JEAN-PAUL SARTRE

EL SER Y LA NADA

LOSADA S.A.

INTRODUCCIÓN

EN BUSCA DEL SER

I

LA IDEA DE FENÓMENO

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

Cierto es que se ha eliminado en primer lugar ese dualismo que opone en el existente lo interior a lo exterior. Ya no hay un exterior del existente, si se entiende por ello una piel superficial que disimule a la mirada la verdadera naturaleza del objeto. Y esta verdadera naturaleza, a su vez, si ha de ser la realidad secreta de la cosa, que puede ser presentida o supuesta pero jamás alcanzada porque es "interior" al objeto considerado, tampoco existe. Las apariciones que manifiestan al existente no son ni interiores ni exteriores: son equivalentes entre sí, y remiten todas a otras apariciones, sin que ninguna de ellas sea privilegiada. La fuerza, por ejemplo, no es un conato metafísico y de especie desconocida que se enmascare tras sus efectos (aceleraciones, desviaciones, etc.); no es sino el conjunto de estos efectos. Análogamente, la corriente eléctrica no tiene un secreto reverso: no es sino el conjunto de las acciones físico-químicas (electrólisis, incandescencia de un filamento de carbono, desplazamiento de la aguja del galvanómetro, etc.) que la manifiestan. Ninguna de estas acciones basta para revelarla. Pero tampoco apunta hacia algo que esté detrás de ella, sino que apunta hacia sí misma y hacia la serie total. Se sigue de ello, evidentemente, que el dualismo del ser y el parecer tampoco puede encontrar derecho de ciudadanía en el campo filosófico. La apariencia remite a la serie total de las apariencias y no a una realidad oculta que haya drenado hacia sí todo el *ser* del existente. Y la apariencia, por su parte, no es una manifes-

tación inconsistente de ese ser Mientras ha podido creerse en las realidades numénicas, la apariencia se ha presentado como un puro negativo. Era "lo que no es el ser"; no tenía otro ser que el de la ilusión y el del error. Pero este mismo ser era un ser prestado; consistía en una falsa apariencia, y la máxima dificultad que podía encontrarse era la de mantener suficiente cohesión y existencia a la apariencia para que no se reabsorbiera por sí misma en el seno del ser no-fenoménico. Pero, si nos hemos desprendido una vez de lo que Nietzsche llamaba "la ilusión de los trasmundos", y si ya no creemos en el ser-de-tras-la-aparición, ésta se torna, al contrario, plena de positividad, y su esencia es un "parecer" que no se opone ya al ser, sino que, al contrario, es su medida. Pues el ser de un existente es, precisamente, lo que el existente *parece*. Así llegamos a la idea de *fenómeno*, tal como puede encontrarse, por ejemplo, en la "fenomenología" de Husserl o de Heidegger: el fenómeno o lo relativo-absoluto. Relativo sigue siendo el fenómeno, pues el "parecer" supone por esencia alguien a quien parecer. Pero no tiene la doble relatividad de la *Erscheinung* kantiana. El fenómeno no indica, como apuntando por sobre su hombro, un ser verdadero que tenga, él sí, carácter de absoluto. Lo que el fenómeno es, lo es absolutamente, pues se devela *como es*. El fenómeno puede ser estudiado y descrito en tanto que tal, pues es *absolutamente indicativo de sí mismo*.

Al mismo tiempo cae la dualidad de la potencia y el acto. Todo es en acto. Tras el acto no hay ni potencia, ni *"éxis"*, ni virtud. Nos negaremos, por ejemplo, a entender por "genio" —en el sentido en que se dice de Proust que "tenía genio" o que "era" un genio— una potencia singular de producir ciertas obras, potencia que no se agotaría precisamente en la producción de las mismas. El genio de Proust no es ni la obra considerada aisladamente ni el poder subjetivo de producirla: es la obra considerada como el conjunto de las manifestaciones de la persona. Por eso, en fin, podemos rechazar igualmente el dualismo de la apariencia y la esencia. La apariencia no oculta la esencia, sino que la revela: *es* la esencia. La esencia de un existente no es ya una virtud enraizada en lo hueco de ese existente: es la ley manifiesta que preside a la sucesión de sus apariciones, es la razón de la serie. Al nominalismo de Poincaré, que definía una realidad física (la corriente eléctrica, por ejemplo) como la *suma* de sus diversas manifestaciones, Duhem oponía con razón su propia teoría, según la cual el concepto es la

unidad sintética de esas manifestaciones. Y, por cierto, la denomenología no es nada menos que nominalismo. Pero, en definitiva, la esencia como razón de la serie no es sino el nexo de las apariciones, es decir, es ella misma una aparición. Esto explica que pueda haber una intuición de las esencias (la *Wesenschau* de Husserl, por ejemplo). Así, el ser fenoménico se manifiesta, manifiesta su esencia tanto como su existencia, y no es sino la serie bien conexa de sus manifestaciones.

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

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

5 Al reemplazar así una diversidad de oposiciones con un dualismo único que las funde, ¿hemos ganado o perdido? Pronto lo veremos. Por el momento, la primera consecuencia de la "teoría del fenómeno" es que la aparición no remite al ser como el fenómeno kantiano al númeno. Puesto que ella no tiene nada detrás y no es indicativa sino de sí misma (y de la serie total de las apariciones), no puede estar *soportada* por otro ser que el suyo propio; no puede consistir en la tenue película de nada que separa al ser-sujeto del ser-absoluto. Si la esencia de la aparición es un *parecer* que no se opone a ningún *ser*, hay ahí un legítimo problema: *el del ser de ese parecer*. Este problema nos ocupará aquí y será el punto de partida de nuestras investigaciones sobre el ser y la nada.

