidad de ser dejado velado por mí. Así, todo lo que viene al mundo por el puro surgimiento del hombre viene como posibilidad doble (bien y mal, verdad-error, bello y no-bello, y hasta en los detalles: tener hijos-no tenerlos, hablar-callarse, etc.), y ello por estructura. Hablamos sobre un fondo de silencio posible y rechazado y, si el silencio posible no fuera el fondo, la palabra en su naturaleza no sería posible. Dicho de otra manera, lo posible, siendo posible, puede no realizarse. Pero la no-realización de lo posible no es ninguna cosa,³⁶ es en sí misma un posible opuesto, un antiposible; la posibilidad de lo contrario. Así, si el hombre es ese existente que no debe recibir nada y por el que todo debe *hacerse*, eso significa que su acto es elección permanente entre las dos posibilidades de una pareja (lo que no quiere decir deliberación, ni siquiera tematización) y que, así, haga lo que haga, en el acto mismo, en el meollo de su esencia, queda implicada la posi-

34. *Substantifie*, en el original. (N. de la rev.)

35. *Qui se tire du Néant*, en el original. (N. de la rev.)

36. *N'est pas rien*, en el original. (N. de la rev.)

La libertad
como posi-
bilidad de
la verdad y
del error

[24]

bilidad de lo contrario: la libertad no es la elección entre dos o varias posibilidades *exteriores* ni una en relación con otra en la exterioridad de indiferencia. Hay libertad porque todo acto, incluso realizado, se define por la posibilidad del contrario, y porque toda *producción* se erige sobre un fondo de anterioridad que la define y se define por ella. La ignorancia condiciona el saber y se define por él, es decir, a la vez como posibilidad de saber y posibilidad de seguir siendo ignorancia. ¿Qué es, entonces, la voluntad de permanecer en la ignorancia? [25]

Hay que volver al proyecto verificador. Este proyecto supone necesariamente un gusto por ser. En efecto, por el desvelamiento, hago que *haya* ser, extraigo el Ser de su noche; en ese instante desvelador, nada está más cerca de mí que el Ser, puesto que se encuentra en el punto de partida preciso para convertirse en mí o que yo me convierta en él, y dado que una simple nada, nada,³⁷ nos separa para siempre. No soy *nada* sino conciencia del Ser, *nada* me separa del Ser,³⁸ y como el Ser se concreta a medida que concreto mis fines, como mis fines se complican a medida que el Ser se concreta, este paralelismo hace de mí el cómplice del Ser, estoy *comprometido* por el Ser. A mis anticipaciones, además, que formalmente son subjetivas, el Ser les presta, en tanto que objetivas, su ser. Mi subjetividad, al anticipar, pide prestado su ser al Ser y, a la inversa, sostiene en el Ser un ser futuro; por el Ser, mi futuro se juega en el Ser; por mí, el Ser-en-sí tiene un futuro, está por venir a sí mismo. Al inventar el Ser a partir del Ser y al volver sobre el Ser para esbozar el Ser en la superficie del Ser, estoy exactamente en la situación del creador. Pero, recíprocamente, al reunirse bajo mi visión operatoria, al surgir fijado e indestructible bajo la unión temporal que opero (*la intuición no es instantánea: toda intuición se temporaliza*), el Ser se convierte en la verdad de mi anticipación o, si se prefiere, el Ser moldea mi anticipación en el Ser. El Ser inscribe en el en-sí el proyecto de mi para-sí. Así, el Ser me presenta mi proyecto en la dimensión del Ser. Esta irritan-

El goce
del ser

37. ...un simple néant, un rien, en el original. (N. de la rev.)

38. Rien... Rien, en el original. (N. de la rev.)

[26'] *Al desvelar creo lo que es; al dar la verdad, te doy lo que ya se te ofrece. Pero, además, lo doy a tu pura libertad porque es necesario que vuelvas a crear a tu vez lo que es (pues la libertad implica que la verdad no sea nunca dada).*

te y voluptuosa proximidad sin distancia del para-sí respecto de lo que no es él es precisamente el *goce*. Gozar de una cosa es crearla cuando es, iluminarla y hacerse reflejar por ella lo que se es en la dimensión del en-sí, es estar tan presente ante ella como se está [26] ante uno mismo y, sin embargo, ser distinto de ella: El goce es la unidad rechazada, que asedia como un fantasma a la dualidad. El goce es no ser más que aquello de lo que gozamos y, sin embargo, no ser aquello de lo que gozamos, es el esbozo mágico de la apropiación identificadora en la proximidad absoluta. Amar lo verdadero es gozar del Ser. Es amar el en-sí *por-el-en-sí*. Pero al mismo tiempo es querer esta separación, o sea, rechazar que el en-sí se identifique con el para-sí para que no pierda su compacta densidad; es querer ser deslizamiento de luz en la superficie de la densidad de ser absoluta. Afirmar es, pues, por la anticipación inventada y verificable, así como por el retorno, verificador al Ser, *asumir* el mundo *como si* lo hubiéramos creado, tomar partido por él, tomar el partido del Ser (el partido de las cosas), hacernos responsables del mundo como si fuera nuestra creación. Y, en efecto, lo sacamos de la noche del Ser para darle una nueva dimensión de ser. Querer la verdad («Quiero que me digas la verdad») es preferir el Ser a todo, incluso bajo una forma catastrófica, simplemente porque *es*. Pero al mismo tiempo es dejarlo-ser-tal-cual-es, como dice Heidegger. Es, entonces, rechazar todas las artimañas identificadoras (conocimiento inauténtico: apropiación —conocer es poseer, etc.—). El conocimiento auténtico es abnegación, como la creación auténtica (rechazar el vínculo posterior con lo que se ha creado). Ab-negación: *negar* del Ser que sea yo, mío o en mí. Vemos a partir de ahí el origen de la ignorancia voluntariamente prolongada y de la mentira.

En realidad, la ignorancia decidida no tendría ningún sentido si no encerrara la idea de que el ser no-revelado es un ser menor. Negándolo se la combate: «¿De qué le sirve?», le dicen a uno, «no mirar la situación de frente?». Y, como siempre, el punto de vista «razonable» es a la vez verdadero y falso. Verdadero en el mundo humano, práctico, en el mundo de los medios, en el que la ontología está enmascarada. Falso en el mundo ontológico. Es cierto,

La ignorancia como proyecto

[27] *Lo que falta: distinguir la verdad óntica y la verdad de las esencias. La verdad es siempre paso de lo óntico a la esencia cuando es don. Blanchot: nombrar un objeto es matarlo como objeto y transformarlo en esencia, absorber su ser en la palabra, sustituir la cosa por la palabra.*

en efecto, que no sirve prácticamente para nada, en el mundo de los hombres, ignorar un hecho que molesta. Pero es que

1) ello se produce en un mundo en el que usted ya ha decidido sus objetivos, lo que supone una cierta iluminación organizadora del Ser en el seno de la cual el Ser desarrolla sus coeficientes de adversidad a pesar de usted y le obliga a la verificación catastrófica. Dicho de otra manera, *prácticamente* es absurdo: en *La copa encantada*, de La Fontaine, unos hombres optan por no beber de la copa porque no quieren saber si su mujer les engaña. Ahora bien, *si* les engaña, tarde o temprano se verán afectados: la gente se reirá de ellos, descubrirán el adulterio a su pesar, ella los abandonará, etc. Ocurre que, al casarse, han elegido, entre dos, una acción que se extiende a lo largo de toda la vida y que está, hagan lo que hagan, en curso de verificación. Querían la felicidad de la pareja, la fidelidad de sus mujeres, etc. Y como continúan queriéndolo, la verificación prosigue implacablemente. La detención voluntaria de la verificación, allí donde es posible sistemáticamente (la copa es símbolo de un conjunto de operaciones organizadas), sólo tiene como efecto dejar que la verificación se ejerza a su vez como consecuencia rigurosa de cada acción, pero una consecuencia que cae fuera de nuestro proyecto. Es decir, que el azar se convierte en dueño de la verificación, exactamente como en el error. Me niego a *interrogar* a mi mujer sobre su conducta. De esta forma yo no seré el guía de la investigación. Pero el acto de volver un día más temprano a casa (Shahryar en *Las mil y una noches*) puede ponerme en presencia del adulterio. En ese momento, el descubrimiento cae fuera de la máxima de mi acción, viene de una conjunción de fenómenos. En realidad, todo es riguroso: mi mujer recibe en casa a su amante *porque* salgo de viaje. Y el conjunto es incluso tan riguroso que basta que una persona celosa realice una salida ficticia para que la serie de los hechos se encuentre *organizada* unitariamente bajo la forma de trampa reveladora: se va *para que* la mujer pueda recibir a su amante, ella lo recibe *porque* él se va, él se fue *para* volver de improviso, vuelve *para* sorprenderlos, los sorprende *porque* se marchó. Pero bastaría que hubiera salido

[28'] *La verdad no es verdadera si no se vive y hace. Una revelación de infidelidad es falsa. Pero contribuir a hacer y a deshacer cada día un matrimonio (responsabilidad de ambos) le pone a usted, marido, en situación de descubrir el adulterio en el momento mismo en que la mujer está a punto de cometerlo.*

realmente y volviera por casualidad (un olvido, por ejemplo) para que el descubrimiento se convirtiera en azar. Así, querer ignorar es, finalmente, querer ponerme en manos del azar. (Debe observarse, no obstante, la ambivalencia del rechazo de beber la copa. Se puede ver ahí también un rechazo a recibir pasiva y contemplativamente un conocimiento que no se ha realizado. La verdad es acto, mi acto libre. El marido que se niega a beber rechaza el azar y la pasividad: estima que la empresa incluye en sí misma su propia verificación y rechaza toda verdad que venga de fuera, que no surja del seno mismo de la verificación. Por ese sentimiento, nos negamos a tener en cuenta cartas anónimas, entendidas como intervenciones exteriores a la acción misma de vivir en común con una mujer. La ambigüedad del rechazo de conocer aparecerá, por ejemplo, si algún familiar que sabe dónde celebra sus citas mi mujer me propone que la sorprenda. Aceptar, ¿no sería acaso asumir una verdad *exterior* a la acción, una verdad que sería, bruscamente, como la aparición del punto de vista de Dios? Negarse, ¿no sería cerrar voluntariamente los ojos cuando la verdad es manifiesta? De ahí la clásica duda del marido en tales casos.) [28]

2) Ignorar no resulta operativo cuando se trata de verdades ya constituidas, es decir, que desarrollan para otros la plenitud de su ser. ¿De qué sirve ignorar lo que otros saben? Como suele decirse, «el mal ya está hecho». Mi ignorancia no puede restar cierta dimensión de ser al en-sí, puesto que ésta le es ya conferida por otros. Mi ignorancia sólo puede afectarme, *a mí*, en mi subjetividad. Ignorar lo que ya se ha revelado no es identificar al Ser con un ser menor sino identificarme a mí mismo con una relación menor con el mundo. Es ponerme fuera de juego. Éstas son las razones que justifican lo *razonable*.

Pero la ignorancia, en realidad, se sitúa en un plano ontológico y radical. Se trata de no desvelar lo que aún no ha desvelado nadie; se trata, a propósito de una región del ser particular, de decidir en general y *a priori* si el Ser debe o no ser revelado. Y el rechazo de saber implica la comprensión originaria de que el desvelamiento del Ser confiere al en-sí una dimensión de ser

[29] suplementaria. La voluntad de ignorancia es, en primer lugar, comprensión de que el Ser existe menos en su noche. El ser no *visto* se hunde en la nada; es-para-hundirse. La ignorancia es la decisión de dejar que el Ser se hunda. La ignorancia querida no es ni siquiera rechazo de comprender y ver (en el sentido en que la gente se niega a ver lo que le desagrada). Es, con respecto al rechazo de comprender y ver lo que en este momento es manifiesto, lo que sería con respecto al asesinato de mi enemigo el hecho de dejarlo, por ejemplo, ahogarse sin intentar un gesto de ayuda. No se trata exactamente de destruir el Ser, sino de dejarlo hundirse en su noche sin intervenir, atribuyéndole toda la responsabilidad de este aniquilamiento (yo no mato a mi enemigo: él sólo tendría que haberse abstenido de subir a esa barca, muere por su culpa y yo me lavo las manos). La ignorancia «se lava las manos», es decir, impugna que la misión de la realidad humana sea verificadora. El Ser-en-sí no puede prescribir una misión al para-sí. Veremos que la ignorancia es contradicción y mala fe porque, precisamente, es el mismo para-sí quien se prescribe esta misión por su propio surgimiento, puesto que, originariamente, no es nada más que superación desveladora del en-sí, y la conciencia que toma de sí es conciencia de sí en tanto que supera y desvela el Ser.

Así, la misma ignorancia como proyecto es un modo de conocimiento puesto que, si quiero ignorar el Ser, es porque afirmo que es cognoscible. T., a riesgo de estar enferma y con miedo de tener la tuberculosis, se niega a ir al médico, pues éste puede, evidentemente, liberarla de sus temores, pero también puede *verificarlos*. En este caso, la tuberculosis posible se precisa, surge en el universo con su propia densidad, se manifiesta a través de las radiografías y los análisis, se convierte en el sentido de síntomas hasta ese momento aislados (fiebres, etc.). Existe. Pero si T. no va a consultar al médico, tenemos ahí una compleja demostración de minimización del ser que hay que describir: si la ignorancia *podiera ser total* (si pudiera incluso ignorar que existe la posibilidad de una tuberculosis), en último extremo, la tuberculosis *real* permanecería circunscrita a ese ser que se puede considerar también

como nada de ser. *Sería*, sin ser para nadie ni para sí. Al no ser tomada en consideración, no obligaría a *tratar* con ella, no forzaría a T. a decidirse frente a ella, a asumirla, a hacerse cargo de sus responsabilidades de tuberculosa. Verificar es crear lo que es. T. se niega a asumir la responsabilidad de hacer que acceda al mundo humano lo que no posee más que la existencia larvada de un mundo subterráneo y nocturno. Se niega a elegirse como tuberculosa y a crear libremente la tuberculosis. Insiste, pues, en el factor «crear» en la fórmula «crear lo que es», y desestima el factor «ser»; se asusta frente a sus responsabilidades (con respecto a sí misma; en otros casos podrá ser con respecto a otros) y frente a su libertad creadora. Por lo tanto, en cierto sentido que desarrollaremos más adelante, el miedo a la verdad es miedo a la libertad. El saber me compromete como cómplice del surgimiento del Ser en el mundo y me sitúa frente a nuevas responsabilidades. La mujer puritana ante la cual se pronuncian frases de tono subido se niega a *oírlas*: en lo que a ella le concierne, rehúsa hacerlas *ser*, pues escuchar esas palabras es otra manera, menos comprometida, de *decirlas*. (Bergson ha mostrado bien que se *vuelve*³⁹ a hablar en el interior el discurso de los otros.) Ese distinguido carnívoro come un *châteaubriand*,⁴⁰ extraño objeto que lleva el nombre de un escritor y está esculpido en una materia indefinible, pero se niega (curiosidad *malsana*) a ir al matadero. Si va, el matadero surge, en el mundo burgués, a plena luz: existe, el *châteaubriand* es carne de animal muerto. Pero es *mejor* que los mataderos permanezcan en el exterior de la sociedad, ocultos, en esa zona oscura en que el para-sí es pariente del en-sí: los que matan a los animales son «bestias», conciencias oscuras que no dominan el fenómeno; el matadero está en el límite de la noche: que se quede ahí. El caba-llero carnívoro sería *cómplice* si, por su saber, el *châteaubriand* se transformara en carne muerta a los ojos de los comensales.

Volvamos a T. Ella no pretende que la tuberculosis se supri-

39. On *reparle*, en el original. (N. de la rev.)

40. Se trata de un plato supuestamente inventado por el cocinero de Châteaubriand: filete de ternera asada, generalmente servido con patatas *soufflées*. (N. de la t.)

La verdad como revelación constante y por añadidura: se está en la verdad pero no se la mira. Entonces es certidumbre. Pero se convierte en verdad en sí si se la doy al otro.

