

Traducción.

Jean-Paul Sartre "Conciencia de sí y conocimiento de sí".

Danila Suárez Tomé y Jorge Nicolás Lucero.

Cita:

Danila Suárez Tomé y Jorge Nicolás Lucero (2016). *Jean-Paul Sartre "Conciencia de sí y conocimiento de sí"*. Traducción.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/danila.suarez.tome/9>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pkht/xc6>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Acta fenomenológica latinoamericana

Volumen V



CÍRCULO LATINOAMERICANO DE
FENOMENOLOGÍA

ACTA FENOMENOLÓGICA LATINOAMERICANA

V O L U M E N V

Actas del VI Coloquio Latinoamericano de Fenomenología

(Santiago de Chile, 6–9 de noviembre de 2012)



PONTIFICIA
**UNIVERSIDAD
CATÓLICA**
DEL PERÚ

Editores responsables: Mariano Crespo Sesmero, Rosemary Rizo-Patrón de Lerner y Antonio Ziri6n Q.
Comit6 Editorial: Mariano Crespo Sesmero, Rosemary Rizo-Patr6n de Lerner, Germ6n Vargas Guill6n,
Roberto J. Walton y Antonio Ziri6n Quijano
Secretario de redacci6n: Maverick D6az
Asistencia de edici6n: Luz Asc6rate, Jorge Luis Cerna, Maverick D6az, Mar6a de la Luz N6ñez, Arturo Rivas
Diseño de cubierta y diagramaci6n: Gisella Scheuch
Composici6n tipogr6fica: Tecnigraf, comunicaci6n editorial y gr6fica (M6xico)

Versi6n electr6nica producida en M6xico, D. F., por Tecnigraf, comunicaci6n editorial y gr6fica
Primera edici6n: enero de 2016

© C6rculo Latinoamericano de Fenomenolog6a – CLAFEN
Apartado 1761 – Tel.: 626 2000, Ext. 4446
E-mail: clafen@pucp.edu.pe
Lima, Per6

© Pontificia Universidad Cat6lica del Per6, 2016
Avenida Universitaria 1801, San Miguel – Per6
Tel6fono 626-2000
www.pucp.edu.pe

Este volumen V del *Acta fenomenol6gica latinoamericana* ha sido publicado con el apoyo de la Secretar6a del C6rculo Latinoamericano de Fenomenolog6a, subvencionada por el Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Cat6lica del Per6, y del Seminario-Taller de Estudios y Proyectos de Fenomenolog6a Husserliana, dependiente del Instituto de Investigaciones Filos6ficas de la Universidad Nacional Aut6noma de M6xico: www.stfhusserliana.org.

Derechos reservados
Prohibida la reproducci6n de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.
Hecho el Dep6sito Legal en la Biblioteca Nacional del Per6 N6 2012-13445.

ISBN:
Obra completa: 978-9972-42-619-3
Volumen V (versi6n electr6nica): 978-612-4206-98-6

Índice

Palabras preliminares 11

ACTAS DEL VI COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA

(Santiago de Chile, 6–9 de noviembre de 2012) 13

FENOMENOLOGÍA EN DIÁLOGO

ROBERTO J. WALTON

El diálogo con la tradición filosófica según E. Husserl 17

EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO

La fenomenología de Edith Stein como refutación del
"realismo fenomenológico" del "Círculo de Gotinga".
Stein y su interpretación del idealismo trascendental husserliano 27

JUAN CARLOS AGUIRRE GARCÍA

Husserl y el realismo: una lectura desde la "Quinta meditación cartesiana" ... 43

GRACIELA RALÓN DE WALTON

Acción e intersubjetividad: un esbozo del carácter carnal
de la violencia como forma de usurpación o transgresión
en la esfera del otro (*empiétement*) 55

LEONARDO VERANO GAMBOA

La experiencia del lenguaje como quiasmo
en Maurice Merleau-Ponty 65

MARÍA GABRIELA REBOK	
Heidegger y Hölderlin: un diálogo sobre el diálogo	83

TIEMPO, ARTE, RECUERDOS

VERÓNICA KRETSCHEL	
La cuestión de la presencia en la fenomenología del tiempo de E. Husserl	101