II

EL FENÓMENO DE SER Y EL SER DEL FENÓMENO

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

En un objeto singular pueden siempre distinguirse cualidades, como el color, el olor, etc. Y, a partir de ellas, siempre puede encararse una esencia implicada por ellas, como el signo implica la significación. El conjunto "objeto-esencia" constituye un todo organizado: la esencia no está *en* el objeto, sino que es el sentido del objeto, la razón de la serie de apariciones que lo develan. Pero el ser no es ni una cualidad del objeto captable entre otras, ni un sentido del objeto. El objeto no remite al ser como a una significación: sería imposible, por ejemplo, definir el ser como una *pre-*

sencia; puesto que la *ausencia* devela también al ser, ya que no estar *ahí* es todavía ser. El objeto no *posee* al ser, y su existencia no es una participación en el ser, ni ningún otro género de relación. Decir *es* es la única manera de definir su manera de ser; pues el objeto no enmascara al ser, pero tampoco lo devela. No lo enmascara, pues sería vano tratar de apartar ciertas cualidades del existente para encontrar al ser detrás de ellas: el ser es el ser de todas por igual. No lo devela, pues sería vano dirigirse al objeto para aprehender su ser. El existente es fenómeno, es decir que se designa a sí mismo como conjunto organizado de cualidades. Designa a sí mismo, y no a su ser. El ser es simplemente la condición de toda develación: es ser-para-develar, y no ser develado. ¿Qué significa, entonces, ese sobrepasamiento hacia lo ontológico, de que habla Heidegger? Con toda seguridad, puedo sobrepasar esta mesa o esta silla hacia su ser y formular la pregunta por el ser-mesa o el ser-silla. Pero, en este instante, desvío los ojos de la mesa-fenómeno para encarar el ser-fenómeno, que no es ya la condición de toda develación, sino que es él mismo un develado, una aparición; y que, como tal, tiene a su vez necesidad de un ser fundándose en el cual pueda develarse.

(fundamento)

Si el ser de los fenómenos no se resuelve en un fenómeno de ser, y si, con todo, no podemos *decir* nada sobre el ser sino consultando a ese fenómeno de ser, debe establecerse ante todo la relación exacta que une el fenómeno de ser con el ser del fenómeno. Podremos hacerlo más fácilmente si consideramos que el conjunto de las precedentes observaciones ha sido directamente inspirado por la intuición revelante del fenómeno de ser. Considerando *no el ser* como condición de la develación, sino el ser como aparición que puede ser fijada en conceptos, hemos comprendido ante todo que el conocimiento no podía por sí solo dar razón del ser; es decir, que el ser del fenómeno no podía reducirse al fenómeno de ser. En una palabra, el fenómeno de ser es "ontológico", en el sentido en que se llama *ontológica* a la prueba de San Anselmo y de Descartes; es un llamado al ser; exige, en tanto que fenómeno, un fundamento transfenoménico. El fenómeno de ser exige la transfenomenalidad del ser. Esto no significa que el ser se encuentre escondido *tras* los fenómenos (hemos visto que el fenómeno no puede enmascarar el ser), ni que el fenómeno sea una apariencia que remite a un ser distinto (pues el fenómeno es *en tanto que apariencia*, es decir, se indica a sí mismo sobre el fundamento del ser). Lo que las pre-

cedentes consideraciones implican es que el ser del fenómeno, aunque coextensivo al fenómeno, debe escapar a la condición fenoménica —que consiste en no existir algo sino en cuanto se revela—; y que, en consecuencia, desborda y funda el conocimiento que de él se tiene.

III

EL *COGITO* PRERREFLEXIVO Y EL SER DEL *PERCIPERE*

Quizá se incurra en la tentación de responder que las dificultades antes mencionadas dependen todas de cierta concepción del ser, de una manera de realismo ontológico enteramente incompatible con la noción misma de *aparición*. Lo que mide al ser de la aparición es, en efecto, el hecho de que ella *aparece*. Y, puesto que hemos limitado la realidad al fenómeno, podemos decir del fenómeno que *es* tal como *aparece*. ¿Por qué no llevar la idea hasta su límite, diciendo que el ser de la aparición es su aparecer? Esto es, simplemente, una manera de elegir palabras nuevas para revestir el viejo *esse est percipi* de Berkeley. Y, en efecto, es lo que hace un Husserl cuando, tras haber efectuado la reducción fenomenológica, considera al noema como *irreal* y declara que su *esse* es un *percipi*.

No parece que la célebre fórmula de Berkeley pueda satisfacernos. Y ello por dos razones esenciales, la una referente a la naturaleza del *percipi* y la otra a la del *percipere*.

Naturaleza del percipere. — Si toda metafísica, en efecto, supone una teoría del conocimiento, en cambio toda teoría del conocimiento supone una metafísica. Esto significa, entre otras cosas, que un idealismo empeñado en reducir el ser al conocimiento que de él se tiene debiera asegurar previamente, de alguna manera, el ser del conocimiento. Si se comienza, al contrario, por poner al conocimiento como algo dado, sin preocuparse de fundar su ser, y si se afirma en seguida que *esse est percipi*, la totalidad "percepción-percibido", al no estar sostenida por un sólido ser, se derrumba en la nada. Así, el ser del conocimiento no puede ser medido por el conocimiento: escapa al *percipi*[1]. Y así, el ser-fundamento del

[1] Va de suyo que toda tentativa de reemplazar el "percipere" con otra *actitud* de la realidad humana resultaría igualmente infructuosa. Si se ad-

percipere y del *percipi* debe escapar al *percipi*: debe ser transfenoménico. Volvemos a nuestro punto de partida. Empero, puede concedérsenos que el *percipi* remita a un ser que escapa a las leyes de la aparición, pero sosteniendo a la vez que ese ser transfenoménico es el ser del sujeto. Así, el *percipi* remitiría al *percipiens*: lo conocido al conocimiento, y éste al ser cognoscente en tanto que *es*, no en tanto que es conocido; es decir, a la conciencia. Es lo que ha comprendido Husserl; pues si el noema es para él un correlato irreal de la noesis, que tiene por ley ontológica el *percipi*, la noesis, al contrario, le aparece como la *realidad*, cuya principal característica es darse, a la reflexión que la *conoce*, como "habiendo estado ya ahí antes". Pues la ley de ser del sujeto cognoscente es *ser-consciente*. La conciencia no es un modo particular de conocimiento, llamado sentido interno o conocimiento de sí: es la dimensión de ser transfenoménica del sujeto.

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

Toda conciencia, como lo ha mostrado Husserl, es conciencia *de* algo. Esto significa que no hay conciencia que no sea *posición* de un objeto trascendente, o, si se prefiere, que la conciencia no tiene "contenido". Es preciso renunciar a esos "datos" neutros que, según el sistema de referencia escogido, podrían constituirse en "mundo" o en "lo psíquico". Una mesa no está *en* la conciencia, ni aun a título de representación. Una mesa está *en* el espacio, junto a la ventana, etc. La existencia de la mesa, en efecto, es un centro de opacidad para la conciencia; sería menester un proceso infinito para inventariar el contenido total de una cosa. Introducir esta opacidad en la conciencia sería llevar al infinito el inventario que la conciencia puede hacer de sí misma, convertirla en una cosa y rechazar el cogito. El primer paso de una filosofía ha de ser, pues, expulsar las cosas de la conciencia y restablecer la verdadera relación entre ésta y el mundo, a saber, la conciencia como conciencia posicional *del* mundo. Toda conciencia es posicional en cuanto que

mitiera que el ser se revela al hombre en el "hacer", sería también necesario asegurar el ser del hacer fuera de la acción.