Tres tipos de futuro acceden al Ser-en-sí por el para-sí:

1) *El presente del Ser-en sí aparece como revelación futura. El Ser descubrirá lo que es. La idea es proyecto de descubrir ese ser; es, pues, intención hacia ese ser. En el elemento de la verdad, el presente del Ser es futuro para él mismo. Así es el mundo estático que nos rodea (el libro cerrado, el plato bajo la taza, el tintero cerrado, etc.).*

2) *El proyecto es descubrir una propiedad constante del Ser, aunque propiedad que no aparece sino en ciertas circunstancias particulares (el sodio arde siempre con una llama amarilla, la combinación de cloro e hidrógeno es siempre explosiva en contacto con la luz). La propiedad es intermediaria entre presente y futuro. Es desvelamiento de una estructura presente del Ser pero que se manifiesta con ocasión de un contacto determinado con el mundo. Es un puro «presente» por venir al Ser, si bien rigurosamente fundado por su presente. Creación de la posibilidad del Ser.*

Estos dos proyectos de Ser a partir del Ser son las dos formas posibles de la verdad.

3) *El proyecto consiste en dar al Ser una manera de Ser que todavía no tiene. El Ser conserva siempre la realidad objetiva del proyecto, por ejemplo, el ser del útil proyectado es el ser del hierro o de la madera verdaderos (invención e imaginación no son en absoluto lo mismo. La imaginación no inventa nada,⁴¹ pues se desvía hacia la nada.⁴² La invención trasciende el Ser hacia el Ser, no abandona la realidad).*

41. *N'invente rien*, en el original. (N. de la rev.)

42. *Se détourne vers le Néant*, en el original. (N. de la rev.)

ma por su ignorancia, sino solamente que no se integre en el mundo en el que se consume todo ser, el mundo humano. Así pues, si la tuberculosis continúa, aunque en estado larvado, continuará produciendo sus efectos. Pero cada uno de éstos se vivirá pasivamente y sin anticipación. Esa tos, ese esputo de sangre, esa fiebre se vivirán por sí mismos, y dado que sólo el acto anticipador permite *verlos*, no serán *vistos*; pasarán, opacos, aislados, apenas observados, como ese mal olor de M. que N. no notaba porque no quería hacer un acto libremente creador de mal olor (crear lo sucio, lo feo) y que, por ello, se diluía en vago desagrado sin nombre y sin memoria. En último extremo, la tuberculosis matará, pero la muerte es la consumación perfecta de la ignorancia, puesto que la muerte es el fenómeno que me concierne y del que, por principio, no soy testigo: para mí no hay una *verdad* de mi muerte. En este sentido, la ignorancia tiene cierta relación con la muerte, relación que hay que descubrir y que esclarecerá la noción de verdad.

El morir es, en efecto, ese acontecimiento de mi subjetividad que no puedo conocer y que, en consecuencia, carece de verdad para mí. Como es, no obstante, en ciertos aspectos, cognoscible para los otros, ese cognoscible para mí no cognoscible define ilusoriamente una ignorancia permitida para mí. Mi muerte es el hecho cognoscible que tengo el derecho de no conocer (el sofisma es que, si *tengo el derecho* de no conocerlo, es porque no es cognoscible para mí; y como es cognoscible para los otros, para los otros es «por conocer»). Pero, a causa de esto, mi muerte como cognoscible no-cognoscible suspende todas mis actividades verificadoras y deja las verificaciones en curso sin decidir, las anticipaciones sin confirmar ni invalidar. La muerte acarrea la indeterminación de mi conocimiento; hunde la totalidad de mi saber en la ignorancia. Decide también mi ignorancia con respecto a los trabajos científicos en curso. La existencia de mi muerte transforma el saber en no-saber. Desde el punto de vista de la muerte, la ignorancia está legitimada. La verdad misma es alcanzada: si *puedo mantener* hasta la muerte, sin verificar, la fidelidad de mi mujer, estoy salvado, pues la supresión del existente-desvelador de esta infidelidad priva de todo sentido humano al problema. Yo voy a morir, mi mujer mori-

Ignorancia
y muerte

[32]

[33'] Así, en los tres casos el Ser soporta el hecho de apuntar al ser que es estructura del proyecto verificador o creador. Vemos el parentesco entre verdad y creación. De repente, vemos que verdad implica creación (es decir, aparición de un futuro imprevisto y libre por el cual el Ser viene a coincidir consigo mismo) y que creación implica verdad (es decir, que el Ser tal cual es sostiene en el Ser el futuro imprevisto que vendrá a él para darle forma: la escultura es conocimiento del mármol; el curtimiento, conocimiento del cuero).

Para desarrollar las ignorancias irreductibles:

- α) el punto de vista del otro —el misterio de la gran ciudad;⁴³
- β) el punto de vista del porvenir;
- γ) el fondo sobre el que se recorta la forma elegida;
- δ) las cuestiones insolubles —situaciones límite, etc.

Distinguir la ignorancia como estructura necesaria de la verdad y de la acción del misterio como alienación.

En última instancia, todo saber sería no hacer nada (leyendas y mitos). ¿Por qué? Porque el saber total es saber dado, por lo tanto, no hay construcción posible.

43. Cuestión que se planteaba el autor en sus *Carnets de la drôle de guerre* a propósito de un artículo de R. Caillois sobre «el mito de la gran ciudad»: ¿es posible realizar el propio ser-en París, por ejemplo, o sólo es pura representación? De la misma manera, la aventura ¿no es un irrealizable? (N. de la red.)

rá: el hecho de la infidelidad conservará sin duda su *ser*, pero ese ser, al no existir ya para ningún para-sí, no es recuperable, cae fuera de la dimensión humana del Ser. Si, por el contrario, debo continuar indefinidamente en mi existencia, hay una probabilidad infinita de que no pueda ignorar hasta el final la infidelidad de mi mujer. A partir de ahí, aparece lo inverso: la inmortalidad impugna la ignorancia entendida como medio de protección.

Así, ignorar es ignorar hasta la muerte. O también ignorar (en un período limitado) hasta el olvido. (Toda una estructura para analizar. Con el recuerdo encubridor, el olvido por censura. En cada caso, olvidar es *sepultar*. Parentesco del olvido y el hecho de sepultar. Se *entierra* un asunto, es decir, se lo sepulta bajo la tierra, en el mundo subterráneo y nocturno del ser menor. El olvido = muerte simbólica.) Finalmente, tercera estructura: ignorar es jugar con la *finitud*: no puedo saber *todo* a la vez. Entonces, me dedico a conocer para ignorar porque ignorar (la física, por ejemplo) para conocer (por ejemplo, la historia) pertenece a mi condición. Ignorar es, pues, tomar frente al Ser el punto de vista de la finitud, del olvido, de la muerte y de la pasividad. T. utilizará su *finitud* absorbiéndose en *verificar* su talento dramático, porque así no tendrá tiempo de verificar su tuberculosis. En último extremo, nos encontramos ante la distracción histérica: esclarecer firme y constantemente una región para dejar el resto en la sombra. En última instancia, la ignorancia es negación: ignoro las sensaciones de quemadura, de pinchazo, porque afirmo que ya no tengo pierna. T. se valdrá *del olvido* dejando que se hundan en la nada las manifestaciones de su enfermedad, al no totalizarlas en la unidad de un desarrollo orgánico. El esputo de sangre es *olvidado*. En última instancia, el olvido es asesinato: esa hipocondríaca que odiaba a su marido había *olvidado* su cabeza. T. se servirá de la *pasividad* negándose toda anticipación, es decir, negando su libertad con respecto a los hechos que decide ignorar. *No tiene en cuenta* su tos, ésta no se le hace presente; no la anticipa como tos: no viene a ella desde el fondo del porvenir para iluminarla; deja que la sacuda como una serie de pequeños espasmos *no cualificados*. De más está decir que la pasividad facilita el olvido: uno sólo se acuerda

Ignorancia
y finitud

[33]

de lo que ha organizado. Pasividad, distracción, olvido están orgánicamente vinculados. La distracción (absorberse en A) no le impide a B llegar a la conciencia, simplemente la conciencia es pasiva con respecto a ese asunto (la mujer frígida que *experimenta* placer pero que, simplemente, concentrada en sus cosas, no toma posición con respecto a ese tema, no supera el contenido presente para alcanzar más aún en el porvenir, por lo que, incluso si su cuerpo gime y se mueve, puede olvidar esa pura pasividad). T. se valdrá de su muerte puesto que la muerte, al ser su incognoscible, al mismo tiempo que constituirá la prueba irrefutable de su mal, suprimirá toda posibilidad de prueba y no será prueba *para nadie*. Pero el ignorante por proyecto toma el punto de vista de la finitud para escapar a la finitud, ya que la verdad le revela la finitud del punto de vista; toma el punto de vista de la muerte por miedo a la muerte, pues, si es verdad que la muerte suprime la verdad, es una verdad que morimos y, a causa de ello, el hecho de poner fuera de juego toda verdad se reintegra al seno de la verdad; toma el punto de vista de la pasividad porque tiene miedo de la pasividad de su cuerpo (estructura necesaria de la actividad) que lo expone a los microbios y, precisamente, a la tuberculosis.

De esta manera, en la ignorancia volveremos a encontrar el mundo desgarrado de la mala fe. En una palabra, la ignorancia es el rechazo de verse aludido por el Ser. Eso significa que niega la relación de negación interna que la une al Ser y que hace que sólo exista como comprometida por el Ser. Establece entre ella y el en-sí una pura relación de exterioridad indiferente. Así, la verdad y el saber serían *facultativos*. Pero para afirmar esta relación de exterioridad, se ve obligada a negar su estructura existencial (niega que la verificación sea su condición). A causa de ello, para evitar la relación comprometedoras con el en-sí, se [34] transforma ella misma en en-sí. Naturalmente, esta modificación no puede realizarse de verdad, pero se trata a sí misma como si fuera en-sí y se aliena en ese en-sí que representa. No se trata aquí de la vana carrera tras el en-sí-para-sí. El en-sí del que aquí se trata es en-sí puro como impermeabilidad de indiferencia con respecto al resto de los seres. Por lo cual, el en-sí se transforma,

con relación al para-sí, como si fuera él mismo para-sí, como he mostrado en otra parte.⁴⁴ Si corro hacia el foso oculto por las ramas para evitar al ojeador que corre tras de mí, estoy, en efecto, con respecto a ese foso, en el estado de exterioridad de indiferencia: no existe en absoluto para mí y mis proyectos no la tienen en cuenta en absoluto (es la ignorancia-límite que ni siquiera sospecha que ignora, ideal de la ignorancia-proyecto); pero, por ello mismo, el foso me espera, me acecha. Como cada paso me acerca a él y, para-mí, esos pasos no podrían ni acercarme ni alejarme, puesto que lo ignoro, él, en su exterioridad, representa el vínculo de interioridad del acercamiento. Me espera, se aproxima, maneja mis piernas. Esta relación de interioridad en la exterioridad y sin reciprocidad o, si se prefiere, esta imagen invertida y coagulada del proyecto es lo que se llama el destino. La ignorancia es llamada al destino, como prueban, por otro lado, los comentarios que acompañan de ordinario al rechazo de cuidarse: «Hay que dejar que actúe la naturaleza», o bien «Si tengo que morir de eso, moriré; si debo salvarme, me salvaré». El ignorante vive su muerte y, al rechazar su libertad, la proyecta sobre el mundo, el cual se la devuelve en forma de destino (fatalidad). El mundo de la ignorancia es el de la fatalidad.

Pero, por otra parte, no es verdad que T. pueda realizar su ideal: la ignorancia-límite que, al suprimir toda relación con el Ser, suprimiría su propia conciencia de ignorar y simbolizaría así la ruptura de toda relación molesta con el en-sí (en particular, las amenazas del en-sí contra el cuerpo). En realidad, T. sabe que ignora. Sabe incluso lo que ignora. No quiere ir al médico porque tiene miedo de que éste le *desvele* su tuberculosis. Quiere ignorar muy concretamente, pues, la tuberculosis. Más precisamente aún, [35] *no sabe* que tiene tuberculosis: en ese caso, convendría (en su proyecto de distracción) simplemente que *lo olvidara*. Sabe (o cree saber) que la tuberculosis es *posible*. Quiere ignorar *si* esta tuber-

44. Véase pág. 349 y siguientes, *Cahiers pour une Morale* (1947-1948), ob.cit. El autor desarrolla allí una larga reflexión sobre la ignorancia; consúltese el índice de los temas. (N. de la red.)

culosis es o no real. En una palabra, quiere *olvidar* la posibilidad de esta tuberculosis e ignorar la *verdad* de esta tuberculosis en el caso de que esta verdad se viera realizada; no quiere *conferir* la verdad a esa tuberculosis real. Ello puede expresarse de otra manera, y veremos que esta modificación tiene su importancia: no quiere que el ser real de la tuberculosis venga a llenar sus intenciones vacías. En efecto, T. no puede dejar de ocuparse por completo de su tuberculosis. Es su «idea fija», su «obsesión». Pero está ocupada en ignorarla, en olvidarla. Así, el tema organizador de sus acontecimientos íntimos es la tuberculosis, ser en sí y trascendente. En tanto que unidad temática de sus conciencias, es necesario que la tuberculosis tenga *un ser*. Sólo que este ser es un ser prestado. Ahora sabemos lo que es este ser prestado. Se ha tomado en préstamo a la tos, al esputo de sangre, etc. Pero, a diferencia de la idea real de tuberculosis, no vuelve sobre estos fenómenos para iluminarlos y hacer surgir una *forma* visible que los comprenda a todos. Sigue siendo un ser posible (a título de *realidad objetiva*), es decir, un juego de ser y no-ser; y, como ser prestado, se sostiene en el ser por la subjetividad que lo toma en préstamo (es posible porque yo lo proyecto). Es un en-sí recuperable por el para-sí: siempre puedo transformarlo en subjetividad, es decir, puedo operar la $\xi\pi\omicron\chi\eta$ ⁴⁵ con respecto a él y verlo de repente como puro correlato noemático de mi conciencia. De donde se origina otro juego evanescente entre en-sí y para-sí. Puedo, por lo tanto, *ora* considerarlo como siendo, luego como no siendo: posible; y *ora* como en-sí (tuberculosis *posible*), *ora* como NO SIENDO EN SÍ (fruto de mi inquietud). Así, por este juego, mantengo, sin duda, la tuberculosis como *tema* de mis *erlebnisse*.⁴⁶ Pero, al [36] mismo tiempo, ese tema tiene permanentemente un ser menor que el Ser, es noema de mi inquietud, significación de un signo, correlato de un acto de imaginación; al mismo tiempo, se mantiene en un porvenir indeterminado, puesto que no es el correlato de ningún acto operatorio real. Como *presente* (quizá tenga la tuberculo-

45. Suspensión (del juicio). (N. de la red.)

46. En alemán, en el original. En castellano, «vivencias». (N. de la rev.)

sis) es *un ser menor*; como *por venir* (voy a *ver* si tengo la tuberculosis) es indeterminado; ahora bien: un porvenir indeterminado es un porvenir que no es *mi* porvenir. Con respecto a mí cae en la exterioridad; o, recíprocamente, me pongo en relación con mi porvenir en el estado de exterioridad de indiferencia: ello significa pura y simplemente que niego mi trascendencia. A decir verdad, es imposible que la realidad humana se despoje de su trascendencia, como tampoco de su libertad. Pero puede proyectar una trascendencia *contra su trascendencia*. El conjunto de las operaciones posibles (ir al médico, tratarse, etc.) será interceptado por otras operaciones permanentemente proyectadas. Con todo, como conviene que el enfermo no se dé cuenta de que *no quiere* ir al médico (pues ello supondría una decisión clara con respecto a su enfermedad y la asunción de unas responsabilidades), esas operaciones de interferencia deben aparecersele como independientes de su voluntad: hace que le impidan ir. Por ejemplo, crea *ex profeso* un sistema de valores tal que es más importante ir a casa de ese amigo que ir al médico, o bien la urgencia del mundo lo acucia: *no puede* ir al médico, *no tiene tiempo*. El cuerpo le sirve (imita el encadenamiento) y, finalmente, el tema unificador es la imposibilidad. En último extremo, la trascendencia se enmascara a su vez *tras la impotencia*. Así, para conferir un ser menor a lo que me amenaza, me confiero una menor libertad. Y, por último, velo la idea misma de verdad, que se convierte en el desvelamiento de un ser-menor por una subjetividad-menor. Subjetividad menor porque es *menos libre*, incapaz de operar nunca el verdadero desvelamiento; ser-menor porque nunca es dado a la intuición y jamás supera lo *probable*. En última instancia, las verdades son reemplazadas por *la opinión*. La opinión no es ya anticipación libre y verificable del Ser. Ha perdido su carácter *por venir*. Aparece, entonces, como puro presente o contingencia pura. Se *tiene* una opinión, no se sabe por qué. Si se quiere *explicar*, se buscará la explicación opuesta a la del porvenir: la explicación por causalidad (pasado). La opinión viene de la herencia, del medio, de la educación. Al mismo tiempo —Platón tiene razón— el correlato de la opinión es la región del juego de ser