ROMÁN ALEJANDRO CHÁVEZ BÁEZ	
"Estética trascendental" y fenomenología del arte en Edmund Husserl	115

ROBERTO RUBIO	
La noción hori-zóntica de mundo en Heidegger a la luz de sus estudios sobre el arte	129

MOISÉS RUBÉN ROSSANO LÓPEZ	
Fantasia, percepción, ciencia: una mirada a la relación entre percepción, imaginación y fantasía, y al papel de esta última en las ciencias del mundo, a partir de <i>Phantasie und Bildbewusstsein</i> de Edmund Husserl	139

FENOMENOLOGÍA, ÉTICA, MUNDO DE LA VIDA

MARIANA CHU GARCÍA	
Yo y persona. Reflexiones en torno de la ética de Husserl y de Scheler	165

MARIANO CRESPO	
Algunas dificultades metodológicas del rendimiento teleológico-teológico de la ética husserliana	177

ANDRÉS MIGUEL OSSWALD	
¿Nos afecta el mundo? La relación yo/no-yo en los <i>Manuscriptos-C</i> de Edmund Husserl	189

PEDRO JUAN ARISTIZÁBAL HOYOS	
El mundo de la vida y la intersubjetividad en perspectiva social. Análisis desde el pensamiento de E. Husserl y A. Schutz	203

JAIME VILLANUEVA BARRETO	
La polifonía del <i>logos</i> : Mundo de la vida e interculturalidad	221

FENOMENOLOGÍA, LENGUAJE, FORMALISMO, VULNERABILIDAD

LUIS FLORES HERNÁNDEZ Elementos para una semiótica husserliana	237
JOSÉ ALFONSO VILLA SÁNCHEZ Fenomenología de la expresión	247
ROSEMARY RIZO-PATRÓN DE LERNER La crítica fenomenológica del formalismo: finitud y responsabilidad	259
CESARE DEL MASTRO PUCCIO Filología y fenomenología de la vulnerabilidad: la metáfora en el pensamiento de Emmanuel Levinas	271
ARTÍCULOS	303
CECILIA MONTEAGUDO Sobre el aporte hermenéutico de <i>Ideas I</i> en la comprensión del carácter horizóntico del mundo	305
ANTONIO ZIRIÓN QUIJANO Sobre el propósito original de la filosofía en Husserl	323
DOCUMENTOS	341
JEAN-PAUL SARTRE Conciencia de sí y conocimiento de sí (1947)	343
MICHEL HENRY Narrar el pathos (Entrevista con Mireille Calle-Gruber) (1991)	373
COLABORADORES	389

**Conciencia de sí y conocimiento de sí
(1947)**

JEAN-PAUL SARTRE
(1905-1980)

Presentación de la traducción

En 1933 Sartre conoce la fenomenología husserliana por boca de su amigo Raymond Aron y por la lectura del libro de Emmanuel Lévinas intitolado *La teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl*, así como del libro de Georges Gurvitch *Las tendencias actuales de la filosofía alemana*, ambos publicados en 1930. Entre 1933 y 1934 Sartre es becado para estudiar en el Instituto francés de Berlín. Allí comienzan sus lecturas fenomenológicas: las obras publicadas de Edmund Husserl y la primera parte de *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger. Al finalizar dicha investigación escribe *La trascendencia del Ego* (publicada en 1937). Dicho ensayo, a pesar de ser una discusión intra-fenomenológica con Husserl, fue calificado retrospectivamente como la primera señal de la llamada "muerte del sujeto", tópico dominante del pensamiento francés de los años '60 y '70. En el mismo año, Sartre escribe el artículo "Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad" (1939) donde destaca la relevancia del descubrimiento husserliano, pero a partir de una interpretación de la noción de intencionalidad que adelanta las tesis fundamentales de *El ser y la nada* en tanto menta directamente las nociones de trascendencia y nihilización para explicar su naturaleza. Si bien Sartre adscribe a la metodología fenomenológica para el desarrollo de su filosofía temprana, ya en *La trascendencia del Ego* se distancia de la fenomenología husserliana rechazando las operaciones de la *epoché*, la reducción trascendental y la intuición de esencias así como la existencia misma del ego trascendental. Este camino lo llevará al planteo sistemático de sus tesis ontológicas en *El ser y la nada* (1943). La ontología fenomenológica sartreana de *El ser y la nada* se apoya en la idea de que la existencia y no la esencia es dada inmediatamente a la conciencia. En tanto la existencia es ontológicamente previa a la esencia, Sartre basa metodológicamente su ontología en la intuición inmediata de la existencia y no en la intuición de esencias husserliana.