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

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

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

No parece que podamos aceptar esta interpretación de la conciencia de conciencia. La reducción de la conciencia al conocimiento, en efecto, implica introducir en la conciencia la dualidad sujeto-objeto, típica del conocimiento. Pero, si aceptamos la ley del par cognoscente-conocido, será necesario un tercer término para que el cognoscente se torne conocido a su vez, y nos encontraremos frente a un dilema: o detenernos en un término cualquiera de la serie conocido - cognoscente conocido - cognoscente conocido por el cognoscente, etc., y entonces la totalidad del fenómeno cae en lo desconocido, es decir, nos damos siempre, como término último, contra

una reflexión no consciente de sí; o bien afirmar la necesidad de una regresión al infinito (*idea ideae ideae*..., etc.), lo que es absurdo. Así, la necesidad de fundar ontológicamente el conocimiento traería consigo una nueva necesidad: la de fundarlo epistemológicamente. ¿No será que no hay que introducir la ley del par en la conciencia? La conciencia de sí no es dualidad. Tiene que ser, si hemos de evitar la regresión al infinito, relación inmediata y no cogitiva de sí a sí.

Por otra parte, la conciencia reflexiva pone como su objeto propio la conciencia refleja: en el acto de reflexión, emito juicios sobre la conciencia refleja: me avergüenzo o me enorgullezco de ella, la acepto o la rechazo, etc. Pero mi conciencia inmediata de percibir no me permite ni juzgar, ni querer, ni avergonzarme. Ella no *conoce* mi percepción; no la *pone*: todo cuanto hay de intención en mi conciencia actual está dirigido hacia el exterior, hacia el mundo. En cambio, esa conciencia espontánea de mi percepción es *constitutiva* de mi conciencia perceptiva. En otros términos, toda conciencia posicional de objeto es a la vez conciencia no posicional de sí misma. Si cuento los cigarrillos que hay en esta cigarrera, tengo la impresión de la develación de una propiedad objetiva del grupo de cigarrillos: *son doce*. Esta propiedad aparece a mi conciencia como una propiedad existente en el mundo. Puedo muy bien no tener en absoluto conciencia posicional de contarlos. No me "conozco en cuanto contante". La prueba está en que los niños capaces de hacer espontáneamente una suma no pueden *explicar* luego cómo se las han arreglado: los tests con que Piaget lo ha demostrado constituyen una excelente refutación de la fórmula de Alain: "saber es saber que se sabe". Y, sin embargo, en el momento en que estos cigarrillos se me develan como doce, tengo una conciencia no tética de mi actividad aditiva. Si se me interroga, en efecto, si se me pregunta: "¿Qué está usted haciendo?", responderé al instante: "Estoy contando"; y esta respuesta no apunta solamente a la conciencia instantánea que puedo alcanzar por reflexión, sino a las que han transcurrido sin haber sido objeto de reflexión, a las que son para siempre *irreflexivas* en mi pasado inmediato. Así, la reflexión no tiene primacía de ninguna especie sobre la conciencia refleja: ésta no es revelada a sí misma por aquélla. Al contrario, la conciencia no-reflexiva hace posible la reflexión: hay un cogito prerreflexivo que es la condición del cogito cartesiano. A la vez, la conciencia no-tética de contar es la condición misma de mi actividad aditiva.

Si fuera de otro modo, ¿cómo sería la adición el tema unificador de mis conciencias? Para que este tema presida a toda una serie de síntesis de unificaciones y recogniciones, es necesario que esté presente a sí mismo, no como una cosa, sino como una intención operatoria que no puede existir más que como "revelante-revelada", para emplear una expresión de Heidegger. Así, para contar, es menester tener conciencia de contar.

Sin duda, se dirá; pero hay círculo. Pues ¿no es necesario que contemos *de hecho* para que podamos tener conciencia de contar? Verdad es. Empero, no hay círculo; o, si se quiere, la naturaleza misma de la conciencia es existir "en círculo". Lo cual puede expresarse en estos términos: Toda existencia consciente existe como conciencia de existir. Comprendemos ahora por qué la conciencia primera de conciencia no es posicional: se identifica con la conciencia de la que es conciencia. Se determina a la vez como conciencia de percepción y como percepción. Las necesidades de la sintaxis nos han obligado hasta ahora a hablar de "conciencia no posicional *de sí*". Pero no podemos seguir usando esta expresión, en que el *de sí* suscita aún la idea de conocimiento. (En adelante, colocaremos entre paréntesis el "de", para indicar que responde sólo a una constricción gramatical.)

Esta conciencia (de) sí no debe ser considerada como una nueva conciencia, sino como *el único modo de existencia posible para una conciencia de algo.* Así como un objeto extenso está obligado a existir según las tres dimensiones, así también una intención, un placer, un dolor no podrían existir sino como conciencia inmediata (de) sí mismos. El ser de la intención no puede ser sino conciencia; de lo contrario, la intención sería cosa en la conciencia. Así, pues, no ha de entenderse esto como si alguna causa exterior (una perturbación orgánica, una impulsión inconsciente, otra *erlebnis*) pudiera determinar la producción de un acontecimiento psíquico —un placer, por ejemplo—, ni que este acontecimiento así determinado en su estructura material se vea obligado, por otra parte, a producirse como conciencia (de) sí. Ello sería hacer de la conciencia no-tética una *cualidad* de la conciencia posicional (en el sentido en que la percepción, conciencia posicional de esta mesa, tendría por añadidura la cualidad de conciencia (de) sí), y recaer así en la ilusión de la primacía teórica del conocimiento. Sería, además, hacer del acontecimiento psíquico una cosa y *calificarlo* de consciente, como, por ejemplo, pudiera calificarse de rosado este papel secante. El

placer no puede distinguirse —ni aun lógicamente— de la conciencia de placer. La conciencia (de) placer es constitutiva del placer, como el modo mismo de su existencia, como la materia de que está hecho y no como una forma que se impusiera con posterioridad a una materia hedonista. El placer no puede existir "antes" de la conciencia de placer, ni aun en la forma de virtualidad o de potencia. Un placer en potencia no podría existir sino como conciencia (de) ser en potencia; no hay virtualidades de conciencia sino como conciencia de virtualidades.