[37] *La verdad es una norma en forma de exigencia mía con respecto al otro. Se la doy. Exijo su reconocimiento de mi libertad de donante, es decir, que es la verdad.*

[37]

La opinión como elección de un ser menor

entre el Ser y el no-Ser,⁴⁷ puesto que la *visión* es desvelamiento del Ser y aquí la visión se rechaza en nombre de la impotencia para *operar*. La opinión es, pues, creencia contingente con respecto a un fantasma del ser. No soy *responsable* de mis opiniones. Una opinión, en efecto, al ser negación del porvenir y de toda trascendencia, es negación de la libertad. Dado que la opinión es así, no siento ninguna obligación de verificarla. *Puesto que* no soy responsable de ella, ¿por qué tendría el deber de investigar si es verdadera? En último término, la opinión es puro *rasgo de carácter*. Para terminar, querer un mundo de opiniones es querer una *verdad* menor, es decir, a la vez un Ser menor, una libertad menor y una relación más laxa entre la libertad desveladora y el en-sí. Si digo «Ésta es mi opinión», eso quiere decir: No puedo evitar pensar así, pero admito que usted no pueda evitar pensar lo contrario. Sin embargo, no juzgo posible que alguien pueda poseer la *verdad* sobre esa cuestión, si no, mi *opinión* sería error. Estimo, por lo tanto, simplemente, que la verdad no es posible. Así, el enfermo que no quiere saber si tiene tuberculosis dirá de los médicos: «¡Bah!, ¿qué pueden saber de eso?, son todos unos maniáticos», etc. Así, la voluntad de ignorar la verdad se convierte necesariamente en negación de que exista una verdad.

Estas descripciones nos permiten comprender por qué se quiere ignorar. Como hemos visto, la ignorancia supone tres aprehensiones combinadas: miedo del en-sí desvelado — miedo del para-sí desvelador — miedo de la relación del para-sí desvelador con el en-sí desvelado.

[38]
El miedo
del ser

I. No saber es querer enfrentarse sólo con el Ser prestado, no con el Ser puro. ¿Qué tiene, pues, el Ser en sí que pueda asustar? Observemos, en efecto, que la *verdad originaria*, la verdad más manifiesta, evidencia tan apodíctica como la existencia del para-sí para él mismo, es la existencia del para-sí en medio del Ser o, si se prefiere, el Ser como irreductible a toda representación subjetiva o a cualquier contenido de esta representación. El desvelamiento de este Ser es, pues, lo que hay de más in-

47. Véase *Le Sophiste*, 240, Éd. des Belles-Lettres. (N. de la red.)

mediato para el para-sí, que es consciente de sí ante el Ser desde su surgimiento. Ahora bien, este conocimiento inmediato es, por el contrario, el más *velado*. La manera de ser del Ser aparece a menudo como más manifiesta que el Ser mismo. El rojo de esta flor aparece como inseparable de su forma, salvo por abstracción. Pero se admite de buen grado que es separable de su ser (sensación subjetiva de rojo), aun cuando su ser-rojo es precisamente el ser de su manera de ser. ¿Por qué, entonces, se quiere ignorar el Ser? Para saberlo, hay que conocer *aquello* que se quiere ignorar en el Ser. Hay que volver a la descripción del Ser tal como aparece a un para-sí verificador. En primer lugar, aparece como no susceptible de deducirse, absurdo, opaco, sobrante, contingente. La realidad-humana verificadora, al descubrir el Ser, descubre su abandono en el seno de lo inhumano. Pues el mundo es a la vez humano e inhumano. Es humano en el sentido de que lo que es surge en un mundo que nace por el surgimiento del hombre. Pero ello nunca ha significado que estuviera *adaptado* al hombre. La libertad es proyecto permanente de adaptarse al mundo. El mundo es humano, pero no antropomórfico. Dicho de otra manera, el para-sí capta primero, en el Ser, el rechazo silencioso de su propia existencia. Como es el ser que no *tiene* nada si no *hace* (condena a la libertad), el mundo se le aparece en primer lugar como aquello en lo cual nada le es dado al hombre, aquello en lo cual el hombre no tiene ningún lugar si no lo obtiene. Si el Ser está de más con respecto al hombre, el hombre está de más con relación al Ser. El Ser es el para-sí rechazado de toda la densidad del Ser. No hay lugar para el para-sí en el Ser. El Ser es una hiperabundancia coagulada que no colma.⁴⁸

48. Este pasaje puede situarse en paralelo con la posición de Heidegger en *De l'essence de la Vérité* (ob. cit.). Hay que volver a esa noción, que Sartre rechazaba en su momento, en tanto que definiría al *Dasein* (o realidad-humana) en su relación originaria con la verdad, la noción de *misterio*, es decir, la «obnubilación», por el *Dasein*, del ente como totalidad, por lo tanto, de la cuestión del Ser, y la ocultación de esta obnubilación. Para Sartre, cuya perspectiva, aquí, es la búsqueda de una norma moral para nuestros actos, reconocer el misterio no resuelve nada: el hombre corre el peligro de pasar de la agitación vana descrita por Heidegger a una contemplación vacía, a una parálisis de la acción. De ahí su pregunta:

[39'] *Estar en el mundo, en un mundo que niega mi existencia. Es el primer tema de la vida en sociedad; es el sentido mismo del trabajo.

- 1) Si no actúo sobre el mundo, muero.
- 2) Los azares pueden matarme.
- 3) Antagonismo de los hombres y escasez de los bienes. Ambivalencia de la vida social. El otro es el que comparte conmigo y me roba mi alimento.*⁴⁹

49. Sin duda, ésta es la primera formulación del autor sobre un tema que desempeñará un papel importante en la *Crítica de la Razón dialéctica*, el del antagonismo de las praxis sobre el fondo de la escasez. (N. de la red.)

Pero, además, hay en el propio en-sí un tipo de ser que ejerce [39] una mezcla ambivalente de atracción y repulsión con respecto al para-sí revelador. Sin duda, el para-sí (atracción) querría ser en-sí-para-sí, es decir, asimilarse el ser del Ser sin perder su existencia. Sin embargo, en el Ser puro que no es para-sí hay un elemento de repulsión. El Ser es terrorífico. En primer lugar, como no es para-sí, se revela en su ser como pura y total oscuridad. O sea, que devuelve al para-sí la imagen vertiginosa de una conciencia que se oscurecería totalmente, es decir, de una conciencia que sería para-sí conciencia de ser inconsciente, que sería conciencia de ser irremediablemente *sí misma*. En una palabra, el Ser-en-sí es perfecta y totalmente manifiesto, no hay un ser-detrás-del-ser; no hay detrás de él una sustancia ni otro ser que lo explique. Pero en esta evidencia misma viene dada la oscuridad para sí o la impenetrabilidad absoluta, es decir, el misterio a plena luz. El Ser se entrega totalmente al para-sí como sí mismo, lo cual quiere decir que la iluminación, en lugar de disipar la oscuridad, la ilumina como oscuridad. La noche del Ser, el frío glacial del Ser, nos es inmediatamente accesible. El Ser aparece a la conciencia, lanzada a una recuperación del en-sí a título de para-sí, como una imposibilidad de ser recuperado, un rechazo, un límite. El Ser es *indigesto*. Al mismo tiempo, la conciencia toma conciencia de que no puede ni producir ni suprimir el Ser. Tanto la creación como la verificación suponen el Ser y no son más que una manera que tiene el Ser de llegar al ser por la mediación de un para-sí. La conciencia *descubre* el Ser como siendo ya, y puede modificar, en y por el Ser, su manera de ser. Pero el Ser en su ser aparece como la condición más íntima y más necesaria de la existencia del para-sí, si bien como condición no modificable. En su surgimiento, el para-sí, si

¿por qué esta ocultación? Observemos que el *Dasein*, para el filósofo alemán, deberá, para acceder a la verdad del Ser, renunciar a atenerse «a la realidad corriente y susceptible de dominación», mientras que, para Sartre, el existente es aquí el organismo viviente y práctico, «el hombre de la necesidad», y, en tanto que tal, llega a velar o a ignorar el Ser. Pero, puesto que el Ser no está adaptado al hombre, la verificación progresiva e ininterrumpida de los entes particulares es necesaria para que la realidad-humana continúe existiendo. (N. de la red.)

no huye del Ser, descubre que sin el Ser, él, para-sí, no podría ser, puesto que sólo es como conciencia (de) ser conciencia del Ser. Con todo, no hay reciprocidad, puesto que el Ser aparece como *siendo-ya*. Sin duda, el para-sí confiere una dimensión de ser al Ser, a saber, el ser-revelado; pero esta dimensión reposa en el fundamento del haber-sido-ya del Ser. Por otro lado, volveremos sobre ello, no por eso es tranquilizador, ya que el para-sí tiene conciencia de confirmar libremente en su ser un Ser que es a la vez condición opaca y negación en su esencia del ser del para-sí. El para-sí ayuda a su enemigo a ser. Además, el Ser es *irreparable*. Ello no significa que no pueda cambiar por sí mismo (movimiento) o modificarse en su manera de ser (alteración, construcción, destrucción). Pero supongamos que la conciencia, en un momento preciso, haya revelado el ser AB, y supongamos AB cambiado o aniquilado por sí-mismo. La revelación ha soportado la modificación de paso al pasado.⁵⁰ Y sabemos que el paso al pasado es transformación en un *en-sí que tengo que ser*. Así, ya nada puede hacer que lo que ha sido no haya sido y, además, puesto que es el pasado que *he de ser*, tengo la responsabilidad, que no puedo rechazar, de continuar siendo para siempre lo que he revelado. Como, además, la verdad se consume en don para el otro, esta revelación continuará más allá de mi propia existencia, comprometiendo mi responsabilidad más allá de la muerte. Así, en toda *verdad* hay un aspecto *irreparable*. Cada verdad, a la vez que fechada e histórica, hipoteca la infinidad del porvenir; y yo confiero esa existencia infinita del «ha sido» a todo lo que veo (el en-sí por sí mismo es lo que es, es o no es, pero no podría haber sido). De esta manera, frente a la noche deslumbrante del Ser, la conciencia, que es comedia, que es falsificadora, que es chapucería, arreglo para sí misma, porque tiene que hacerse lo que es, descubre un tipo de ser despiadado, sin compromisos ni componendas, la absoluta e irremediable necesidad de ser —para siempre y más allá de todo cambio— lo que se es. El olvido es defensa contra lo irreparable: es la aniquilación simbólica del «ha sido» del Ser. En una palabra,

50. *Passéification*, en el original. (N. de la rev.)

- [41'] *La libertad : asumir lo que no se ha creado.*
El sueño invertido e inauténtico de libertad: crear sin responsabilidad (el escritor que no quiere ser responsable, el soñador esquizofrénico).

la conciencia, que no es el Ser, si bien está transida de parte a parte por el Ser, se debate contra esta inadmisibile necesidad de asumir su responsabilidad de hacer ser lo que ella no ha creado. He mostrado que la libertad es asumir *siempre a posteriori* las propias responsabilidades de aquello que no se ha creado ni querido (este coche me atropella; yo no podía hacer nada; tengo un brazo menos, mi libertad comienza ahí: por asumir esta invalidez que no he creado), pero no puede escapar a su condición. Aquí, es preciso describir mejor la condición que le plantea el Ser al para-sí. [41]

He dicho que el Ser era condición de la existencia del para-sí y ello es verdad. Pero hay dos maneras de ser condición. Una es causal: A es condición de B porque lo engendra o porque, si pongo A, B se sigue necesariamente de ello. Pero la otra es completamente diferente. Cuando digo que el en-sí es indispensable al para-sí, no entiendo por ello que el en-sí *produzca* la conciencia (al menos el en-sí que está frente a ella), sino solamente que la conciencia sólo se hace conciencia *por* la revelación del en-sí. Ahora bien, la conciencia, al ser libre, es el ser por el cual el «Para...» viene al mundo (finalidad). La conciencia *es para...* Con todo, cada uno de sus *proyectos* sólo se hace sobre el fundamento de la revelación verificadora del Ser, puesto que por esta revelación existe. Así, revela *para* existir. Y, secundariamente, ya que toda acción implica una revelación, revela *para* plantear sus fines. La revelación es, pues, el *medio* de existir de la conciencia y también, secundariamente, el *medio de todos los medios*. La conciencia no puede elegir un fin sin escoger al mismo tiempo la verdad, no puede hacerse ser sin hacerse ser frente al Ser, es decir, sin revelar. Pero un *medio* es a su vez un fin. Lo es en la perspectiva del fin último. Así, la revelación del Ser es el fin fundamental. No el fin último (volveremos sobre ello más adelante) sino el fin originario. La conciencia revela *para* existir. Sin duda, para existir, la realidad-humana debe también beber, comer, respirar. Sin embargo, en el beber, etc., la revelación del Ser está implicada como una infraestructura. Así, el fin fundamental de la conciencia le es *impuesto*. Pero ya puede dar vueltas sobre sí misma o buscar alrededor, nunca encontrará *quien* se lo imponga. Es *necesario* que se lo

Los fines
y la revelación
del Ser

[42'] *Tres tipos de intuición y un tipo de indicaciones operatorias correctas.*

1) *Tipo de intuición: el Ser como dado en persona en el comportamiento —percepción— y a la vida*

imponga a sí misma. Está en situación de elegir libremente un fin [42] que no puede dejar de elegir. Y, sin embargo, ese *no poder dejar de elegir* no pertenece a la necesidad matemática, causal ni dialéctica, sino a la contingencia de su ser. Ella es elección de revelar bajo la forma de tener que serlo. De esta manera, la voluntad de ignorancia es rebelión (vana) contra una condición que no es ni impuesta ni temáticamente querida, y que, sin embargo, es elección y genera responsabilidades. Aquí, la conciencia se rebela contra sí misma, como los santos contra Dios: ¿por qué es necesario que descubra lo que me horroriza?, etc. Pero en esta rebelión misma se desliza la verdad como proyecto fundamental.