La conferencia que aquí se traduce fue dictada en la Sociedad Francesa de Filosofía en junio de 1947 y editada en el *Bulletin* de la institución al año siguiente¹. En ella estuvieron presentes figuras notables del ambiente filosófico francés como Julien Benda, Jean Hyppolite, Dominique Parodi (quien lo presenta), Jean Nabert, y Pierre Salzi. El autor de *El ser y la nada* ofrece un esfuerzo argumentativo en pos de la defensa del cogito como piedra de toque del desarrollo de una ontología fenomenológica. Asimismo, la presentación es quizá el trabajo donde más clara y sistemáticamente se expone la teoría de la "conciencia (de) sí". El filósofo resume, por un lado, el camino trazado desde sus primeros escritos monográficos hasta *El ser y la nada* refiriéndose directamente a las bases de su filosofía y su descubrimiento más importante: el cogito prerreflexivo. Al igual que Husserl, Sartre tomará la vía cartesiana del Cogito en

¹ *Bulletin de la Société Française de Philosophie* [Boletín de la Sociedad Francesa de Filosofía], año 42, n° 3, abril-junio (1948), pp. 49-91.

tanto lo considera garantía del carácter apodíctico de la investigación fenomenológica. Pero, por otra parte, se aleja tanto de Descartes como de Husserl al presentar una noción de Cogito prerreflexivo y no sustancialista, la cual, aun garantizándole la apodicticidad buscada, evitará el escollo del solipsismo en el cual se abisma toda filosofía que tenga al Cogito cartesiano como punto de partida del análisis, en favor de una ontología no idealista y anclada en la existencia mundana del ser humano.

Aunque esta conferencia aparece como una culminación de las postulaciones ontológicas y gnoseológicas que preocuparon al pensador desde sus primeras publicaciones y su conversión filosófica a la fenomenología, la misma ha sido soslayada en los estudios sartreanos de todo el mundo. De hecho, fue editada solamente dos veces más en su idioma original –algo que, para una personalidad filosófica de la talla de Sartre, es notablemente pobre–: en una edición de 1991 del filósofo alemán Manfred Frank sobre las teorías de la autoconciencia; y en una edición científica del año 2003 por parte de Vincent De Coorebyter². Asimismo, esta es apenas la tercera traducción de dicho trabajo, junto con una traducción alemana y una portuguesa publicadas en 1973 y 1994 respectivamente³.

Para finalizar, debemos agradecer profundamente tanto a la Sra. Arlette Elkaïm-Sartre, hija del filósofo y editora de muchas de sus obras, como a la editorial Gallimard, quienes con su buena disposición permitieron la publicación de este importante texto que, en nuestra opinión, reavivará los estudios sartreanos en el mundo hispanoparlante. Asimismo, agradecemos a la Dra. Rosemary Rizo-Patrón, secretaria del Círculo Latinoamericano de Fenomenología, cuya ayuda facilitó la obtención de dicho permiso.

JORGE NICOLÁS LUCERO Y DANILA SUÁREZ TOMÉ
CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS, ARGENTINA
ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS DE BUENOS AIRES
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

² Cfr. *Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre* [Teorías de la conciencia de sí de Fichte a Sartre], editado por Manfred Frank, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, pp. 367-411; *La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques* [La Transcendencia del Ego y otros textos fenomenológicos], introducción y notas de Vincent de Coorebyter, Paris: Éd. J. Vrin, 2003, pp. 135-165. Se siguió esta última edición para elaborar la traducción.