Recíprocamente, como lo señalábamos poco antes, ha de evitarse definir el placer por la conciencia que de él tengo. Sería caer en un idealismo de la conciencia que nos devolvería, por rodeos, a la primacía del conocimiento. El placer no debe desvanecerse tras la conciencia que tiene (de) sí mismo; no es una representación, sino un acontecimiento concreto, pleno y absoluto. No es *en modo alguno* una cualidad de la conciencia (de) sí, tal como la conciencia (de) sí no es una cualidad del placer. No hay *antes* una conciencia que reciba *después* la afección "placer" a la manera en que se colora un agua, así como no hay antes un placer (inconsciente o psicológico) que reciba después la cualidad de consciente, a modo de un haz de luz. Hay un ser indivisible, indisoluble; pero no una sustancia que soporta sus cualidades como seres de menor grado, sino un ser que es existencia de parte a parte. El placer es el ser de la conciencia (de) sí y la conciencia (de) sí es la ley de ser del placer. Es lo que muy bien expresa Heidegger cuando escribe (hablando, a decir verdad, del *Dasein* y no de la conciencia): "El 'cómo' (*essentia*) de este ser debe, en la medida en que es posible en general hablar de él, ser concebido a partir de su ser (*existentia*)". Esto significa que la conciencia no se produce como ejemplar singular de una posibilidad abstracta, sino que, surgiendo en el seno del ser, crea y sostiene su esencia, es decir, la ordenación [1] sintética de sus posibilidades.

Ello quiere decir, además, que el tipo de ser de la conciencia es a la inversa del que la prueba ontológica nos revela: como la conciencia no es *posible* antes de ser, sino que su ser es la fuente y condición de toda posibilidad, su existencia implica su esencia. Es lo que expresa felizmente Husserl hablando de su "necesidad de hecho". Para que haya una esencia del placer, es preciso que haya

[1] *Agencement.* (*N. del T.*)

antes el *hecho* de una conciencia (de) ese placer. Y en vano tratarían de invocarse las pretendidas *leyes* de la conciencia, cuyo conjunto articulado constituiría la esencia de ésta: una ley es un objeto trascendente de conocimiento; puede haber conciencia de ley, pero no ley de la conciencia. Por las mismas razones, es imposible asignar a una conciencia otra motivación que sí misma. Si no, sería preciso concebir que la conciencia, en la medida en que es un efecto, es no consciente (de) sí. Sería menester que, por algún lado, fuera sin ser consciente (de) ser. Caeríamos en la ilusión, harto frecuente, que hace de la conciencia un semiinconsciente o una pasividad. Pero la conciencia es conciencia de parte a parte. No podría, pues, ser limitada sino por sí misma. E O SER?

Esta determinación de la conciencia por sí misma no debe concebirse como una génesis, como un devenir, pues sería preciso suponer que la conciencia es anterior a su propia existencia. Tampoco debe concebirse esta creación de sí como un acto. Si no, en efecto, la conciencia sería conciencia (de) sí como acto, lo que no es. La conciencia es una plenitud de existencia, y esta determinación de sí por sí es una característica esencial. Hasta sería prudente no abusar de la expresión "causa de sí", que deja suponer una progresión, una relación del sí-causa al sí-efecto. Sería más exacto decir, simplemente: la conciencia existe por sí. Y no ha de entenderse por ello que la conciencia se "saque de la nada". No podría haber un "nada de conciencia" *antes* de la conciencia. "Antes" de la conciencia no puede concebirse sino una plenitud de ser, ninguno de cuyos elementos puede remitir a una conciencia ausente. Para que haya nada de conciencia, es menester una conciencia que ha sido y que no es más, y una conciencia testigo que ponga la nada de la primera conciencia para una síntesis de recognición. La conciencia es anterior a la nada y "se saca" del ser [1].

Acaso se experimente alguna dificultad para aceptar estas conclusiones. Pero, si se las considera mejor, parecerán perfectamente claras: la paradoja no es que haya existencias por sí, sino que no haya solo ellas. Lo que es verdaderamente impensable es la existencia pasiva, es decir, una existencia que se perpetúe sin tener la

[1] Esto no significa en modo alguno que la conciencia sea el fundamento de su ser. Al contrario, como veremos luego, hay una contingencia plenaria del ser de la conciencia. Sólo queremos indicar: 1º, que nada es causa de la conciencia; 2º, que ella es causa de su propia manera de ser.

fuerza de producirse ni de conservarse. Desde este punto de vista, nada hay más ininteligible que el principio de inercia. En efecto, ¿de dónde "vendría" la conciencia, si pudiera "venir" de alguna cosa? De los limbos del inconsciente o de lo fisiológico. Pero, si se pregunta cómo pueden existir, a su vez, esos limbos, y de dónde toman su existencia, nos vemos reconducidos al concepto de existencia pasiva; es decir, que no podemos comprender ya en absoluto cómo esos datos no conscientes, que no toman su existencia de sí mismos, pueden sin embargo perpetuarla y hallar además la fuerza de producir una conciencia. El gran favor de que ha gozado la prueba *a contingentia mundi* destaca notablemente este argumento.

Así, renunciando a la primacía del conocimiento, hemos descubierto el *ser* del cognoscente y encontrado lo absoluto, ese mismo absoluto que los racionalistas del siglo XVII habían definido y constituido lógicamente como un objeto de conocimiento. Pero, precisamente porque se trata de un absoluto de existencia y no de conocimiento, escapa a la famosa objeción según la cual un absoluto conocido no es más un absoluto, ya que se torna relativo al conocimiento que de él se tiene. De hecho, el absoluto es aquí no ya el resultado de una construcción lógica en el terreno del conocimiento, sino el sujeto de la más concreta de las experiencias. Y no es *relativo* a esta experiencia, porque él *es* esta experiencia misma. Así, es un absoluto no-sustancial. El error ontológico del racionalismo cartesiano consiste en no haber visto que, si lo absoluto se define por la primacía de la existencia sobre la esencia, no puede concebírselo como sustancia. La conciencia no tiene nada de sustancial, es una pura "apariencia", en el sentido de que no existe sino en la medida en que aparece. Pero precisamente por ser pura apariencia, por ser un vacío total (ya que el mundo entero está fuera de ella), precisamente por esa identidad en ella de la apariencia y la existencia, puede ser considerada como lo absoluto.