II. No obstante, el desvelamiento del Ser se realiza en el elemento de la libertad, puesto que se realiza en y por el proyecto. Así, todo conocimiento del Ser implica una conciencia de uno mismo como ser libre. Pero esta conciencia de ser libre no es un conocimiento, es únicamente una existencia. De esta manera, no hay una *verdad* de la conciencia (de) sí sino una *moral*, en el sentido de que es elección y existencia que se autoproporciona reglas en y por su existencia para existir. Ahora bien, por otra parte, el desvelamiento del Ser presenta la libertad al *conocimiento* bajo una forma muy distinta, ya que el Ser aparece siempre a la luz de una acción y se revela siempre como medio a la luz de un fin. La verdad, medio de todos los medios, constituye al Ser verdadero en medio o, lo que es lo mismo, en rechazo decidido de ser medio. En el curso de este paseo, que es verificación de una hipótesis (se ha *mirado* en el mapa, se quiere descifrar la región con ayuda del esquema geográfico), este sendero se revela como para ser o no ser escogido en el momento mismo y por el mismo procedimiento que, por verificación del esquema geográfico, lo constituye en el que va hacia el este o hacia el sur. En una palabra, es lo mismo conducir al este o ser *para ser escogido*. Toda verdad es, pues, una pretensión sobre mi libertad, una hipoteca sobre mi porvenir. Y, como la totalidad de los medios unidos y jerarquizados por la unidad de un sentido es idéntica al fin proyectado, como también el fin es la determinación concreta y autónoma de la libertad por sí

2) *Tipo de intuición: las esencias como maneras de ser del Ser. Captaciones sobre el Ser individual. El ser-rojo del rojo.*

3) *Los sentidos: intenciones anticipadoras vacías; esquemas operatorios (operaciones por efectuar, indicaciones de intuiciones posibles). Es el porvenir volviendo hacia el presente. No son intuiciones en tanto que soy yo quien las vive y proyecta. Son, por el contrario, a priori la señal de intuiciones ausentes o (símbolos, etc.) de una serie infinita de intuiciones imposibles de efectuar.*

4) *Pero esos mismos sentidos, a partir del momento en que definen el comportamiento del otro y el otro los incrusta en el Ser, se convierten en objetos apoyados por el en-sí y sensibles a una intuición especial: la intuición de las significaciones como indicaciones en sí de operaciones por hacer o, si se prefiere, la intuición del futuro como porvenir dado en el presente. Si cojo un sílex o un trozo de hierro puntiagudo y me sirvo de ellos como cuchillo, el sentido de cuchillo del trozo de hierro o del sílex no me es dado como un ser sino, justamente, como una utilización posible que proyecto más allá del Ser. Por el contrario, si el cuchillo lo manufactura el otro, su ser-cuchillo como exigencia sobre mí viene dado en su ser. Es, en realidad, el proyecto del otro, que yo objetivo en la forma del objeto y transformado en sentido dado por otros en el interior de mi proyecto. Y este sentido objetivado y sostenido en el ser, no por mí sino [43'] por el Ser, es objeto de una intuición. Hay una intuición del sentido operatorio del útil, de la máquina, una intuición de la significación de un objeto en una sociedad, una ciudad, una civilización, una intuición del sentido simbólico de una bandera.*

misma en el mundo, la verdad revelada me revela mi libertad, no como algo que *es*, sino como algo que es permanentemente exigido. Incluso antes de vivir en el universo del *Mit-sein* (prohibiciones y órdenes), vivimos en un mundo de exigencias objetivas. El mundo es iluminado por mis fines pero, a la inversa, el mundo sostiene mis fines en el ser y me los devuelve reexpedidos en forma de ser-objetivo. Hay objetividad cuando el sujeto, superando el ser en una prefiguración del Ser por venir, aparece ante sí mismo como objeto. La libertad del para-sí le es cognoscible como la totalización de las exigencias del en-sí revelado. A partir de ahí, el conocimiento de lo que es resulta ser conocimiento de lo que quiero. Pero como *tengo que querer* el medio si quiero el fin, conozco lo que quiero en forma de implicación jerárquica de lo que he de querer. Y como lo que quiero (el fin) es rigurosamente idéntico a la totalidad de lo que tengo que querer (el conjunto de los medios), hay aquí una permanente ambigüedad entre la exigencia y la elección libre. Si *elijo* estar en el trabajo a las ocho, mi elección puede aparecerme, o bien como ese ser-por-venir agradable para mí que es mi presencia en mi trabajo, o bien como el conjunto de los medios: acostarme temprano, despertador, vestirme, lavarme, encender el fuego, etc., es decir, como conjunto de hipotecas del futuro sobre mi libertad presente. La verdad me presenta mi libertad en forma de exigencia que me plantea el mundo. O, si se prefiere, conozco el Ser-en-sí como permanente exigencia. Cuanto más fácil sea la realización (repetición de un acto cotidiano, por ejemplo), tanto más continuada y espontáneamente se realizará el agrupamiento de los medios; en este caso, mantengo la vista fija en el fin como polo de los medios y la *verdad* de los medios queda implícita: ellos no se plantean por sí mismos (quiero encender un cigarrillo: hay que buscar el paquete, la cerilla, etc., pero los objetos están en su lugar, los actos perfectamente sabidos y regulados: es, pues, el fin lo que aparece, y mi libertad se me aparece en forma de proyecto libre y no de exigencia, es decir, el objeto final, cigarrillo encendido, olor del humo, es algo *que hay que realizar*, pero no en forma de imperativo hipotético, sino, por el contrario, de recuperación del en-sí por el para-sí: me busco en el mundo en

[44] forma de objeto del mundo. La coincidencia conmigo mismo viene a mí en forma del sabor del tabaco que se va a degustar). Pero, cuanto más lejano del fin y difícil de inventar se revela el medio, más revela la verdad el coeficiente de adversidad de las cosas, su rechazo de ser medios, el *fin* aparece en mayor medida en forma de unidad dialéctica de los medios, y, en consecuencia, en mayor medida es exigencia, es decir, imperativo hipotético. Ahora bien, el imperativo hipotético sólo se distingue en su enunciado del imperativo categórico. En efecto, en su tematización universalizadora y a título de pura posibilidad todavía no elegida, se enuncia «Si quieres *x*, hay que querer *y*». En la realidad vivida, *x* siempre está «ya elegido» y se vive como la gran forma presente y futura, el círculo en el cual capto los medios. Así, el medio aparece en ese momento como imperativo categórico. Como yo quiero *ya x*, el objeto se da en forma categórica: *es necesario*, en la perspectiva general de tu elección, que me quieras. De esta manera, en los casos favorables, la unidad de los medios es un fondo indiferenciado en devenir sobre el que se realiza *el fin* como *forma*; en los casos difíciles, el fin es fondo y puro contexto iluminador sobre el que el medio destaca como forma particular, es decir, exigencia especial del Ser. Por eso, el *es necesario* se utiliza en el lenguaje corriente ahí donde se esperaría *quiero*. Tipo de conversación corriente: el enfermo se agita, se pone nervioso: *es necesario* que me levante mañana para recibir a P. Respuesta del amigo: en absoluto, P. lo comprenderá muy bien, no es necesario, etc. En resumen, tentativa de desarmar el imperativo categórico mostrándolo como medio inútil. Mi deseo me arroja en el mundo y el mundo me lo devuelve en forma de exigencias, ya no lo reconozco. En este sentido, el proyecto de ignorar el Ser, de enmascararlo, de conferirle un ser menor, es el proyecto de conferir a mi deseo un carácter permanente de deseo, es decir, *no* de dejarle una subjetividad de inmanencia que nunca ha existido, sino de mantenerlo como puro contacto inmediato con lo deseable *por venir*. Mi deseo se reconoce en lo deseable y, finalmente, proyecta la unidad desveladora del para-sí deseante y el en-sí deseable en la satisfacción. La sed se sacia con la bebida, que adquiere su sentido por la sed. La sed no

Ignorancia
y mundo
del deseo

opta por aniquilarse, sino por ser pura revelación que incorpora las cualidades del agua, del vino, etc. Ahora bien, desde el momento en que revelamos el mundo, la organización de los medios como serie de imperativos sustituye a la pura adecuación desveladora del deseo y lo deseado. La máxima originaria del proyecto, transformar el en-sí en para-sí en y por su destrucción y asimilación sistemática bajo la iluminación del deseo, dar al para-sí la cohesión del en-sí, haciendo que el deseante beba lo deseado, se modifica a partir del momento en que está en vías de realización y nos lanza al mundo de los medios-imperativos. A decir verdad, se trata de una estructura absoluta de la libertad, puesto que el fin está por-venir, por lo tanto, necesariamente allende el mundo y hay que realizarlo a través de éste. Pero, justamente, en la posición absoluta del mundo del deseo, niego esta exigencia. Mundo del deseo o mundo del reflejo: quiero verme en las cosas, fundirme con las cosas, fundir las cosas en mí. En realidad, este mundo sólo se podría realizar en lo inmediato ya que, a partir del momento en que el fin se realiza a través de medios, es otro. Hay, pues, una permanente mistificación del deseo (otra mistificación: el deseo colmado se transforma, a medida que se colma, en deseo suprimido y, en el momento preciso en que se alcanza totalmente el fin, ya estoy más allá de mi deseo). Todo transcurre como si la función del hombre consistiera en acumular los medios y como si el fin fuera el medio de hacer que esos medios se acumulen.

Contra esta mistificación, el joven protesta. Antígona: *Lo quiero todo ahora mismo*. Eso significa: excluyo el Ser como alteración radical de mis deseos. Rechazar el Ser (ignorar) es querer ser la libertad que *goza* en detrimento de la libertad que *hace*. La idea profunda: los medios deshonran el fin. («¡Ah, si para realizar mi deseo es necesario *todo eso*, prefiero renunciar a él!») Esta ignorancia sólo se podrá alcanzar completamente en un mundo basado en la opresión. En efecto, en ese mundo, únicamente el opresor puede estar en inmediata comunicación con su fin: al oprimido le queda el imperio de los medios. Igualmente ocurre en el mundo del niño y de la joven (del opresor). Pero, puesto que la libertad es la imposibilidad de que nada se le *dé* nunca al hombre, ya que la

[45]

[46] libertad es la necesidad de trabajar, el rechazo del mundo de los medios es el rechazo de la libertad. La voluntad de ignorar es, pues, el rechazo de ser libre.

Es, además, como hemos señalado en su momento (I), el rechazo de ser situado frente a las propias responsabilidades. Dado que, en efecto, el Ser aparece, por principio, como aquello de lo cual tenemos que asumir la responsabilidad sin haberlo querido, el para-sí puede proyectar velar el Ser para no verse obligado a asumirlo. Como burgués, quiero ignorar la condición del proletariado para ignorar que soy responsable de ella. Como obrero, puedo querer ignorar esta condición porque soy cómplice de ella y su desvelamiento me obligaría a tomar partido. Soy responsable de todo lo que está frente a mí, y ante todos, y la ignorancia pretende limitar mi responsabilidad en el mundo. Así, la geografía de mis ignorancias es una representación exacta en negativo de la finitud de mi elección de ser. Ignorancia = rechazo de responsabilidades. Y, recíprocamente, cuantas menos responsabilidades se tienen, menos se necesita saber; es decir, si la sociedad le pone a usted en una situación en la que se le exige de responsabilidades (la mujer «mantenida»), usted no se preocupa en absoluto por la *verdad*; usted se atiene a las verdades de los demás de la misma manera en que obtiene su dinero de ellos. La ignorancia de la mujer no es pura y accidental ausencia de educación: le viene de fuera y la altera en su interior como privación de cualquier tipo de conquista sobre el mundo. A cambio, se le da (en los casos favorables), al menos, la ilusión de un contacto no mediado entre su deseo y lo deseable. ¿Cuál es, entonces, en este nivel, el mundo ideal proyectado por la voluntad de ignorancia?

1) Lo que no se sabe no existe.

2) Lo que se sabe no existe más que en la medida en que se sabe.

3) Se opta a voluntad por saber o no saber.

Por lo tanto, la ignorancia es deseo de un mundo en el que desvelamiento = creación. Invierte la fórmula de la verdad: crea lo que es. Postula que *sólo es* lo que se crea. Postula, entonces,

1) que el deseo es el motor universal de creación y que es creación de lo deseable;

2) que lo deseable está en el elemento del en-sí. Dicho de otra manera, cae fuera del para-sí en el Ser. Tiene el momento de la autonomía.

3) Pero es recuperado por el cumplimiento del deseo y se convierte en acontecimiento del espíritu. Vuelve al para-sí. Veamos este texto de Valéry en el primer número de *Arts et métiers graphiques*: «LA LEGIBILIDAD ES LA CUALIDAD DE UN TEXTO que prevé y facilita su consumo, la destrucción por el espíritu, la transubstanciación en acontecimiento del espíritu». Bastaría, para conseguir la máxima de la ignorancia, reemplazar *legibilidad* por *digestibilidad* y *texto* por *mundo*. Con ello, el momento de la responsabilidad se limita al estadio de la independencia del Ser e, inmediatamente, se suprime por asimilación del Ser al intelecto. [47]

En otras palabras, la ignorancia es la nostalgia del absoluto-sujeto hegeliano como pura conciencia única que produce el mundo por desvaginación⁵¹ y se lo reincorpora por reinvaginación. La ignorancia es el rechazo de tener responsabilidades, excepto con respecto a sí-mismo. Y este rechazo va acompañado necesariamente del esbozo de un mundo positivo del absoluto-sujeto: el mundo del *sueño*. No es verdad que el esquizofrénico prefiera el sueño porque en él aparezca como millonario, emperador, etc. Prefiere el mundo del sueño porque ahí el Ser sólo *es* en la exacta medida en que es desvelado, prefiere la *pobreza* del Ser, y porque el Ser es un *ser menor*, que se reabsorbe enseguida en subjetividad, y porque entre el ser deseado y el ser deseante no hay ningún intermediario. Sin duda, se priva del cumplimiento, pero lo hace deliberadamente, porque el cumplimiento es supresión y mistificación del deseo. El mundo del sueño es mundo del deseo que quiere seguir siendo deseo y hacerse anunciar por un ser que es la exacta contrapartida de lo que es el deseo.

La inocencia es una forma de ignorancia muy apreciada en las sociedades humanas. Y la razón es evidente: La inocencia

51. *Dévagination*, en el original. (*N. de la rev.*)

[48'] *La intuición femenina como tipo de ignorancia que sabe porque es ignorancia.*

Ahora bien, en realidad, la ignorancia no es visión del bien: es no-visión del mal. ¿Cómo vería yo el bien como esfuerzo del hombre investido por el mal (luchas contra las tentaciones, etc. —entendiendo aquí bien en el nivel del mito de la inocencia) si no viera el mal? Pero la inocencia es la operación maniquea que restituye el bien, no directamente, sino esforzándose en ignorar el mal. El mal no es, entonces, más que lo que impide al bien ser plenamente. El mal es lo negativo y la ignorancia es negación de la negación. Por la restitución de un estado primitivo: aquel en que el mal no era, en que el Ser era el bien (paraíso antes de la caída).

1) Inocencia = ausencia de responsabilidades. Un inocente es aquel que no es responsable de este crimen, de aquella falta. A algunos seres se les mantiene artificialmente en el estado de no-responsabilidad con respecto al mundo (la mujer, la joven, el niño). Así, esos seres son la viva imagen de lo que el hombre querría ser. Manifiestan la posibilidad de no tener ningún vínculo con el mundo.

2) Por ello, inocencia = ignorancia. Ignorancia de las «realidades» del mundo, que son «*feas*». El hombre está obligado a saber, pero instala en el centro mismo del mundo el símbolo de esta ignorancia de la cual siente nostalgia. Y se sabe ignorado por esos ignorantes. Sabe que tiene un sexo, etc., pero se hace existir como ignorado en su realidad por otro. Crea al ignorante inocente para existir en alguna parte como ignorado en sus fealdades (que él mismo no puede ignorar). Encarga a alguno que ignore en su lugar lo que él sabe. Por eso, cuando se empaña la ignorancia, la inocencia de los inocentes, se produce un escándalo: es una manera de hacer que mi sexo y mis vicios existan una segunda vez en el mundo.

3) Y, naturalmente, el mundo de la inocencia será el del sueño (los cuentos de hadas para el niño, «Con qué sueñan las jóvenes»).