³ Cfr. *Bewusstsein und Selbsterkenntnis: die Seinsdimension des Subjekts* [Conciencia y conocimiento de sí: la dimensión de ser del sujeto], traducción de M. Fleischer y H. Schöneberg, Reinbeck: Rowohlt, 1973; *A Transcendência do Ego*, seguido de *Consciência de Si e Conhecimento de Si* [La trascendencia del Ego, seguido de Conciencia de sí y conocimiento de sí], traducción de Pedro M. S. Alves, Lisboa: Colibri, 1994.

CONCIENCIA DE SÍ Y CONOCIMIENTO DE SÍ (Conferencia dictada en la Sociedad Francesa de Filosofía)

Sesión del 2 junio de 1947

El Sr. Jean Paul Sartre presentó a la Sociedad los siguientes argumentos⁴:

Los reproches que se acostumbran hacerle al "Cogito", en tanto él es tomado como base apodíctica de una filosofía, son los siguientes:

- 1) Él es una abstracción, una forma pura, en cuanto se lo aísla de su *cogitatum*.
- 2) Él no podría fundar ninguna verdad, en tanto la verdad está "devenida", como dice Hegel, y es sintética: ella implica un desarrollo temporal, y el cogito, siendo instantáneo, no puede fundar la temporalidad.
- 3) Por la misma razón, el "Cogito" no permite salir de la contemplación intemporal de un sistema de medios y fines (es por ello que Heidegger no recurre a él).
- 4) Él no nos muestra ni su ser (a menos que se proceda al "salto" sustancialista de Descartes), ni el ser del mundo, el cual no puede revelarse sino como un *perceptum*.
- 5) Él no permite salir del solipsismo, a menos que se recurra a la idea de Dios, es decir, a menos que se haga el "salto" ontológico.

Pero, si rechazamos utilizar el "Cogito" como verdad primera de un orden filosófico de verdades, es necesario tomar el conocimiento de forma completa, tomarlo en materia y forma como garantía del conocimiento singular. En este caso, todo el sistema es *probable*, la apodicticidad desaparece. Y sobre todo, al reducir cada objeto a un *perceptum*, el ser es reducido al conocimiento que adquirimos de él. En este caso, no

⁴ Era habitual que las publicaciones de las comunicaciones realizadas ante la Sociedad Francesa de Filosofía adjuntaran un resumen de la comunicación, redactada por el mismo autor.

podemos evitar la aparición de un nuevo problema: si el ser se reduce al conocimiento, la totalidad del *percipi* y del *percipiens* queda privada de ser: todo se deshace (*s'écroule*) en la nada. A menos que haya un *ser* del conocimiento que justamente no pueda reducirse a un *ser conocido*.

Ahora bien, si queremos evitar el error que consistiría en atribuir al conocimiento un ser sustancial análogo al de la cosa, es necesario volver al cogito y examinarlo nuevamente. En efecto, el "cogito" no es más que la manifestación de la *conciencia*. Conociendo soy consciente de conocer. Si rechazamos considerar la conciencia como inmediatamente *reflexiva*, es decir, como un *conocimiento de conocimiento*, lo cual exigiría un regreso al infinito (es la *idea ideæ* de Spinoza), veremos que ella tal vez no es un conocimiento vuelto sobre sí, sino la dimensión de ser del sujeto.

Por ende, si consideramos la conciencia como *modo de ser* en lugar de intentar conferirle un ser, quizás podremos paliar las imperfecciones del Cogito, tal y como lo han practicado Descartes y Husserl; quizás podremos encontrar en él la posibilidad misma de salir, es decir, de salir de la instantaneidad del idealismo y del solipsismo. Esta era, por demás, la intención de Descartes.