maban un ser que no fuese ya apariencia. El *percipi* nos ha remitido a un *percipiens* cuyo ser se nos ha revelado como conciencia. Así, habríamos alcanzado el fundamento ontológico del conocimiento, el ser primero a quien todas las demás apariciones aparecen, el absoluto respecto del cual todo fenómeno es relativo. No es el sujeto, en el sentido kantiano del término, sino la subjetividad misma, la inmanencia de sí a sí. Desde ese momento, hemos escapado al idealismo: para éste el ser se mide por el conocimiento, lo que lo somete a la ley de dualidad; no hay otro ser que el ser *conocido*, así se trate del pensamiento mismo: el pensamiento no aparece a sí sino a través de sus propios productos; es decir, que no lo captamos jamás sino como la significación de los pensamientos realizados; y el filósofo en busca del pensamiento ha de interrogar a las ciencias constituidas para sacarlo de ellas, a título de condición de posibilidad de las mismas. Nosotros, al contrario, hemos captado un ser que escapa al conocimiento y que lo funda; un pensamiento que no se da como representación o como significación de los pensamientos expresados, sino que es captado directamente en tanto que es; y este modo de captación no es un fenómeno de conocimiento, sino la estructura del ser. Nos encontramos ahora en el terreno de la fenomenología husserliana, bien que el propio Husserl no siempre haya permanecido fiel a su intuición primera. ¿Estamos satisfechos? Hemos encontrado un ser transfenoménico, pero, ¿es éste el ser al cual remitía el fenómeno de ser? ¿Es realmente el ser del fenómeno? En otras palabras, ¿el ser de la conciencia basta para fundar el ser de la apariencia en tanto que apariencia? Hemos arrancado al fenómeno su ser para darlo a la conciencia, y contábamos con que ésta se lo restituiría después. Pero, ¿puede hacerlo? Es lo que nos dirá un examen de las exigencias ontológicas del "*percipi*".

Notemos, en primer lugar, que hay un ser de la cosa percibida en tanto que percibida. Aun si quisiera reducir esta mesa a una síntesis de impresiones subjetivas, ha de advertirse por lo menos que la mesa se revela, *en tanto que mesa*, a través de esa síntesis, de la cual es el límite trascendente, la razón y el objetivo [1]. La mesa está ante el conocimiento, y no podría asimilársela al conocimiento que de ella se tiene, pues si no sería conciencia, es decir, inmanencia pura, y desaparecería *como* mesa. Por el mismo motivo, aun si una

[1] *But.* (*N. del T.*)

pura distinción de razón ha de separarla de la síntesis de impresiones subjetivas a través de la que se la capta, por lo menos la mesa no puede *ser* esa síntesis: sería reducirla a una actividad sintética de conexión. Así, pues, en cuanto lo conocido no puede reabsorberse en el conocimiento, es preciso reconocerle un *ser*. Este ser, se nos dice, es el *percipi*. Reconozcamos, en primer lugar, que el ser del *percipi* no puede reducirse al del *percipiens* —es decir, a la conciencia—, así como la mesa no se reduce a la conexión de las representaciones. Cuando más, podría decirse que es *relativo* a este ser. Pero tal *relatividad* no dispensa de un examen del ser del *percipi*.

Ahora bien: el modo del *percipi* es el *pasivo*. Así, pues, si el ser del fenómeno reside en su *percipi*, este ser es pasividad. Relatividad y pasividad, tales serían las estructuras características del *esse* en tanto que éste se redujera al *percipi*. ¿Qué es la pasividad? Soy pasivo cuando recibo una modificación no originada en mí, es decir, de la cual no soy ni el fundamento ni el creador. Así, mi ser soporta una manera de ser que no tiene su fuente en él mismo. Solo que, para soportar, es menester que yo exista; y, por eso, mi existencia se sitúa siempre más allá de la pasividad. "Soportar pasivamente", por ejemplo, es una conducta que yo *tengo*, y que compromete mi libertad tanto como el "rechazar resueltamente". Si he de ser por siempre "el-que-ha-sido-ofendido", es menester que yo persevere en mi ser, es decir, que me afecte a mí mismo de existencia. Pero, por eso mismo, retomo en cierto modo por mi cuenta y asumo mi ofensa, dejando de ser pasivo respecto de ella. De donde esta alternativa: o bien no soy pasivo en mi ser, y entonces me convierto en fundamento de mis afecciones, aun cuando no hayan tenido su origen en mí; o bien soy afectado de pasividad hasta en mi existencia misma, mi ser es un ser recibido, y entonces todo cae en la nada. Así, la pasividad es un fenómeno doblemente relativo: relativo a la actividad del que actúa y a la existencia del que padece. Esto implica que la pasividad no puede atañer al ser mismo del existente pasivo: es una relación de un ser a otro ser y no de un ser a una nada. Es imposible que el *percipere* afecte de ser al *perceptum*, pues, para ser afectado, el *perceptum* necesitaría ser ya dado en cierta manera y, por lo tanto, existir antes de haber recibido el ser. Puede concebirse una *creación*, a condición de que el ser creado se retome, se arranque al creador para cerrarse inmediatamente en sí y asumir su ser: en este sentido cabe decir que un libro existe *contra* su autor. Pero, si el acto de creación ha de con-

tinuarse indefinidamente, si el ser creado está sostenido hasta en sus más ínfimas partes, si carece de toda independencia propia, si no es *en sí-mismo sino pura nada, entonces la criatura no se distingue* en modo alguno de su creador y se reabsorbe en él: se trata de una falsa trascendencia, y el creador no puede tener ni aun la ilusión de salir de su subjetividad [1].

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

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

que la conciencia rechaza y que tampoco podría formar parte del mundo.

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

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

V

LA PRUEBA ONTOLÓGICA

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

Toda conciencia es conciencia *de* algo. Esta definición de la conciencia puede tomarse en dos sentidos distintos: o bien entendemos por ella que la conciencia es constitutiva del ser de su objeto,