La construcción finaliza dando *razón* a la inocencia sobre el saber. En la ignorancia del inocente hay un *verdadero saber*. Por una inversión dialéctica, la mejor manera de saber es ignorar. Aquí, el juego radica en los conceptos morales y ontológicos: puesto que se plantea una moral de la ignorancia, se plantea que el mundo debería ser el de la inocencia (absoluto-sujeto, conciencia única, recuperabilidad del Ser, irresponsabilidad). Y como la inocencia es captación intuitiva de ese mundo, se afirma que ese mundo *es* verdaderamente. El valor menor del mundo real se convierte en ser menor. La actividad práctica, las luchas, los temores, los intereses nos impedirían *ver* el mundo como es. El irresponsable lo *ve*: es el Idiota de Dostoievski. En particular, se halla adaptado, mediante una armonía secreta, a la inocencia perdida y oculta de cada uno de nosotros (es decir, a nuestro deseo secreto de ignorar). Por ejemplo, al ignorar el mal, sólo ve el bien en el mal-

vado, y ello es pura sabiduría, ya que, justamente, el mal no sería más que una apariencia, una desgracia, un accidente, y en el fondo del peor criminal existiría todavía una posibilidad de bondad. Al mismo tiempo, la inocencia se ignora a sí misma: la joven ignora que tiene un sexo, por ejemplo. Y, por respeto a su ignorancia, me dispongo a ignorarlo también. Pero, por ello mismo, lo suprimimos para nosotros dos con el fin de llegar a la verdadera relación de los hombres entre sí, que sería asexual. De esta manera, captamos que la verdadera relación entre los hombres consiste en ser ángeles. Así, la inversión dialéctica estriba en convertir la ignorancia en un medio de conocimiento. Saber es ignorar (el descubrimiento de las fealdades de la vida oscurece la visión pura de la belleza) e ignorar es saber. El hombre elige, pues, ciertos oblatos, vestales a su pesar, a quienes se les impone la función de simbolizar, en plena sociedad científica y técnica, la ignorancia absoluta en su superioridad sobre todas las formas del saber, lo cual le permitirá relacionar cada decisión singular que tome respecto a ignorar esto o aquello con una inocencia originaria, a la vez valor encarnado e intuición del Ser. Si un burgués decide ignorar la condición de los obreros o la procedencia de los filetes, se asimila, por ello mismo, a una joven virgen. Históricamente, por otro lado, el saber se presenta en el Génesis como caída: el árbol del conocimiento era una trampa.

III. De ahí se sigue una nueva manera de justificar la ignorancia: es cierto, el mundo debe *saberse*, la estructura fundamental del mundo es la verdad; sin verdad el mundo no puede ser. Ahora bien, del hecho de que la verdad deba ser, no se sigue que haya de serlo para mí. Adán y Eva no necesitan en absoluto el conocimiento, puesto que Dios conoce por ellos. Por eso mismo, dado que la conciencia divina es creadora y verificadora, ser y verdad son todo uno. Por lo tanto, la verdad sería pre-humana. En lugar de que la verdad venga al ser por el hombre, vemos que el ser-verdadero del Ser está ya totalmente constituido *antes de nosotros*. A partir de ahí, sólo podemos ser pasivos con respecto a la verdad: contemplación. El vínculo de la verdad con la libertad está roto. Debemos,

La pasividad frente a la verdad recibida

entonces, *recibir* la verdad. Pero, a causa de ello, verdad se separa de verificación. Es verdadero lo que se nos comunica por medio del existente cualificado para hacer existir lo verdadero. Se trata, entonces, únicamente, para nosotros, de reconocer a ese existente. Y la marca de ese existente es el valor. Su poder, su fuerza, su bondad, etc., son garantes de su potencia como verdadero. Será Dios. Pero también puede ser Hitler o Stalin. Por ello, ya no tenemos la responsabilidad de lo verdadero. Nos dan lo verdadero según nuestras necesidades. No tenemos más que ignorar lo que no nos es dado. En ese caso, nuestra naturaleza sería la ignorancia (puesto que hacer lo verdadero es crear y no lo hacemos), y cada verdad sería una gracia divina que no se nos debía.

En efecto, la realidad-humana es perfectamente consciente de que hacer que la verdad exista es darle una nueva dimensión de ser al Ser. El que descubre una verdad desagradable se considera responsable y es considerado responsable de lo desagradable de la verdad. Desdichado aquel por quien llega el escándalo. Hay un mito muy conocido, y utilizado por cientos de novelistas, según el cual se castiga una cierta penetración del Ser: uno se convierte en loco o criminal (mito del sabio criminal, del hombre fulminado por el rayo, por la locura, a causa de haber visto el fondo de las cosas, mito de la ciencia que produce tristeza). He aquí una reflexión contemporánea sobre la ciencia atómica: «Los científicos de hoy han descubierto que la ciencia podría ser pecado». Como si el descubrimiento de la energía atómica convirtiera al científico en el responsable de la posible muerte de la humanidad. Todo contacto, en efecto, sería promiscuidad: el ser revelado *destiñe* sobre el ser revelador. Si he *visto* el Ser, estoy mágicamente impregnado de las afecciones del Ser. Al crear lo que es, soy lo que creo. Hay algo perfectamente justo en ello: descubro el Ser a través de mi proyecto y la verdad, antes de convertirse en *la* verdad universal, por don y verificación, en la totalidad de la aventura humana, es *mi* verdad. Me aparece según lo que he elegido ser y según mi punto de vista. No podría aparecer a otro. Es verdad absoluta para ese sujeto absoluto. En este sentido, «Cada uno tiene su verdad» es una fórmula justa, pues cada cual se define por la verdad

que desvela (es decir, también por sus acciones, puesto que ambas están relacionadas). Aquel, como suele decirse, que sólo ve las fealdades del mundo, no ve únicamente eso sólo por casualidad. Y si no ve más que eso, ello no puede dejar de tener efectos sobre él. Pero sólo en este sentido, pues si hay verificación, lo que únicamente podía ver yo, puedo *hacer que lo vean* todos. Sigo siendo aquel por quien la verdad llega al mundo y a todos. Puedo ser el profeta de la desdicha, puedo ser Casandra. Y me percibo a mí mismo como Casandra, puesto que, si yo no existiera, si no lo señalara, ese ser no existiría para los otros. Soy el medio que ese ser ha elegido para aparecer en el mundo humano.

En consecuencia, este tipo de ignorancia apunta a dos fines: 1) descargar a aquel que habla de la responsabilidad de lo que dice (la revelación); 2) evitar la *visión* del Ser; que es la forma mágicamente más comprometedora: estoy dispuesto a *saber* pero no quiero *ver*. Como el saber es del tipo de la intención vacía, apunta a un ser por venir o pasado, en cualquier caso a un ser prestado. En cambio, la *visión* es cumplimiento del saber por parte del Ser. Estoy dispuesto a saber que Pierre está muerto, pero no quiero *verlo* muerto, es decir, hacer existir su muerte como ser-desvelado por mi existencia. Acepto recibir una verdad hecha y servirme de ella como medio para mi acción pero sin abrirla, sin *comprenderla*.⁵² Proust y las intermitencias del corazón: su saber respecto a la muerte de su abuela es una verdad cerrada, una verdad para otros, no comprometedora. Un día la *comprende*, es decir, la ausencia definitiva de su abuela, su no-ser-ya en el mundo, es ausencia desvelada sobre las cosas. ¡Cuántas verdades útiles para nuestra acción y que empleamos permanentemente son, así, verdades cerradas, cartas selladas! Es lo que se llama, sin demasiado fundamento, «no tener imaginación». El juez que condena a un acusado a diez años no se *imagina*, dicen, los diez años de sufrimiento. No es que no los *imagine*, sino que se niega a verificarlos (visitas a las prisiones, etc.). Así, se crea un tipo de verdad «*idealista*», es decir, verdades que son enunciados sobre el Ser sin

La abstracción como negación de la «realización»

[51]

52. La *réaliser*, en el original. (N. de la rev.)

[52']

Plan

*Paso al segundo tipo de verdades: las verdades sobre los otros.
Paso a la segunda estructura de la verdad: la verdad como don.*

contacto con el Ser. De esta forma, se crea un tipo de pensamiento que convierte a la verdad en el producto de razonamientos y de discursos y niega a la intuición su valor revelador fundamental. De esta manera, aparece un tipo de hombre que *elige ser abstracto*, es decir, *saber* lo verdadero según su estricta forma de instrumentalidad y sin desvelamiento. Saber sin ver: eso es la abstracción, que sólo es posible por el *Mitsein*. El hombre abstracto se beneficia de las revelaciones de los otros, encarga a los demás que verifiquen sus anticipaciones. El hombre abstracto piensa sobre el pensamiento de los otros, es decir, sobre revelaciones que él no efectúa. Es como el matemático que se sitúa en el nivel de las fórmulas complejas que contienen operaciones por hacer y no las lleva a cabo jamás. El abstracto *razona*, no porque no vea, sino *para no ver*. Y a su vez es abstracto (por correlación): por ejemplo, *come abstractamente*, en estado de distracción en relación al valor revelador del comer. Come leyendo, hablando, como la mujer frígida que hace el amor pensando en otra cosa. El hombre abstracto es el hombre que piensa siempre en otra cosa para huir del valor revelador de su conducta presente, sea ésta la que fuere. El hombre abstracto está ausente. Para el hombre abstracto, la verdad no es ni el Ser ni el desvelamiento del Ser, es un conocimiento *sobre* el Ser, en ausencia del Ser. La verdad total se convierte, entonces, en el conjunto de los conocimientos, y el Ser cae fuera de la verdad, es sólo el fondo oscuro al que se refieren los conocimientos. Finalmente, para el hombre abstracto, el conocimiento reemplaza al Ser. Es idealista por miedo al en-sí. Sustituye el goce del Ser por su simple mirada. Así, puede *conocerlo* todo, ignorándolo *todo*. [52]

De esta manera, la ignorancia es miedo al Ser o miedo a la libertad, o bien miedo del contacto revelador con el Ser, o miedo a los tres a la vez.

Sobre la ignorancia necesaria

Sin embargo, este proyecto de mantener la ignorancia sólo puede llevarse a cabo bajo dos condiciones. En primer lugar, que

la ignorancia sea el comienzo de la verdad (ya lo hemos visto); seguidamente, que toda verdad esté siempre rodeada por la ignorancia. Eso es lo que vamos a analizar ahora. Lo que equivale a decir que la ignorancia debe *habitar* toda verdad no solamente como el humus del que la verdad extrae su origen y que se encuentra en ella, superado, como su temporalización (la verdad *devenida*, lo que significa: toda verdad es ignorancia convertida en verdad; la temporalización necesaria de la verdad o verificación: es decir, que la libertad como fundamento de la verdad exige salir por sí misma de la ignorancia) *sino también* como su finitud, su lado oscuro. Como es sabido, si toda determinación es negación, el hombre es el ser que interioriza su finitud. La verdad, como proceso humano, es interiorización de la ignorancia porque la ignorancia es finitud de la verdad. Saber *esto es no saber más* que esto. Es optar por ver *esto* con exclusión de todo el resto (por el momento), es hacer que aparezca *esto* sobre el resto del mundo enfocado como *fondo*, es decir, plenitud de ser indiferenciado (ignorancia). Es, incluso, afirmar que todo *esto*, en el mundo del Ser, existe como apareciendo sobre un fondo indiferenciado. Pero hay aún muchas otras caras de la ignorancia entendida como finitud de la verdad y vamos a describirlas ahora.

[53]
Libertad,
finitud y
temporalización

I. El fundamento del saber es la libertad. El límite del saber es también la libertad. La libertad no crea la finitud; por el contrario, gracias a la finitud hay libertad: sólo soy como libertad en tanto que punto de vista contingente que no es el fundamento de su ser y está en peligro en el mundo. Y sólo hay verdad en relación con este punto de vista que hace que un mundo exista y se desvele en la sucesión. *Pero* la finitud es interiorizada por la elección. En otras palabras, *elegir* es hacer que *mi* finitud exista concretamente *para mí*. La libertad es interiorización de la finitud. El hombre es para sí mismo su propia determinación, es decir, su propia limitación, o sea, su propia negación. La elección es elección de lo que soy con exclusión de todo el resto. En este sentido, la elección originaria es ya asunción de lo que ya era antes: hace que mi contingencia *exista* como necesidad de la contingen-

cia: se vuelve hacia lo que todavía no era más que ser (y no en forma del «hay») para conferirle un sentido y un vector de temporalización.

Así, la elección de revelar *una* verdad es siempre interiorización del *no-saber*. Hay en *toda* verdad una relación interna con mi propia libertad. En efecto, en tanto que *mi* libertad interioriza la finitud pero, al mismo tiempo, deja un porvenir de libertad con respecto al presente finito (e incluso esboza el infinito en la finitud por esbozo ex-stático de la temporalización), la libertad presenta un porvenir in-definido en el que *será* libertad consciente y determinante *en relación con* el presente concebido como libre desvelamiento del en-sí. Así, en el presente mismo, en su esencia, hay una estructura doble: es un absoluto en tanto que se temporaliza a partir de un por-venir que es mi posibilidad más inmediata y más concreta, y, a la vez, hay en su esencia un *destino* que es la necesidad de convertirse en *cosa* para una libertad que es *mi* libertad en tanto que imprevisible, es decir, mi libertad futura volviéndose sobre el presente que vivo y que se habrá convertido en pasado. Cada proyecto, como síntesis ex-stática y viva de los tres ex-stasis concretos de la temporalidad, es interiorización de la finitud y *al mismo tiempo* conciencia de que el ser-libre de la libertad futura [54] vuelve a exteriorizar esta finitud. El «vivir A», en el proyecto desvelador absoluto y único, es ya un futuro «haber vivido A» que se capta como un «no haber vivido más que A». Y al ser toda libertad desvelamiento, mi verdad presente será finitud *nuevamente exteriorizada desde el punto de vista* de otra verificación todavía indeterminada. Lo cual significa objetivamente que toda verdad revelada es a la vez un absoluto y algo indeterminado. ¿Cuál es el criterio de la verdad? No hay ninguna duda sobre ello: es *el Ser* como presencia. Ya he explicado que estamos tan seguros de la presencia del Ser como de nuestra propia existencia. Así, cuando se efectúa el desvelamiento, captamos el Ser y no podemos dudar de ello más de lo que dudaríamos del *yo pienso* (las estructuras son conexas).

Por lo tanto, *detento* la verdad, es absoluto, desenlace indudable del proceso de verificación. La evidencia como criterio

único de la verdad no es, de ninguna manera, la captación de cierta marca de la verdad sobre una idea. La evidencia es el Ser mismo en tanto que aparece al para-sí. Pero, al mismo tiempo que esta evidencia me entrega el Ser y, de esa manera, me protejo absolutamente contra todo porvenir, sea cual fuere (*verum index sui*, o, más bien, no es la verdad la que se indicaría como verdad, ni la idea la que se señalaría como verdadera mediante alguna marca de su conformidad con el Ser: es el Ser que indica en la evidencia su presencia en la verdad; de todas formas, para cualquier porvenir, para cualesquiera otros, lo que se desvela para mí en este instante, en este proceso de verificación, *era*, como correlato de «sea lo que fuere aquello que quiera o piense de mí más tarde, es absolutamente verdadero que quiero y que habría querido tal cosa en mi proyecto presente»), a la vez, pues, que me protejo contra todo porvenir por interiorización resuelta de mi finitud y reivindicación de mi derecho a *no ver más que eso*, al mismo tiempo, mi pura libertad, como posibilidad indeterminada de un futuro más allá de éste, constituye un afuera de mi proyecto (que se convertirá en en-sí finito del exterior en mi recuerdo) y, por ello mismo, un afuera de indeterminación para *mi verdad*. En efecto, esta libertad futura es *ese otro* que soy por venir a mí mismo. Un otro muy particular: lo que llamaría «el otro sin reciprocidad de alteridad». Para mí es completamente otro, aunque para él yo soy *el mismo*, sin duda, no en el sentido de que él penetraría el absoluto de mi *Erlebnis* presente, sino en el de que le será totalmente familiar, en el sentido de que *tendrá que serlo detrás de sí*, de que, haga lo que haga, tendrá que asumirlo, es decir, tendrá que interiorizar de nuevo una finitud que le prescribo ya desde ahora. No soy responsable de lo que *hará ese alter ego* el año próximo (salvo si ya lo preveo, lo preparo y consiento en ello) pero él es responsable de mí, soy con respecto a él como el hijo menor en relación a su padre: lo comprometo aunque no me compromete, paga por mí y yo no pago por él.