- 1) Hay un "cogito" prerreflexivo que es la condición del "cogito" cartesiano. Toda conciencia posicional de objeto es necesariamente conciencia no-posicional de sí.
- 2) El examen de la conciencia no tética revela un cierto tipo de ser que denominaremos existencia. La existencia es distancia de sí, desnivel. El existente es lo que no es y no es lo que es. Él se "nihiliza". No es coincidencia consigo mismo, sino que él es *para-sí*.
- 3) El para-sí tiene que ser lo que él es. Él es, entonces, *falta*. Dicha falta se expresa a través de los tres éxtasis temporales. Lejos de cerrarnos en la espontaneidad, el "cogito" nos arranca de nosotros mismos para lanzarnos a la duración: no hay conciencia instantánea. Una estática y una dinámica de la temporalidad se fundarán sobre la descripción reflexiva del *cogito*.
- 4) Sólo el "cogito" prerreflexivo funda los derechos del "cogito" reflexivo y de la reflexión. Es a partir de él que puede formularse el problema ontológico de la aparición de la conciencia reflexiva, y el problema lógico de sus derechos de apodicticidad. Distinguiremos, a la luz de nuestra descripción de la conciencia no tética, una reflexión pura y una reflexión cómplice. La segunda constituye noémas cuyo *esse* reconduce al *percipi*, y que no aparecen más que a la conciencia reflexiva. Estos son el Ego, sus estados, sus cualidades y sus actos. Agruparemos el conjunto de sus apariciones bajo el nombre de Psyché. Lo psíquico, en tanto que tal, es a la vez conocido y constituido sintéticamente por la reflexión cómplice sobre la base de conciencias irreflejas. Se caracteriza por su irrealidad, su naturaleza mágica, se da como puramente probable porque regresa al infinito.

- 5) Volviendo al ser prerreflexivo de la conciencia, descubriremos que la conciencia es conciencia de algo. Se puede demostrar aquí que Husserl fue infiel a su principio y que la "reducción fenomenológica" lo condujo al idealismo. Si la conciencia es trascendente, esto significa que ella nace *conducida sobre* un ser que no es ella. No se trata de mostrar que los fenómenos del sentido interno implican la existencia de fenómenos objetivos y espaciales, sino que la conciencia implica, en su ser, un ser no consciente y transfenoménico, del cual ella es conciencia.
- 6) Descartes no *probó* su existencia. Es que, en efecto, yo siempre supe que existía, practiqué el "Cogito" como el Sr. Jourdain⁵ hacía prosa. De la misma manera, mis resistencias al solipsismo muestran que yo siempre supe que existía, que siempre tuve una comprensión total, aun cuando fuera implícita, de mi existencia. Si la existencia del otro no es un puro mito, es que hay algo como un *cogito* en lo que concierne a ésta. En lo más profundo de mí mismo, debo buscar las *razones para creer* en el otro, pero en el otro en sí mismo como no siendo yo. Una descripción de la conciencia prerreflexiva no revelará un *objeto-otro*, porque quien dice "objeto"; dice probable. El otro o bien debe ser cierto, o bien debe desaparecer. Lo que descubriremos en el fondo de nosotros mismos, es al otro, no como conocimiento particular, ni como factor constitutivo del conocimiento del conocimiento en general, sino en tanto que "concierno" a nuestro ser concreta y ópticamente en las circunstancias empíricas de nuestra facticidad.

De este modo, el abandono del *cogito reflexivo* –formación segunda– en beneficio del *cogito prerreflexivo* nos permite encontrar el *ser* del *percipiens* –es decir, de la conciencia–, el ser del mundo y la existencia del otro. Un método tal nos distanciará a la vez del idealismo –puesto que el del fenómeno es por principio distinto de su ser conocido– y del realismo –puesto que la conciencia está articulada en su ser sobre el mundo. Él devolverá al "Yo pienso" cartesiano su riqueza concreta y su apodicticidad.

⁵ Referencia al protagonista de *El burgués gentilhombre* de Molière. Jourdain desconocía la clasificación de verso y prosa como únicas formas de expresión. Al serle éstas enseñadas por el profesor de filosofía, declara: "hace más de cuarenta años que hablo en prosa sin que supiese de ello, y le estoy profundamente agradecido que me lo haya enseñado" (Acto II, escena IV).