o bien que la conciencia, en su naturaleza más profunda, es relación a un ser trascendente. Pero la primera acepción de la fórmula se destruye a sí misma: ser consciente *de* algo es estar frente a una presencia plena y concreta que *no es* la conciencia. Sin duda, se puede tener conciencia de una ausencia. Pero esta ausencia aparece necesariamente sobre un fondo de presencia. Ahora bien: según hemos visto, la conciencia es una subjetividad real y la impresión es una plenitud subjetiva. Pero esta subjetividad no puede salir de sí para poner un objeto trascendente confiriéndole la plenitud impresional. Así, pues, si se quiere a toda costa que el ser del fenómeno dependa de la conciencia, será menester que el objeto se distinga de la conciencia, no por su *presencia*, sino por su *ausencia*; no por su plenitud, sino por su nada. Si el ser pertenece a la conciencia, el objeto no es la conciencia, no en cuanto el objeto es otro ser, sino en cuanto es un no-ser. Es el recurso al infinito de que hablábamos en la primera sección de esta obra. Para Husserl, por ejemplo, la animación del núcleo hilético por las solas intenciones que pueden hallar su cumplimiento (*Erfüllung*) en esa *hyle*, no bastaría para hacernos salir de la subjetividad. Las intenciones verdaderamente objetivantes son las intenciones vacías, las que apuntan, por sobre la aparición presente y subjetiva, a la totalidad infinita de la serie de apariciones. Entendamos, además, que apuntan a la serie en cuanto las apariciones no pueden darse nunca todas a la vez. La imposibilidad de principio de que los términos, en número infinito, de la serie existan al mismo tiempo ante la conciencia, y a la vez la ausencia real de todos estos términos excepto uno, son el fundamento de la objetividad. Presentes, esas impresiones —así fuesen en número infinito— se fundirían en lo subjetivo: es su ausencia quien les da el ser objetivo. Así, el ser del objeto es un puro no-ser. Se define como una falta. Es lo que se hurta, lo que, por principio, jamás será dado, lo que se entrega por perfiles fugaces y sucesivos. Pero, ¿cómo el no-ser puede ser fundamento del ser? ¿Cómo lo subjetivo ausente y *aguardado* se torna, por eso mismo, objetivo? Una gran alegría que espero, un dolor que temo, adquieren por ese hecho cierta trascendencia; concedido. Pero esta trascendencia en la inmanencia no nos hace salir de lo subjetivo. Cierto es que las cosas se dan por perfiles; es decir, sencillamente, por apariciones. Y cierto es que cada aparición remite a otras. Pero cada una de ellas es ya, por sí misma, un *ser trascendente*, no una materia impresional subjetiva; una *plenitud de ser*, no una falta; una *presencia*, no una

ausencia. Vano sería intentar un juego de prestidigitación, fundando la *realidad* del objeto sobre la plenitud subjetiva impresional, y su *objetividad* sobre el no-ser: jamás lo objetivo saldrá de lo subjetivo, ni lo trascendente de la inmanencia, ni el ser del no-ser. Pero, se dirá, Husserl define precisamente la conciencia como una transcendencia. En efecto: tal es su tesis, y su descubrimiento esencial. Pero, desde el momento que hace del noema un irreal, que es correlato de la noesis y cuyo *esse* es un *percipi*, se muestra totalmente infiel a su principio.

La conciencia es conciencia *de* algo: esto significa que la trascendencia es estructura constitutiva de la conciencia; es decir, que la conciencia nace *conducida sobre* un ser que no es ella misma. Es lo que llamamos la prueba ontológica. Se responderá, sin duda, que la exigencia de la conciencia no demuestra que esta exigencia deba satisfacerse. Pero esta objeción no puede mantenerse frente a un análisis de lo que Husserl llama intencionalidad, y cuyo carácter esencial ha desconocido. Decir que la conciencia es conciencia de algo significa que para la conciencia no hay ser, fuera de esa obligación precisa de ser intuición revelante de algo; es decir, de un ser trascendente. No sólo la subjetividad pura, si es dada previamente, no logra trascenderse para poner lo objetivo, sino que también una subjetividad "pura" se desvanecería. Lo que puede llamarse propiamente subjetividad es la conciencia (de) conciencia. Pero es menester que esta conciencia (de ser) conciencia se cualifique en cierta manera, y no puede cualificarse sino como intuición revelante; si no, no es nada. Pero una intuición revelante implica algo revelado. La subjetividad absoluta no puede constituirse sino frente a un revelado; la inmanencia no puede definirse sino en la captación de un trascendente. Se creerá encontrar aquí como un eco de la refutación kantiana del idealismo problemático. Pero más bien ha de pensarse en Descartes. Estamos aquí en el plano del ser, no en el del conocimiento; no se trata de mostrar que los fenómenos del sentido interno implican la existencia de fenómenos objetivos y espaciales, sino que la conciencia implica en su ser un ser no-consciente y transfenoménico. En particular, de nada serviría replicar que, efectivamente, la subjetividad implica la objetividad y se constituye a sí misma al constituir lo objetivo: hemos visto que la subjetividad es impotente para constituirlo. Decir que la conciencia es conciencia *de* algo, es decir que debe producirse como revelación-

revelada de un ser que no es ella misma y que se da como ya existente cuando ella lo revela.

Así, habiendo partido de la pura apariencia, nos encontramos en medio del ser. La conciencia es un ser cuya existencia pone la esencia, e, inversamente, es conciencia de un ser cuya esencia implica la existencia, es decir, cuya apariencia exige *ser*. El ser está doquiera. Ciertamente, podríamos aplicar a la conciencia la definición que Heidegger reserva para el *Dasein*, y decir que es un ser para el cual en su ser es cuestión de su ser[1], pero sería menester completarla y formularla más o menos así: *la conciencia es un ser para el cual en su ser es cuestión de su ser en tanto que este ser implica un ser otro que él mismo.*

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

VI

EL SER EN SÍ

Podemos ahora dar algunas precisiones acerca del *fenómeno de ser*, al que hemos consultado para establecer nuestras precedentes observaciones. La conciencia es revelación-revelada de los existentes, y los existentes comparecen ante la conciencia sobre el fundamento del ser que les es propio. Empero, la característica del ser de un existente es la de no develarse *a sí mismo*, en persona, a la conciencia; no se puede despojar a un existente de su ser; el ser es el fundamento siempre presente del existente, está en él doquiera y en ninguna parte; no hay ser que no sea ser en una manera de ser y que no sea captado a través de la manera de ser que a la vez lo manifiesta y lo vela. Empero, la conciencia puede siempre sobrepasar