Eso planteará problemas éticos que conciernen al *compromiso*, al *juramento*, etc. Por el momento, sólo afecta a la ver-

dad;⁵³ el otro que seré para mí mismo está obligado a asumir la verdad que descubro actualmente, en tanto que es verdad verificada y siempre verificable. (Si ya no fuera verificable, mi ego futuro podría incluso dudar de ella. *Un día* vi pasar a tal persona. Admitamos que era *verdadero* en el sentido de *verum index sui*. Tuve la evidencia. Pero es imposible repetir la experiencia. Si el recuerdo es bastante claro, si puede darse a la reflexión del nuevo ego en su plenitud, será él mismo *index sui*, es decir, la intuición del recuerdo de una evidencia es a su vez una evidencia. Ahora bien, si el recuerdo es, más o menos, el objeto de intenciones vacías —a causa de resistencias, de olvido sistemático—, apuntar en el vacío ya no conlleva la convicción si la verificación

53. Puede ser interesante comparar de nuevo el punto de vista de Sartre sobre la autenticidad con el de Heidegger, puesto que, en suma, esta autenticidad (del ser-ahí o realidad-humana) tiene que ver con la relación con la verdad. La noción de *alter ego* parece responder a las de *repetición y fidelidad* en *Ser y Tiempo*, a la vez que hace las cosas más complejas y menos fatales (citamos estos términos tal como los traduce Corbin en *¿Qu'est-ce que la Métaphysique?*, ya que Sartre utiliza, la mayor parte de las veces, la terminología de esta traducción). La *repetición* de la «posibilidad de la existencia que-ha-sido-una-presencia» como garantía de la autenticidad de un proyecto —tanto si esta existencia ha sido mía como, con mayor razón, heredada de los antepasados, aunque Heidegger se preocupe de precisar que se trata de una réplica a esta posibilidad y no de una simple asunción del pasado— no satisface a Sartre. Su concepción preserva, por una captación en movimiento (arranque-continuidad), el carácter único de todo acto y, por lo tanto, una cierta relación de la realidad-humana con lo absoluto y, como dice aquí, «un esbozo del infinito» en una moral de la finitud. Ello vale, evidentemente, para el acto desvelador, y esta vocación de infinito de la verdad se confirmará en las páginas siguientes.

Recordemos, pues no es ajeno a la oposición de los dos filósofos sobre la autenticidad, el rechazo de Sartre del *ser-para-morir* heideggeriano como estructura de la realidad-humana, así como del hecho de que, en tanto que todo acto auténtico estaría bajo el signo de la muerte, la realidad-humana se vería capturada, y luego ahogada, entre las posibilidades pasadas por reactivar y la anticipación de la muerte como única posibilidad *propia*. Sartre hace la crítica de este concepto en *El Ser y la Nada* (véase cuarta parte, cap. I, especialmente págs. 602-606 de la edic. francesa). Para él, al contrario, la muerte, «en tanto que es nihilización siempre posible de mis posibilidades, está fuera de mis posibilidades y no podría... lanzarme hacia ella como hacia una de mis posibilidades. No podría, pues, pertenecer a la estructura ontológica del para-sí». (*N. de la red.*)

no es posible. En otras palabras: el desvelamiento vivido, al convertirse en recuerdo, se convierte en desvelamiento *en sí*. Como tal, puede a su vez desvelarse; es presencia ante la conciencia memorizadora del en-sí que he sido. Y, como en-sí, es *index sui*. Pero si sólo se apunta a él, tiene el mismo estatuto de probabilidad que el en-sí trascendente que no soy.)

Sin embargo, si suponemos una verdad verificable y que se impone como tal a la conciencia como *por asumir*, no sabemos *en qué perspectiva* debe asumirse. La libertad futura, en efecto, la captará en el interior de su nuevo proyecto y la integrará en él. Eso [56] significa que le conferirá un sentido nuevo. He expuesto, en efecto, que el presente no decide el ser del pasado sino su sentido:⁵⁴ es verdad, de una vez por todas, que ese adolescente que he sido tuvo una crisis religiosa a los catorce años. Con todo, la importancia de esta crisis en el conjunto concreto de mi finitud se irá decidiendo poco a poco. De manera similar, *esta* verdad es indudable, pero su sentido está *abierto*. En particular, sigue *en el terreno de la indecisión* si estará, con las verdades ulteriores descubiertas, en una relación de exterioridad o en una de interioridad, es decir, si se yuxtapondrá al resto de mis conocimientos futuros o si entrará como estructura secundaria inmanente en una totalidad sintética de *saber*. Por ejemplo, la geometría euclidiana, la analítica cartesiana y la física newtoniana son *verdaderas*. Pero sus relaciones con las verdades ulteriores son diferentes. Por ejemplo, la relación de la geometría euclidiana con las geometrías no euclidianas es una relación de exterioridad. Son diversas posibilidades de construcción a partir de postulados distintos que se excluyen. Y, sin duda, se puede hablar de una totalidad que sería el conjunto de las geometrías obtenidas por agotamiento sistemático de todos los postulados posibles. No obstante, esta totalidad sería una pseudo-totalidad: sólo significaría que *no hay* otros postulados, por lo tanto, tampoco otras geometrías; no significa que haya una unidad interna de las geometrías. Por el contrario, la física newtoniana está

54. Véase *El Ser y la Nada*, loc. cit., págs. 553 y sigs. de la edic. francesa (*N. de la red.*)

integrada en la física moderna, la cual, sin negarla, le confiere una limitación interna: se convierte en física de las apariencias, física del *como si*, física del caso particular. Y ella conserva un *ser* precisamente porque hay un ser de las apariencias. Pero su aislamiento de verdad que se limita a sí misma está roto, a la manera en que la negatividad hegeliana hace estallar las barreras: es *aufgehoben*.⁵⁵ Además, una verdad aparece en el meollo de presuposiciones anticipadoras no verificadas y quizá no verificables a las cuales comunica su ser (por préstamo) y las cuales le confieren márgenes de significación siempre más amplia. Una verdad aparecida en un sistema de creencias y de mitos puede confirmar estas creencias y estos mitos (es decir, *decidimos* detener la verificación). Por ejemplo: el descubrimiento del cálculo infinitesimal aparece ante Leibniz como *la prueba* de la verdad de sus puntos de vista metafísicos. A la inversa, eso significa que los leibnizianos confieren a este cálculo una zona de significación metafísica. Ahora bien, precisamente porque estos sentidos son inverificables, el *alter ego*⁵⁶ siempre podrá desestimarlos e integrar la verdad en otros sistemas filosófico-místicos. Así, el principio de Arquímedes funciona en distintas perspectivas, según se trate de la época de su descubrimiento o de la nuestra. Para el *sentido* de una verdad, no es lo mismo su descubrimiento en la época en que se cree que los cuerpos tienen lugares naturales que su conservación en la de la mecánica galileo-cartesiana. Por ejemplo, el *empuje* que experimenta el cuerpo sumergido se comprende y capta de otra manera, en la época de Arquímedes tiene todavía algo de *viviente*, en la de Descartes es manifestación de inercia. Pero la intuición permanece en su profundidad e incluso, vayamos más lejos, contiene ya, *para Arquímedes*, en estado implícito, un rechazo negativo de las significaciones que permite confirmar y que le dan *su horizonte de sentido*.

De esta manera, cada verdad está simultáneamente cerrada y abierta. Aparece como presencia en persona del en-sí, con un horizonte circular de significaciones que cierra la mirada. Y, al mis-

55. Superada. (*N. de la red.*)

56. Es decir, aquí también, «el otro que seré». (*N. de la red.*)

mo tiempo, está abierta en la medida en que estas significaciones no se verifican sino que solamente se presumen, y en la medida, pues, en que el uso ulterior que el *alter ego* y más tarde *los otros* hacen de esta verdad sigue siendo indeterminado. Objetivamente, ello significa que hay una antinomia necesaria y dialéctica de la verdad: sólo hay verdad total (tesis), es necesario que pueda haber verdades parciales (antítesis). Eso se resuelve así: en un mundo semidialéctico, de estructura fibrosa, y que se revela a una totalidad destotalizada y a subjetividades en curso, toda aparición es, en cierto sentido, *total*, ya que entrega *todo* el Ser a una finitud que se interioriza en una *Erlebnis* absoluta. En otro sentido, se revela sobre *un fondo de mundo*, es decir, sobre el fondo de la unidad de todo el Ser unido en un mundo. Y ésa es su *apertura*, puesto que [58] no se ha decidido sobre su *orden* ni su *lugar*. Sería falso decir que este orden y este lugar forman parte de sus determinaciones interiores (en el sentido en que se diría que una verdad que no está en su lugar es un error), como igualmente lo sería decir que no le conciernen en absoluto. Eso depende. El porvenir lo decide. Por ejemplo, para la geometría euclidiana, no ser *toda la geometría* no es más que una aventura exterior. No ser *toda la física* es una aventura interior de la física newtoniana. Así, la verdad siempre se revela en un horizonte de ignorancia que constituye sus posibilidades de desarrollo y de vida sin arrebatarse su esencia de revelación evidente. El reconocimiento de esta ignorancia por parte de la realidad-humana verificadora es generosidad y liberación. Liberación porque libera de las posibilidades de errores secundarios (que inciden sobre las significaciones marginales), generosidad porque, así, la verdad le es dada tanto al *alter ego* que yo seré como a los otros con la perspectiva de *dejarles hacer con ella lo que quieran*.

Esto se puede expresar de otra manera, es decir, no por referencia al *alter ego* futuro, sino a los otros presentes. Una verdad aparece, en efecto, según tres aspectos posibles: es *mi* verdad; es verdad devenida para el otro; es verdad universal. Es *mi* verdad quiere decir: el desvelamiento se hace por mí, en mi ambiente, en relación con cierta escala de valores, de fines y de significaciones;

Verdad y
generosi-
dad

cuando la doy al otro, puedo llegar a intuir que él la ve, ya que, al ser el otro tan cierto para mí como yo mismo y como el Ser-en-sí (me descubro como el para-sí que existe frente al en-sí y entre otros para-sí), lo capto inmediatamente como mirada que mira. Le designo el objeto y él lo mira. Lo mira en la punta de mi dedo. Ahora bien, a partir de ahí, el objeto desarrolla una dimensión de ser que se me escapa *a priori*. He señalado con el dedo determinada flor *roja* (especie rara, por ejemplo, dado que las flores de ese tipo suelen ser amarillas); le he hecho, entonces, descubrir al otro que *hay* flores de ese tipo que son rojas. Pero, por lo mismo, el rojo se me escapa en parte, pues ignoro lo que el otro hace de él. Estoy exiliado de la integración viviente del rojo en otro sistema de verdad. No sé en qué ambiente se revela rojo, de qué significaciones llega a ser el polo, no sé lo que el otro *hace de él*. Desde ese momento, mi propia verdad llega a ser incomunicable para mí, vive fuera de mí bajo otros cielos, con otras dimensiones, el Ser se me escapa. De ahí que mi verdad, como intuición viviente y finitud interiorizada, reciba una limitación externa: *no es más que* mi verdad (el otro me trasciende. Como en las críticas: «Ha comprendido bien que... pero no ha visto que...»). Y, sin duda, el intercambio con el otro hace que él pueda *devolverme* lo que me ha robado, al señalarme a su vez lo que ha visto más allá que yo. Aunque también puede no hacerlo: así, mi verdad está limitada por la libertad del otro. Y, sobre todo, no puede hacerlo completamente porque ciertas implicaciones anticipadoras e incluso ciertas visiones reveladoras no están tematizadas para él. [59]

Así, toda verdad se ve provista ahora de un afuera que ignoraré siempre. Esta vez, una ignorancia no superable constituye mi verdad. De esta manera, en el momento en que puedo afirmar orgullosamente que soy aquel por quien esta verdad surge en el mundo, debo, con modestia, reconocer libremente que esta verdad tiene una infinidad de aspectos que se me escapan. Hay hombres que guardan para sí sus verdades para evitar, justamente, la existencia de esos aspectos múltiples, esas dimensiones de la huida. Pero pierden, por ello, el beneficio del don, que es el paso de la intersubjetividad a lo absoluto y, por otra parte, basta que esos

- [60'] *La curiosidad (en paralelo con la ignorancia):
- 1) Como vínculo con el Ser. Curioso: eso no le interesa. No es asunto suyo. Por lo tanto, aspecto no práctico de la verdad. O, más bien: para poseer el Ser. Inversión.
 - 2) Para dar a los otros. El don se convierte en el objetivo. Para comunicar.*

aspectos estén virtualmente implicados por la existencia del otro para que toda verdad tenga por sí misma un afuera. Así, la actitud de la generosidad consiste en lanzar la verdad a los otros para que llegue a ser infinita en la medida en que se me escapa. Esta infinitud, por otro lado, sigue siendo a menudo virtual porque los otros, incluso cuando han comprendido la verdad que les doy, *no hacen nada con ella*, no hacen más que *repetirla*. Con todo, este estadio es provisional. Es el del orgullo puro del creador: da una verdad que cae en el intelecto como una piedra en el charco. Él la supera y ellos no lo hacen. Pero el hecho de que deba superarse pertenece a la esencia misma de la verdad. Por eso, todo sistema filosófico (Descartes, Kant, Hegel) que intenta cerrar el mundo se queda en el estadio del puro orgullo ciego. Hay que agregar, por otro lado, que este orgullo se transmuta en desesperación (Hegel). [60'] Pues si la verdad no debe vivir, entonces el sistema es verdad muerta y el mundo *no es más que eso*. La riqueza se transforma en pobreza. La alegría proviene de la verdad abierta: he comprendido el mundo en su totalidad y sigue estando todo él por comprender. Pues si la verdad está detenida, entonces es *dato*, y la libertad es sustituida por la pasividad. Al mismo tiempo, yo, que me entrego indefenso a los otros con mi verdad, me veo transformado por la mirada del otro en objeto, con mi descubrimiento. Lo que he visto del Ser medirá mi subjetividad y me constituiré en objeto, por mi existencia misma, para los otros. Así se podrá explicar la porción de verdad que he captado en el mundo por mi *Einstellung*,⁵⁷ por mis complejos, por mis contextos históricos. Y hay, pues, un afuera de la propia revelación, en tanto que libre operación de mi intelecto, que se me escapa en el momento mismo en que opero libremente esta revelación. Estoy transido por una objetividad que ignoro. De ahí procede la tentación pesimista que hay que rechazar: que lo que veo me aparezca como pura *relación* relativa a mi historia, personalidad, educación, etc. En el hecho, hay que atenerse a la evidencia como contacto absoluto que nadie puede quitarme, al tiempo que reconozco que esta evidencia está

Contra la
relativiza-
ción de r:
evidenci:

57. Mi posición. (N. de la red.)

transida en su esencia por la mirada de los otros, que la determina sin poder suprimirla. De esta manera, debo aceptar que la angustia como libertad reveladora de un aspecto del mundo puedan *explicarla* los otros a partir de la situación objetiva de la pequeña burguesía. Pero sería un error creer que es *relativa* a esa situación, es decir, que no es más que un epifenómeno no revelador y puramente subjetivo. Aunque, en efecto, emerge sobre el fundamento de la pequeña burguesía en decadencia y de sus proyectos, es revelación absoluta y absolutamente transmisible del Ser.⁵⁸

La verdad universal

En cuanto a la verdad *universal*, es un puro enunciado abstracto, es decir, un puro indicador de la posibilidad, permanente y válida para todos, de realizar libremente cierto desvelamiento. A partir de ahí, por otro lado, el desvelamiento ya no se realizaría y la verdad se convertiría en verdad-muerta o *hecho*. Así, cada verdad viviente que desvelo encierra en sí misma su propia muerte en tanto que exige ser universalizada, es decir, en tanto que mi libertad quiere ser libertad en medio de las libertades de los otros. *Existe para morir* (mucho más que el hombre heideggeriano). A decir verdad, ello no es una exigencia del ser revelado en tanto que tal, ni de la revelación limitada a sí misma. Es una exigencia de la libertad reveladora, la cual, en tanto que libertad, sólo existe en y por su esfuerzo para que el otro sea libre.