Acta de sesión

La sesión abrió a las 16.30 hs., bajo la presidencia del Sr. Parodi.

Sr. Parodi – Agradezco al Sr. Sartre por haber tenido la buena voluntad de responder a nuestro pedido. Estamos muy felices de recibir a nuestro colega, que jamás dejó de ser filósofo⁶. Le cedo inmediatamente la palabra.

Sr. Sartre – Quisiera presentarles algunas consideraciones sobre la conciencia de sí y el conocimiento de sí.

El "cogito" es un punto de partida filosófico. La mayor parte de los reproches que se le hicieron pueden resumirse en algunos grupos de objeciones.

Ante todo, se dice que es abstracto, si está aislado del *cogitatum*. En efecto, se puede concebir el *cogitatum*, es decir, aquello que se piensa, como una serie sintéticamente ligada de representaciones, o si se quiere, como una serie de apariciones.

En este caso, nos podremos preguntar si el pensamiento mismo no está comprendido en la serie. Por ejemplo, hay un *cogitatum* que es la duda, si se lo lee bien a Descartes. Descartes dice: "Pienso, luego existo", es decir: dudo, entonces existo.

La objeción que podemos hacer a ese momento es: ¿Es posible asir en una intuición que rechaza la memoria y las "protensiones" como susceptibles de volverse engañosas gracias al genio maligno; es posible declarar que dudamos? En lo inmediato, podemos declarar: yo suspendo mi juicio. Empero, podemos suspender nuestro juicio de muchas maneras: puede ser o bien por vacilación, o bien por duda real. Por otra parte, si dudamos, dudamos de algo. Entonces, posicionamos y a la vez rechazamos posicionar. Ahora bien, posicionar es, precisamente, una operación sintética que supone el regreso al infinito. Si dudo del universo, o si dudo simplemente de esta mesa, de todas maneras la mesa implica una serie ligada de apariciones que me reenvían al infinito.

Por ende, la duda, incluso a título de suspensión de juicio, implica una constatación previa.

De este modo, sólo puedo estar seguro de dudar si allí se encuentra el punto de vista de una empresa, la cual implica que sostendré mi duda frente a cualquier condición (*solicitation*) futura, y que implica, por otra parte, que ya dudé en el pasado y que mi duda no aparece sin motivo ni razón; en fin, dudo a propósito de un mundo que ya constituí.

Así, yo no puedo hacer intervenir la idea misma de duda en su naturaleza, en su esencia, sino en un universo subjetivo y objetivo que implica el pasado y el futuro.

⁶ Parodi estaría refiriéndose a la intensa actividad política que Sartre emprendió luego del fin de la II^{da} Guerra Mundial, la cual lo habría alejado de la reflexión más específicamente filosófica.

Entonces, ¿el "yo pienso" no es en ese momento un principio formal de unificación? Si es cierto que no puedo pensar nada sin recurrir al pasado y al futuro, ¿no voy a encontrar simplemente el "yo pienso" formal de Kant?

En otros términos, la objeción puede presentarse sobre el plano de la temporalidad, diciendo: toda verdad, según la fórmula de Hegel, es "devenida". Si la conciencia se descubre a sí misma en un cierto momento de su desarrollo, es que ella podría descubrirse en ese momento, y no antes.

Esto implica, entonces, toda una serie de relaciones, de implicaciones, que conducen a un momento dado al pensamiento para comprenderse a sí mismo. Y el pensamiento que se comprende a sí mismo será necesariamente falso si no se tiene en cuenta el conjunto lógico o temporal en el cual él se encuentra. Entonces, el cogito aquí supondría, por ejemplo, toda una serie de modificaciones y transformaciones que nosotros encontramos en la fenomenología del espíritu. Él llegará a su sitio en el momento de la conciencia de sí, y no en el momento de la simple sensación. En ambos casos, sea que consideremos lo abstracto, sea que consideremos la temporalidad, el "cogito", por lo tanto, aparece en sí mismo como abstracto.