[1] *Pour lequel il est dans son être question de son être.* "Ser cuestión de" implica a la vez que para la conciencia "se trata" de su ser, que al ser de la conciencia "le va" su propio ser, y que "cuestiona" o "pregunta por su ser". Véase el Índice terminológico, s. v. *Cuestión.* (*N. del T.*)

al existente, no hacia su ser, sino hacia el *sentido* de este ser. Por eso se la puede llamar óntico-ontológica, pues una característica fundamental de su trascendencia es la de trascender lo óntico hacia lo ontológico. El sentido del ser del existente, en tanto que se devela a la conciencia, es el fenómeno de ser. Este sentido tiene a su vez un ser, que es el fundamento sobre el que se manifiesta. Desde este punto de vista puede entenderse el famoso argumento de la escolástica, según el cual había círculo vicioso en toda proposición concerniente al ser, puesto que todo juicio sobre el ser implicaba ya el ser. Pero, de hecho, no existe este círculo vicioso, pues no es necesario sobrepasar de nuevo el ser de ese sentido hacia su sentido: el sentido del ser vale para el ser de todo fenómeno, comprendido el suyo propio. El fenómeno de ser no es el ser, como ya lo hicimos notar. Pero indica al ser y lo exige; aunque, a decir verdad, la prueba ontológica a que antes nos referíamos no sea válida ni *especial* ni *únicamente* para él: hay *una* prueba ontológica válida para todo el dominio de la conciencia. Pero esa prueba basta para justificar todas las enseñanzas que podamos extraer del fenómeno de ser. El fenómeno de ser, como todo fenómeno primero, se devela inmediatamente a la conciencia. En cada instante tenemos de él lo que Heidegger llama una comprensión preontológica, es decir, no acompañada de fijación en conceptos ni de elucidación. Se trata, pues, ahora, de que consultemos a ese fenómeno y procuremos fijar por ese medio el sentido del ser. Ha de hacerse notar, sin embargo:

1º Que esta elucidación del sentido del ser sólo es válida para el ser del fenómeno. Siendo el ser de la conciencia radicalmente otro, su sentido requerirá una elucidación particular a partir de la revelación-revelada de otro tipo de ser, el ser-para-sí, que definiremos más adelante y que se opone al ser-en-sí del fenómeno;

2º Que la elucidación del sentido del ser en sí, que aquí intentaremos, no puede ser sino provisional. Los aspectos que nos serán revelados implican otras significaciones que nos será menester captar y fijar ulteriormente. En particular, las reflexiones precedentes nos han permitido distinguir dos regiones de ser absolutamente diversas y separadas: el ser del *cogito prerreflexivo* y el ser del fenómeno. Pero, aunque el concepto de ser tenga así la particularidad de escindirse en dos regiones incomunicables, es preciso, con todo, explicar cómo pueden ambas regiones ser colocadas bajo la misma rúbrica. Ello requerirá el examen de esos dos tipos de seres, y es evidente que no podremos captar verdaderamente el sentido del uno o del

otro sino cuando podamos establecer sus verdaderas relaciones con la noción de ser en general, y las relaciones que los unen. En efecto, por el examen de la conciencia no posicional (de) sí, hemos establecido que el ser del fenómeno no podía en ningún caso *obrar* sobre la conciencia. Con ello descartamos una concepción *realista* de las relaciones del fenómeno con la conciencia. Pero hemos mostrado también, por el examen de la espontaneidad del cogito no reflexivo, que la conciencia no podía salir de su subjetividad si ésta le era previamente dada, y que no podía actuar sobre el ser trascendente ni incluir, sin contradicción, los elementos de pasividad necesarios para poder constituir partiendo de ellos un ser trascendente, y descartamos así la solución *idealista* del problema. Pareceríamos habernos cerrado todas las puertas y estar condenados a mirar el ser trascendente y la conciencia como dos totalidades cerradas, sin comunicación posible. Nos será preciso mostrar que el problema tiene otra solución, allende el realismo y el idealismo.

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

40 La clara visión del fenómeno de ser se ha visto a menudo oscurecida por un prejuicio muy generalizado, que denominaremos "creacionismo". Como se suponía que Dios había dado el ser al mundo, el ser parecía siempre afectado de cierta pasividad. Pero una creación *ex nihilo* no puede explicar el surgimiento del ser, pues, si el ser es concebido en una subjetividad, así sea divina, queda como un modo de ser intrasubjetivo. Esa subjetividad no podría tener ni aun la *representación* de una objetividad y, en consecuencia, no podría ni aun afectarse de la *voluntad* de crear lo objetivo. Por otra parte, el ser, aun cuando fuera súbitamente puesto fuera de lo subjetivo por la fulguración de que habla Leibniz, no puede afirmarse como ser sino hacia y contra su creador, pues, de lo contrario, se funde en él: la teoría de la creación continua, quitando al ser lo que los alemanes llaman la *Selbstständigkeit*, lo hace desvanecer en la subjetividad divina. El ser, si existe frente a Dios, es su propio soporte y no conserva el menor vestigio de la creación divina. En una palabra, aun si hubiese sido creado, el ser-en-sí sería *inexplicable* por la creación, pues retoma su ser más allá de ésta. Esto equivale a decir que el ser es increado. Pero no ha de concluirse que el ser se crea a sí mismo, lo que supondría que es anterior a sí. El ser no

puede ser *causa sui* a la manera de la conciencia. El ser es *sí* [1]. Esto significa que no es ni pasividad ni actividad. Estas dos nociones son *humanas* y designan conductas humanas o instrumentos de ellas. Hay actividad cuando un ser consciente dispone medios con vistas a un fin. Y llamamos pasivos a los objetos sobre los cuales nuestra actividad se ejerce, y en tanto que no apuntan espontáneamente al fin para el que los hacemos servir. En una palabra, el hombre es activo y los medios que emplea son llamados pasivos. Estos conceptos, llevados a lo absoluto, pierden toda significación. En particular, el ser no es activo: para que haya fin y medios, es preciso que haya ser. Con mayor razón, no podría ser pasivo, pues para ser pasivo es necesario ser. La consistencia-en-sí del ser está más allá de lo activo como de lo pasivo. Está, igualmente, más allá de la negación como de la afirmación. La afirmación es siempre afirmación *de* algo, es decir, que el acto afirmativo se distingue de la cosa afirmada. Pero, si suponemos una afirmación en que el afirmado llena [2] al afirmante y se confunde con él, esta afirmación no puede afirmarse, por exceso de plenitud y por inherencia inmediata del noema a la noesis. Y precisamente esto es el ser, si, para aclarar ideas, lo definimos con relación a la conciencia: es el noema en la noesis, es decir, la inherencia a sí, sin la menor distancia. Desde este punto de vista, no debiera llamárselo "inmanencia", pues la inmanencia es, pese a todo, *relación* a sí; es la distancia mínima que pueda tomarse de sí a sí. Pero el ser no es relación a sí; él es *sí*. Es una inmanencia que no puede realizarse, una afirmación que no puede afirmarse, una actividad que no puede obrar, porque el ser está empastado de sí mismo. Es como si, para liberar la afirmación *de* sí en el seno del ser, fuera necesaria una descompresión de ser. No entendamos tampoco, por otra parte, que el ser sea *una* afirmación de sí indiferenciada: la indiferenciación del en-sí está más allá de una infinidad de afirmaciones de sí, en la medida en que hay una infinidad de maneras de afirmarse. Resumiremos estos primeros resultados diciendo que *el ser es en sí*.