Ignorancia y acción

II. Es la acción la que impone la ignorancia, como hemos visto:
 α) porque la verdad no es *dada*, sino que debe aparecer al término de una operación;

58. Recordemos que Sartre, en la época en que escribía estas líneas, era ferocemente atacado por los ideólogos comunistas: su filosofía debía rechazarse en bloque como producto desmoralizador del moribundo pensamiento pequeño-burgués que se oponía al «proceso histórico». En la actualidad, la explicación de sus obras mediante el psicoanálisis o, incluso, directamente, mediante la psicopatología, tiende a imponerse. Se trata, en todo caso, sea cual fuere el punto de vista, de adoptar frente al texto un comportamiento científico, es decir, considerarlo como un material, revelador a su pesar, a expensas de lo que expresamente se transmite, y que se convertiría, por ello mismo, en obsoleto. Es evidente que Sartre considera aquí su propio caso y replica con su misma filosofía a los posibles intentos de reificación de su filosofía. (N. de la red.)

β) porque el Ser es iluminado por el fin que-no-es; así, la verdad es primero no-verdad que viene al ser;

γ) porque el para-sí no es el Ser y porque el ser-independiente del en-sí implica que no sea la conciencia que se tiene de él lo que le hace ser (al contrario del para-sí, que sólo existe en el límite en que tiene conciencia de existir) y que el Ser aparezca siempre, así, al para-sí revelador como habiendo sido ya, por lo tanto, como primeramente y por esencia, ignorado.

Pero si eso vale para la verdad en curso de verificación presente que aparece sobre un fondo de ignorancia de *ella misma* (la carta que abro, *ignoro* lo que hay dentro), vale también para el conjunto de las verdades de las que me ocuparé, de las que sé que me ocuparé, de las que sé que no puedo dejar de ocuparme puesto que viviré, más allá de esta verificación, y continuaré verificando *para* existir. Así, *mi* verdad aparece sobre el fondo de ignorancia de otras innumerables verdades, y la interiorización de mi finitud, o elección, implica que *decido* ignorar para saber, ignorar *el resto* para saber *esto*. A causa de esto, *mi* verdad tiene una relación interna con la ignorancia de lo que le es exterior (incluso si el exterior no tiene más que una relación *externa* con ella). Por ejemplo: para resolver este problema matemático, renuncio a informarme de la situación política. La relación entre el problema y la situación es externa. Pero la decisión de ignorar la situación *para* verificar el problema hace que la ignorancia *subjetiva* sea condición libremente elegida de la verificación.

De manera aún más general, el hombre no es sólo el ser por el cual el no-saber, así como el saber, vienen al mundo: es también el ser que *debe ignorar* para actuar. En efecto, la acción es iluminación del Ser como medio a partir del fin, es decir, determinación del Ser como medio posible a partir de un estado por-venir de ese mismo Ser. Pero, precisamente a causa de esta estructura, el Ser es primero desconocido y se puede revelar sin poder *de ninguna manera* soportar el papel operatorio que se le quiere hacer desempeñar. Así, el fin es únicamente *posible* e ignoro si lo realizaré en la medida misma en que ignoro el Ser. Esto no es solamente un resultado de mi relación con el Ser, sino una condición de la liber-

tad misma. Si, en efecto, nosotros determináramos el fin a partir del conocimiento claro del medio, eso querría decir que el presente produce el futuro: yo elegiría comer porque veo encima de una mesa un cuchillo, un tenedor y un filete. Pero, en ese caso, soy, a título de revelador, un puro intermediario entre esos objetos y lo que de ellos se deriva en consecuencia. *Por mí*, realizan su función y producen con certeza sus efectos. Esto es, exactamente, el determinismo. El medio encontrado haría surgir el fin como puro resultado de su función operatoria; el fin no puede *proponerse* porque es impuesto. Y sin duda sucede que la presencia de un medio sugiere el fin: no tenía sed, el hecho de ver esta taza de té me sugiere beber. Y en cierto sentido la *facilidad* de llevar a cabo la acción me sugiere su realización. Sin embargo,

1. Este medio sólo es sugerente en un mundo en el que, incluso sin deseo, la posibilidad de beber es mi propia posibilidad antes del descubrimiento del medio. Mi organismo tiene, en efecto, necesidad de líquido, y el tipo de pensamiento que puede abordarme es, por ejemplo: si bebo ahora, no necesitaré beber más tarde, cuando esté ocupado. Así, la presencia de los medios *despierta* un fin adormecido, con la perspectiva de otros fines concretos (la economía de tiempo puede ser el verdadero fin, y beber un mero medio. Bebo ahora para economizar tiempo después, para impedir que pueda sentir sed. Fin concreto: cierta operación por hacer que determina a partir del futuro todas las perspectivas). Si supusiéramos, por el contrario, que la visión del medio provoca, dejando a un lado todo lo demás, la persecución de un nuevo fin, estaríamos determinados. Pero eso es absurdo. Pues el medio no podría producir su fin si la categoría de fin no estuviera ya asentada. Cierta concepción estética que quiere ser *tough*,⁵⁹ anti-idealista, supone que el material sonoro, verbal, etc., crea la obra (fin). Las necesidades del verso crean el pensamiento (Valéry), las necesidades de la compañía (incluir a una actriz) ponen a Shakespeare en situación de crear

a Ofelia, el nudo del mármol, etc. Sin duda, pero eso sólo es verdad en la perspectiva de un pensamiento general (*La Jeune Parque* como proyecto, el proyecto de escribir una venganza de Hamlet porque las obras precedentes tenían éxito). Y, en ese caso, todo ello se resume en esta banalidad: el coeficiente de adversidad revelado en el medio *posible* pone al artista en la obligación de buscar otro medio, más lejano, menos fácil, que dará más complejidad, más perfección a la obra. Resumiendo, se trata del balbuceo de pensadores que pretenden ser realistas y mostrar la importancia de la materia, de lo inesperado, de las resistencias, en suma, de la *situación*.

2. Si la simple decisión de realizar *este* fin implicara la obediencia automática de los *medios*, como sueña tanta gente, resultaría que los medios no existirían más que *por* y *para* el fin. No podrían tener otras relaciones con el mundo más que las prescritas por el fin (si no, la incidencia de un cambio en el mundo correría el riesgo de interrumpir la realización en curso). En una palabra, el fin, en lugar de iluminar el ente, en la búsqueda de medios, produciría sus propios medios *ex nihilo*. El fin sería creador. El no-ser se crearía sus propios instrumentos de realización. Aunque, en ese caso, *o bien* es el espíritu quien así se realiza a través del hombre individual —y ya no tenemos ni acción ni libertad, sino que el hombre mismo es medio para realizar el fin, está incrustado en el vector medios-fin, por último es creado por el fin y se suprime en él— *o bien* el hombre individual, en su gratuidad, proyecta un fin. Pero si bastara proyectarlo para que se realizara, ello significaría que estaríamos en el reino del *deseo*, o también de la imaginación. No en el del trabajo. Y en aquel mundo ninguna *decisión* sería ya posible pues, dado que toda concepción llevaría consigo su realización, el deseo no podría ya distinguirse de la elección reflexionada. El hecho de *posponer* sería imposible, como también la decisión de renunciar y la invención de un medio mejor. En una palabra, la posibilidad en general se convertiría en imposible. Estaría condenado a ver que se realiza lo que pienso, en una palabra, pasaría del mundo libre al mundo encadenado del sueño: si bastara con que una posibilidad se concibiera como po-

59. «Dura». En inglés, en el original. (N. de la rev.)

[64'] *Más allá del amor voluptuoso de las maneras de ser, el amor austero y fundamental del Ser.*

sible para llegar a ser real, ya no habría distinción entre posible y real; estaríamos en un universo en el que *fatalmente* una posibilidad *sería* real y, recíprocamente, en el que la realidad se mantendría siempre en el plano de lo posible. [64]

Así, la acción exige la iluminación por un fin de una realidad que ya es, y esta realidad puede revelarse como obstáculo, retraso, dificultad que hay que superar. De esta manera, la exigencia de la libertad es que la realidad *pueda siempre revelarse* como contraria a mis designios. Es evidente que, si esta realidad se revelara como absolutamente y siempre adversa, ningún fin sería *ni siquiera* concebible: simplemente, un vago sueño de posibilidad elucubrado más allá del Ser y que estallaría como una burbuja. Si la realidad fuera *siempre* propicia, si fuese *siempre* adversa, ya no habría más que el sueño. Pero la posibilidad no sabida de que lo real sea adverso es la ignorancia (o, en términos de acción, el riesgo). La libertad en su ser es reivindicación de *riesgo*, sólo hay riesgo para y por una libertad. Y aquello que se arriesga, para terminar, es la libertad misma. Ya que, si la *certeza* de una realidad siempre adversa mataría la libertad, la propia libertad, por el contrario, plantea la *posibilidad* de que la mate una realidad siempre adversa. Al surgir, la libertad plantea la posibilidad de que el mundo haga que la libertad sea imposible. Y esta posibilidad no es un puro límite abstracto, sino que *es verdad* que el mundo siempre puede hacer que ciertas libertades sean imposibles (coyunturas mortales, esclavitud), así como llegar a ser tal (muerte de la Tierra) que toda libertad sea imposible en él a partir de ese momento. Dado que la libertad no puede elevar ninguna pretensión sobre el Ser, es un *hecho* sin fundamento de principio que mi libertad sea hoy posible en medio del mundo. En ese sentido, toda acción concreta que descubre e inventa sus medios con plena responsabilidad es siempre enteramente comprensible *sobre fondo del azar*, es decir, con la condición de que, siendo las cosas las mismas, por otro lado, el orden del mundo haga una libertad (o esta libertad) posible. Pero este orden del mundo sería el objeto de un conocimiento total y detallado que me es negado y que, por otro lado, rechazo por la interiorización de mi propia finitud (elección de un fin particu- La
cia
ries.

[65']

Aquí, Mallarmé: un ser de azar que niega el azar.

lar). Así, la libertad exige la ignorancia fundamental del destino general que el mundo reserva a la acción humana. Esta ignorancia la desvela como pura libertad ante sus propios ojos, es decir, se reivindica *de todas formas* y sea cual fuere el desenlace. Esto significa, por el contrario, que el medio no dicta el fin (realismo) y que la belleza del fin no ejerce un derecho sobre la existencia del medio (idealismo), sino que el fin se plantea y se persigue fuera de la *oportunidad*, sea cual deba ser el desenlace y con tal de que la situación no aparezca como *ciertamente adversa*. En última instancia, por otro lado, la libertad puede optar por la destrucción a través de la elección de su propio fin (resistencia desesperada), porque su fracaso la pone de manifiesto como orden diferente del orden del mundo.

Al ignorar la *posibilidad exacta* de la acción, la realidad humana debe igualmente ignorar no *todas*, pero sí la mayor parte de sus consecuencias. El problema se plantea, en efecto, así: mi elección, como interiorización de mi finitud, es elección de un fin *finito*. Mas, por otra parte, el objeto realizado en el mundo tiene relaciones infinitas con la colección infinita de los seres y, además, al llevarse a cabo en el mundo humano, será captado bajo infinitos aspectos y servirá de trampolín a infinitas acciones. En realidad, esto no es más que una posibilidad: ciertos actos no sobrepasan un cierto *umbral* y se aniquilan, otros superan ese umbral, se extienden por el mundo y se hunden en la nada, otros se ven bloqueados enseguida por la interferencia de otras series. No obstante, sigue existiendo la *posibilidad* de que mi acto tenga consecuencias infinitamente infinitas. En tanto que es *mi* acto, estas consecuencias son mías y debo reivindicarlas. Pero, en tanto que es finito, las ignoro. La situación de una libertad es, pues, asumir lo que no ha hecho (asunción de la situación) para reivindicar lo que ignora (consecuencias de sus actos). La estructura de esta reivindicación (paso del acto a la *objetividad*) no debe examinarse aquí. Basta con señalar esa ignorancia o reivindicación de lo infinito por la finitud misma. La elección es interiorización de la finitud; la asunción de las consecuencias de la elección (asunción realizada en la ignorancia y en el futuro) es interiorización de lo infinito. Eso no

Ignora
y cons-
cuenci-
los pr-
actos

significa en absoluto que la acción no deba ser decisión de finitud: yo no me intereso más que por un número finito de consecuencias (actúo en la perspectiva de esta generación y de la siguiente). Con todo, esta misma decisión implica un fondo de infinitud: de esta manera, decido con plena libertad mis relaciones con las infinitas consecuencias, decido con plena responsabilidad cargar, en la indiferencia, con las responsabilidades de estas consecuencias, pasado cierto límite. En una palabra, acepto hacerme responsable de esta indiferencia frente a un tribunal futuro. (Esto significa que establezco una *relación* con esas consecuencias: las considero, de todas formas, como de menor interés. Las asumo, entonces, como si debieran aceptarse, sean las que fueren, de todas maneras. Y si, ulteriormente, hubiera de ponerme en presencia de una de ellas, debería poder decir —al menos, ése es mi proyecto, a menudo fracasado— que no lamento nada, o lo haría de nuevo si fuera necesario.) Con todo, ahí todavía hay un riesgo, pues, tanto si he decidido ignorar ciertas consecuencias como asumirlas *todas*, existe la posibilidad de que las consecuencias no previstas destruyan a las previstas: al querer asegurar la felicidad de determinado grupo social, de cierta persona, he planteado un fin que he conseguido, pero las consecuencias ulteriores de ese fin destruyen esa misma felicidad. En una palabra, el riesgo no sólo incide en la realización de ese fin (adversidad de los medios), en las consecuencias lejanas de este fin, sino también en sus consecuencias inmediatas.

La libertad debe asumir una herencia, haga lo que haga deja una herencia, no sabe ni lo que será exactamente esa herencia ni lo que harán con ella los herederos, ni quiénes serán esos herederos. No sabe si alcanzará su fin, ni si el logro del mismo se destruirá por sí mismo. Pero, en la perspectiva de este riesgo y de esta ignorancia, se historializa y desvela el Ser como *verdad*. Y la situación de la libertad es tal que asume, de todas maneras, el riesgo, aunque sea al querer evitar correr riesgos (el *Rendez-vous à Samara*).⁶⁰ Si se empeña en evitar el riesgo, corta los vínculos con él y ya no puede reivindicar el accidente, en caso de ocurrir: por

60. Novela del escritor americano John O'Hara. (N. de la red.)

eso mismo, viene a ella en forma de *fatalidad*. Si evito coger el avión, el tren, salir, militar en un partido, para salvaguardar mi vida, la muerte por fiebre tifoidea o cólera, como totalmenté exterior a mi proyecto, es fatalidad. Si, por el contrario, en virtud de todos los compromisos citados anteriormente, acepto el riesgo de muerte como permanente (en la ignorancia), la muerte por enfermedad es la forma contingente que toma un riesgo previsto y asumido: es humana. La ignorancia como lado oscuro de la verdad es, para la libertad, necesidad de arriesgar su existencia misma, en un mundo que puede contradecirla radicalmente. Así, la verdad aparece sobre el fondo de un mundo que puede hacer imposible la verdad. Contra esta posibilidad de su imposibilidad, lucha y se afirma por su misma existencia. Al ver lo que veo, hago surgir la posibilidad de que ninguna visión sea posible nunca más en ningún punto del mundo, pero, al mismo tiempo, creo la imposibilidad de que no haya existido aquel momento temporal (con sus tres dimensiones ex-státicas) en que la verdad iluminara el mundo. Así, aparece *un absoluto*. La verdad es un absoluto sobre un fondo de riesgo supremo.

III. Sin embargo, todas estas ignorancias que acabamos de examinar, aunque determinan esencialmente la verdad en su naturaleza, son ignorancias que se temporalizan y que pasarán de la ignorancia al conocimiento. Conoceré ciertas consecuencias de mis actos que momentáneamente ignoro; otros conocerán otras; sólo tendrán importancia *al revelarse*, por lo tanto, al llegar a ser verdades. Sólo mi finitud y la necesidad que tiene la verdad de temporalizarse, porque nada le es dado a la libertad humana, constituye ese horizonte de ignorancia a mi alrededor. Pero hay, además, ignorancias estructurales, es decir, ignorancias que no se temporalizarán nunca de verdad. Proviene de que el hombre, al llevar la verdad a todas partes, crea zonas de *verdad posible* en regiones en que la verificabilidad le está prohibida. Es decir, anticipa, por su misma existencia, mediante preguntas sin respuesta posible. Esto no significa que esas preguntas sean fantasías o ilusiones, ni tampoco puras preguntas subjetivas que resultarían de

una estructura *a priori* del conocimiento. De ninguna manera: esas preguntas son relación con el Ser y constituyen el Ser como susceptible de verificación. *Hay* una verdad para esas preguntas. No obstante, al mismo tiempo, esta verdad seguirá siendo verdad *para nadie*. No citaré más que una, que nos introducirá en la propia esencia de esa ignorancia necesaria.