Pero, si el ser es en sí, ello significa que no remite a sí, como lo hace la conciencia (de) sí: el ser mismo es ese *sí*. Lo es hasta tal punto, que la reflexión perpetua que constituye al sí se funde en

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

[2] *Remplit*; en el sentido en que Husserl dice que se llena (*erfüllt*) una significación. Véase Índice terminológico. (*N. del T.*)

una identidad. Por eso el ser está, en el fondo, más allá del *sí*, y nuestra primera fórmula no puede ser sino una aproximación debida a las necesidades del lenguaje. De hecho, el ser es opaco a sí mismo precisamente porque está lleno de sí mismo. Es lo que expresaremos mejor diciendo que *el ser es lo que es* [1]. Esta fórmula, en apariencia, es estrictamente analítica. De hecho, está lejos de reducirse al principio de identidad, en tanto que éste es el principio incondicionado de todos los juicios analíticos. En primer lugar, designa una región singular del ser: la del *ser en sí*. (Veremos que el ser del *para sí* se define, al contrario, como el que es lo que no es y el que no es lo que es.) Se trata, entonces, de un principio regional y, como tal, sintético. Además, es preciso oponer la fórmula: el ser en sí *es* lo que es, a la que designa al ser de la conciencia: ésta, en efecto, como veremos, *ha-de-ser* lo que es [2]. Esto nos informa sobre la acepción especial que ha de darse al "es" de la frase "el ser *es* lo que es". Desde el momento que existen seres que han de ser lo que son, el hecho de ser lo que se es no es en modo alguno una característica puramente axiomática: es un principio contingente del ser en sí. En este sentido, el principio de identidad, principio de los juicios analíticos, es también un principio regional sintético del ser. Designa la opacidad del ser-en-sí. Esta opacidad no depende de nuestra *posición* con respecto al en-sí, en el sentido de que nos veríamos obligados a *aprehenderlo* y *observarlo* por hallarnos "fuera". El ser-en-sí no tiene un *dentro* que se oponga a un *fuera* y que sea análogo a un juicio, a una ley, a una conciencia de sí. El en-sí no tiene secreto: es *macizo*. En cierto sentido, se lo puede designar como una síntesis. Pero la más indisoluble de todas: la síntesis de sí consigo mismo. Resulta, evidentemente, que el ser está aislado en su ser y no mantiene relación alguna con lo que no es él. Los tránsitos, los devenires, todo cuanto permite decir que el ser no es aún lo que será y que es ya lo que no es, todo eso le es negado por principio. Pues el ser es

[1] La sintaxis francesa permite diferenciar entre "*l'être est ce qu'il est*" (= "el ser es lo que él mismo es") y "*l'être est ce qui est*" (= "el ser es lo que es o existe [en general]"). Fórmulas de este tipo, afirmativas o negativas ("el ser que *es lo que es*, que *es lo que no es*, que *no es lo que es*", etc.), deberán entenderse siempre en el primer sentido, sin que, gracias a esta advertencia, sea necesaria la enfadosa repetición del sujeto "él" o "él mismo", "ella misma", etc., en la traducción española. (*N. del T.*)

[2] "Tener de" (= *avoir à*), algo arcaico en castellano, en un sentido próximo pero no igual a "haber de", ha sido adoptado por razones de claridad y exactitud. Véase el Índice terminológico. (*N. del T.*)

el ser del devenir y por eso está más allá del devenir. Es lo que es; esto significa que, por sí mismo, no podría ni aun no ser lo que no es; hemos visto, en efecto, que no implicaba ninguna negación. Es plena positividad. No conoce, pues, la *alteridad*: no se pone jamás como *otro* que otro ser; no puede mantener relación ninguna con lo otro. Es indefinidamente él mismo y se agota en siéndolo. Desde este punto de vista, veremos más tarde que escapa a la temporalidad. Es, y, cuando se derrumba, ni siquiera puede decirse que ya no es más. O, por lo menos, una conciencia puede tomar conciencia de él como no siendo ya, precisamente porque esa conciencia es temporal. Pero él mismo no existe como algo que falta allí donde antes era: la plena positividad de ser se ha rehecho sobre su derrumbe. Él era, y ahora otros seres son: eso es todo.

2 Por último, y será nuestra tercera característica, el ser-en-sí *es*. Esto significa que el ser no puede ni ser derivado de lo posible ni reducido a lo necesario. La necesidad concierne a la conexión de las proposiciones ideales, pero no a la de los existentes. Un existente fenoménico, en tanto que existente, no puede jamás ser derivado de otro existente. Es lo que llamaremos la *contingencia* del ser-en-sí. Pero el ser-en-sí tampoco puede ser derivado de un *posible*. Lo posible es una estructura del *para-sí*, es decir, que pertenece a otra región del ser. El ser-en-sí no es jamás ni posible ni imposible: simplemente *es*. Esto es lo que —en términos antropomórficos— expresará la conciencia al decir que el ser-en-sí está *de más*; o sea que ella no puede absolutamente derivarlo de *nada*; ni de otro ser, ni de un posible, ni de una ley necesaria. Increado, sin razón de ser, sin relación ninguna con otro ser, el ser-en-sí está de más por toda eternidad.

3 El ser es. El ser es en sí. El ser es lo que es. He aquí las tres características que el examen provisional del fenómeno de ser nos permite asignar al ser de los fenómenos. Por el momento, nos es imposible llevar más lejos nuestra investigación. No es el examen del en-sí —que no es jamás sino lo que él es— lo que nos permitirá establecer y explicar sus relaciones con el para-sí. De modo que hemos partido de las "apariciones" y nos hemos visto conducidos progresivamente a poner dos tipos de seres: el en-sí y el para-sí sobre los cuales no tenemos aún sino informes superficiales e incompletos. Una multitud de preguntas queda todavía sin respuesta: ¿Cuál es el *sentido* profundo de esos dos tipos de ser? ¿Por qué razones pertenecen uno y otro al *ser* en general? ¿Cuál es el sentido del ser,

en tanto que comprende en sí esas dos regiones de ser radicalmente escindidas? Si el idealismo y el realismo fracasan ambos cuando intentan explicar las relaciones que unen de hecho esas regiones incomunicables de derecho, ¿qué otra solución puede darse a este problema? ¿Y cómo puede el ser del fenómeno ser transfenoménico?

Para intentar responder a tales preguntas hemos escrito esta obra.