El hombre capta al otro como objeto significativo, y, por la muerte misma del otro, surge la verdad de la vida del otro como destino. El para-sí sabe, por el hecho mismo de la evidencia del otro, que su propia vida obtendrá un día su verdad como destino. Y no se trata todavía de una ignorancia radical, en el sentido de que, aunque el sentido objetivo de mi vida se me escapa, podrá existir para otros, y puedo prefigurar en mi conducta y en el riesgo el sentido que querría que ella tuviera. Captamos ya una verdad que sólo tiene sentido en la exterioridad del *Mit-sein*. La época en que vivo tiene en sí misma un sentido objetivo que crea al vivir y que se le escapa, ya que lo crea *para otros*. Sin embargo, la pregunta, por su significación, está *viva* para ella, porque sabe que tendrá ese sentido y trata de captarlo de antemano. Pero la manera misma en que trata de captarlo contribuirá a darle su sentido a ojos de las generaciones siguientes. Por ejemplo, el esfuerzo de interpretar económicamente los fenómenos sociales aparecerá, quizás, a los herederos de nuestra época, como la característica *espiritual* de la propia época: en una palabra, la verdad material desvelada por la época en su búsqueda de sí misma se convertirá en verdad espiritual para la generación siguiente.

De esta manera, la época es verdad para sí misma pero verdad ignorada. No obstante, habrá una verdad revelada de esa época. Así, por el hecho de que el espíritu es totalidad *destotalizada*, hay siempre verdad de un grupo para otro grupo o un individuo. Pero de ahí se desprende enseguida que, como totalidad *destotalizada*, el espíritu plantea la cuestión de su sentido *total*. En la medida en que habrá totalización del hombre (por ejemplo, como fin catastrófico de la historia), en que esta muerte de lo humano es, inmediatamente y siempre, *posible* como posibilidad de la imposibilidad de la libertad, la totalidad humana está permanentemente

Anverso y
reverso de
la «verdad
de la época»

[68]

presente ante todo hombre. Si fuera *totalidad totalizable*, es decir, conciencia humana una y universal, sería totalidad en tanto que conciencia de sí misma: así, alcanzaría la región en que el Ser y la verdad son todo uno. Pero, como totalidad *destotalizada*, el destino del género humano le aparece siempre *a otro*. La totalización es siempre la que hace *un hombre*, y él totaliza el pasado hasta ese día con *todos los hombres presentes*. Con todo, esta totalización sigue siendo subjetiva, y debe entrar a su vez en la historia en forma de *una* totalización histórica por detención arbitraria de la cuenta. Sin embargo, la muerte del género humano sería totalización *real* por detención absoluta de la cuenta. Y la conciencia permanente, aunque no temática, de esta detención hace, pues, surgir, para todos, la anticipación de una verdad del género humano. En tanto que una totalización del género humano siempre es posible, *hay una verdad del género humano*. El género humano tiene un destino, la historia tiene un sentido (aunque fuera el de una sucesión de absurdos catastróficos, pues, entonces, como el hombre es el ser por el cual el sentido viene al mundo, el sentido de la historia sería la imposibilidad de un sentido para el ser que confiere el sentido al Ser). Ahora bien, ese sentido de la historia sólo podría aparecer ante un ser situado *fuera* de la historia, puesto que toda comprensión de la historia es a su vez histórica y se temporaliza en la perspectiva de un porvenir, por lo tanto, de nuevos fines. Por otro lado, no se trata necesariamente de Dios ni de un demiurgo —podría ser un hombre que hubiera quedado fuera de lo humano—. En cualquier caso, hace falta *alguien para cerrar los ojos de la humanidad*. Y dado que ese alguien es imposible por principio, el hombre es el obrero de una verdad que nunca nadie conocerá. Es decir, el para-sí finito *pasa al Ser* y se hunde por ello mismo en la noche. Pero el para-sí, al ser, por su existencia, iluminación del Ser, proyecta iluminarse más allá de su propia muerte y llega a ser, por eso, *iluminable*. Hay que señalar, en efecto, que la totalización de lo humano no exigiría, sin duda, por principio, medios de información ni una inteligencia diferente de la nuestra: si se suministrara a un equipo de científicos actuales una información totalizadora sobre la vida de una especie humana ais-

Implica
nes gne
lógicas
«la tota
dad des
talizad»

[69]

lada y desaparecida, ellos podrían, sin duda, despejar poco a poco su sentido. Lo que hace que la verdad sea imposible es que el hombre hace la historia y la hace, también, conociéndola. Así, el hombre, por el hecho mismo de ser libre, está obsesionado por una verdad absoluta del hombre que existiría como virtualidad perfectamente accesible, que es incluso el ideal platónico que sirve de motor a la ciencia histórica y que, sin embargo, se le escapa por principio. El hombre es *ignorancia de sí*. Es ignorancia de sí porque hace lo que es y hace falta *otro* para iluminar lo que él ha sido. Es ignorancia de sí porque no es naturaleza sino destino, porque la aventura humana no está terminada mientras quede un hombre para conferirle su sentido, y, después, se hunda en la nada, por falta de testigos. Así, el ser por el cual la luz viene a iluminar el Ser es, a la vez, pura lucidez (más allá de la verdad) como conciencia subjetiva y pura oscuridad (más acá) como destino.⁵⁰

[70] Consideremos, por ejemplo, la pregunta clásica: ¿para qué vive el hombre? La propia pregunta procede de que el hombre es el ser por el cual el *para* viene al mundo, aunque esto no significa que lleve una *categoría* en su intelecto, la categoría de finalidad, que no tendría ningún derecho *a priori* sobre el mundo. El *para qué* viene al mundo por la acción y la libertad. Así, el ser por el cual el *para qué* surge en el mundo se vuelve sobre sí para plantear el *para qué*. Pero la respuesta subjetiva del hombre aislado es clara: en efecto, hay un *para qué* de su ser, si bien este *para qué* no podría serle dado, puesto que su propia libertad es fundamento de todos los *para qué*. El *para qué* de mi existencia es el proyecto último y la posibilidad esencial hacia la cual me proyecto. El *para qué* de mi existencia surge en mi existencia misma. Ahora bien, por el hecho mismo de la existencia de los otros, y, particularmente, de las generaciones posteriores, el *para qué* de mi existencia viene dado como *la razón objetiva* de mi ser-en-sí. Surjo *a propósito para*, y la significación de mi ser es captada en su aspecto

61. Sartre volverá a desarrollar la cuestión del sentido de la historia a la luz de la razón dialéctica. Véase *Critique de la Raison dialectique*, París, Gallimard, 1960, tomo I, pág. 880 y sigs., nueva edición (sobre la posibilidad de una totalización sin totalizador), y, sobre todo, el tomo II (póstumo). (*N. de la red.*)

finalista a partir de la época entera. El *para qué* que mi existencia lanza hacia adelante es reemplazado por mi función en la época, la cual no es necesariamente la misma, muy al contrario. Aquí, me convierto en *objetivo*. Recibo mi *para qué* de la época que expreso. En ese momento, recibo mi *para qué* como un destino. («La obra del señor X, execrable por otro lado, es valiosa en cuanto que pone de manifiesto, etc.») En última instancia, encontramos la razón de ser del hombre, que sería el *para qué* captado como destino del hombre por alguien trascendente que asistiera al final de la historia. De esta manera, estoy habitado por un *para qué* que ignoro (es el sentido, a la vez, de las inquietudes de Kafka y de las «astucias de la razón» de Hegel). La astucia de la razón no tiene ningún lugar en la subjetividad entendida como libre elección: es, precisamente, el paso a lo objetivo. Así, al elegir mi destino, actuaría *como* francés, como burgués, como hombre del siglo xx, etc. Mi objetividad asedia mi subjetividad como realidad ignorada. La adhesión a los impulsos del cuerpo que caracteriza al campesino del último siglo es para él una manera absoluta de vivir. Se convierte para nosotros en *objeto*. Hay una inversión de las posiciones: el *para qué*, que era algo *por venir*, es ahora sentido trascendente de la serie de mis manifestaciones objetivas. De este modo, hay un *para qué* del hombre *hecho por el hombre* a través de una elección subjetiva de su *para qué* fundamental e ignorado precisamente por aquel que elige, pues no es más que el paso a la objetividad de la elección que existe subjetivamente. Mi elección libre de exilarme, objetivada en la estadística de las emigraciones, se invierte, y me convierto en el juguete de una gran fuerza emigratoria que me empuja. «En el siglo xviii, la corriente de la emigración se intensifica en relación con, etc.» O bien, determinada acción que realizo, objetivada y vinculada a otras, se transforma en «movimiento de repliegue de la burguesía». Todo sucede, entonces, como si la conciencia fuera mistificadora y lo social y lo económico fueran el inconsciente del agente histórico. [71]

Distinguiré historialidad e historización. Llamaré historialidad al proyecto que el para-sí hace respecto a sí mismo en la historia: al decidir dar el golpe de Estado del 18 Brumario, Bonapar-

Ignoran
y trascen-
dencia
cendida

Histori-
dad e
rización

te se historializa. Y llamaré historización al paso de la historialización a la objetividad. Tiene por resultado la historicidad o pertenencia objetiva a una época. Es evidente que la historialización es superación objetiva de la época y la historicidad, por el contrario, pura expresión de la época. La historización es recaída de la superación, desde el punto de vista de la época ulterior, o paso de la historialización a la historicidad. Hay, pues, una mistificación permanente. Y la historia terminada sería, para una conciencia trascendente y no comprometida, la historicidad del género humano entero, es decir, la libre historialización de los hombres convertida en destino fijado. Se hace una historia y *se escribe acerca* de otra. Guillermo II decidía la lucha contra el imperialismo inglés y esta historialización caía en historicidad: a causa de Guillermo II comenzaba una guerra civil mundial que oponía a las clases proletarias y las clases privilegiadas. Sólo que, lo que hay que ver es que el absoluto concreto y el desvelamiento de la verdad ante el absoluto-sujeto están en la historialización. Es un error ver en ello un epifenómeno de la historicidad, en vez de la historicidad como sentido conferido a mi proyecto en tanto que éste ya no es en absoluto vivido ni concreto, sino puro en-sí abstracto.

De esta manera, debemos convertirnos en históricos contra la historia mistificadora, es decir, historializarnos contra la historicidad. Quizás ello sólo pueda conseguirse aferrándose a la finitud de lo vivido como interiorización. No escaparemos a la historicidad intentando trascender la propia época hacia lo eterno o hacia un porvenir sobre el cual no tenemos control. Lo lograremos, por el contrario, aceptando no superarnos más que en y por esta época, y buscando en la misma los fines concretos que nos proponemos. En la medida en que sé que soy de mi época y quiero ser de ella, en que la supero hacia ella misma y no hacia una época que todavía no ha llegado, no escapo, ciertamente, a la historización, pero se trata de una historización *mínima*: solamente la de mi época. Como no pretendo vivir con mis nietos, les prohíbo juzgarme con sus baremos. Al darles mi acto como *propuesta*, para que hagan con ella lo que quieran, escapo al riesgo de que hagan algo distinto de lo que yo quería.

APÉNDICE

NUEVO PLAN

INTRODUCCIÓN: Moral e historia

- 1) ¿Qué es la moral?
- 2) Necesidad de la moralidad

- 3) Moralidad e historicidad { Kant
Hegel
Marx
Trotsky
- La antinomia { técnica y necesidad política
necesidades morales

- 4) ¿Qué es la historicidad?: subjetivo-objetivo;
- 5) Moralidad (historialización) e historización.

Historialización = moralidad concreta.

Porvenir concreto/ Porvenir abstracto.

Busco, pues, la moral *de hoy en día*, es decir, el hecho de historialización total. Trato de dilucidar la elección que un hombre puede hacer de sí mismo y del mundo en 1948.

- Esta elección supone { 1) un horizonte ontológico
2) un contexto histórico
3) un porvenir concreto

PRIMERA PARTE:

El horizonte ontológico: la reflexión *pura*⁶²

SEGUNDA PARTE:

El hecho histórico de *la alienación*

TERCERA PARTE:

La elección de un porvenir concreto.

El descubrimiento de los tres ex-stasis temporales se realiza en el movimiento de un paso de lo abstracto a lo concreto.

1) *La eternidad* como realidad abstracta de las esencias y de la naturaleza, como sustancia. La temporalidad = apariencia (la medida del tiempo en el feudalismo).

2) *El pasado abstracto*

— El pasado vivido del siglo xvii (feudalismo, monarquía absoluta, etc.).

— El pasado proyectado: pasado de los *griegos y los latinos*: ABS-TRACTO.

3) *El presente abstracto* (siglo xviii): *el pasado concreto es conquistado*.

— Presente y *análisis*: la síntesis se temporaliza. El análisis es en sí mismo afirmación del presente.

— Presente y eternidad (el buen salvaje).

— Moral del *instante*.

— *Presente concreto*: *el Untergang*⁶³ del Antiguo Régimen con la revolución que se perfila.

4) El siglo xix: conquista de la concreción; se vive el presente en la perspectiva de un pasado *verdadero*; la revolución llega a ser pasado *concreto* para los hombres del xix. El sentido de la revolución es que confiere un pasado concreto: coincidencia del pasado vivido y del pasado representado.

62. Véase pág. 48, nota 3. (N. de la red.)

63. El declive. (N. de la red.)

— *Porvenir abstracto*: progreso indefinido, fin de la historia, sociedad comteana, o, en Kant, progreso al infinito más allá del mundo fenoménico.

El siglo xx: descubrimiento del porvenir concreto, por desesperación con respecto al porvenir abstracto (los fracasos *descubren* el porvenir concreto como posibilidad de barbarie —Marx— etc.).

El porvenir concreto o porvenir de la época: definido por el porvenir más lejano trazado por un proyecto concreto (energía atómica, etc.).

La mediocridad de las clases medias como fenómeno de *resentimiento*.

ÍNDICE ANALÍTICO

- Arquímedes, 65, 69, 72, 90, 141
Autenticidad-inautenticidad, 47-49, 95
- Bergson, H., 82, 101
Blanchot, M., 96
Bonaparte, 159-160
Broglie, L. de, 65
- Cabiers pour une morale*, 47n., 78n., 107n.
Caillois, R., 104n.
Carnets de la drôle de guerre (*Cuadernos de guerra*), 104n.
Comte, A., 163
Copa encantada, La, 97
Critique de la Raison dialectique (*Crítica de la Razón dialéctica*), 114n., 158n.
- De l'essence de la Vérité*, 49n., 54n., 113n.
Descartes, R., 140, 141, 145
Deseo y acción, 124-127, 149, 151
Dialéctica de la verdad, 142
Dostoievski, F., 129
- «Écrire pour son époque» (artículo de J.-P. Sartre), 67
Einstein, A., 65
- Error, 52, 69, 80, 81, 83, 86-90, 97, 142
Euclides, 140
- Fin de la historia, 49, 63, 65, 67, 68, 156-160, 162
Fines y medios, 68, 77-78, 119, 122-125, 147-149, 151, 153
- Galileo, 57, 69, 141
Gozar del Ser, 95
Guillermo II (emperador de Alemania), 160
- Hamlet, 149
Harvey, W., 69
Hegel, G.W.F., 53, 63, 80, 127, 141, 145, 159, 161
Heidegger, M., 47n.-49n., 54, 56, 95, 113n., 139n., 146
Heysenberg, W., 65
Historización e historialización, 48, 49
Hitler, A., 131
Hombre abstracto, 135
Husserl, E., 56, 73
- Idea, 68, 70, 72, 74
Idiota, El, 129
Ignorancia de estructura, 104, 155-160
— necesaria, 135-155