De la misma manera, diremos que el "cogito" padeció más recientemente el reproche de ser impropio, como base de una filosofía, para justificar la relación concreta del hombre con el mundo que es la acción, es decir, la modificación del estado del mundo en vistas de un objetivo.

En efecto, si rechazamos por una intuición intelectual inmediata el pasado y el futuro, si no queremos una verdad "devenida", rechazamos al mismo tiempo la dialéctica, es decir, las modificaciones posteriores según las leyes de nuestros principios.

Conocemos los reproches de Husserl a Descartes. Ellos son, en parte, injustos. Son justos en la medida en que significan que Descartes utilizó una dialéctica cuya posibilidad no había fundado previamente.

Husserl, quien parte del "cogito" y hace dicho reproche a Descartes, enseguida desemboca en una filosofía contemplativa. Heidegger se distingue de su maestro justamente porque él no desea tomar su punto de partida contemplativo. Aunque por otra parte —lo que es lo mismo— Husserl alcanza un puntillismo de esencias porque, habiendo tomado como punto de partida único un "cogito" que debe dar cuenta de la duración, de la unidad sintética del tiempo, y en consecuencia habiendo rechazado concebir una verdad devenida, él alcanzó a ver las esencias en la unidad de una intuición y sin enlace entre ellas.

La obra de Husserl, tan importante y esencial como es, permanece sobre el plano de la descripción.

Dicho de otro modo, y volvemos a la objeción de hace un momento, un "cogito", de ser pleno, de ser indubitable, de no sostener ninguna relación más que consigo mismo, como se dice frecuentemente, implica la inmanencia pura y la ausencia de trascendencia. La verdad supone la trascendencia hacia el pasado y hacia el porvenir.

Pero ello supone, entonces, que el porvenir, el pasado y el presente están sintética e indisolublemente enlazados.

No existe en Descartes ningún texto que esté, de alguna manera, en contra de este enlace, aunque la teoría de la creación continua parece indicar que él no lo aprehendió de este modo, pero tampoco existe ningún texto para justificarlo.

De esta manera, por un lado, la verdad supone porvenir y pasado, aunque principalmente difiera con el porvenir. Toda progresión supone, evidentemente, posiciones aseguradas con anterioridad.

Por otro lado, la acción supone una relación con el pasado y el porvenir, pero principalmente con el porvenir, en tanto el cambio que trae al mundo es futuro. Por esta razón, parece que el "cogito" no es apropiado para fundar o bien la verdad, o bien la acción.

En fin, ontológicamente, si alcanzamos el "pienso, luego existo", podemos preguntar cuál es este ser; si este ser no es un simple encuentro, que en consecuencia está por debajo de lo que se puede nombrar o más allá de los términos de los cuales disponemos, ¿qué es?

Sabemos que se le pudo reprochar a Descartes, con o sin razón, un cierto sustancialismo. Aquí no voy a discutir a Descartes mismo, porque la cuestión es compleja, sino que voy a volver sobre la objeción que se le hace. ¿Cuál es este sustancialismo que se le reprocha? Es, en el fondo, la aplicación muy general de la noción de ser. Si es cierto que Descartes es sustancialista –lo que no está probado–, algo que sus sucesores hallaron, es que aplicó una noción de ser, válida tanto para las cosas como para los espíritus, a este "cogito" que él encontró.

"Yo soy una sustancia", ¿qué debe comprenderse por ello? Parece que hubiera querido decir que el ser que encontramos en el "ser conocido" existiese. Cuando, por ejemplo, veo este libro, este libro tiene un ser-visto, o un ser-conocido, que supone cierto tipo de pasividad, de regreso al infinito, de reposo en sí mismo; y este ser del ser conocido habría sido transferido al "cogito" realizado porque conoce, suprimiendo, si ustedes quieren, la cara conocida del ser conocido.

Por ende, quedará un ser pasivo que, desde un cierto punto de vista, tendría algunos puntos en común con la pasividad de lo objetivo, del objeto.

De esta manera, habría una transferencia, una transposición del ser objetivo a la subjetividad propiamente dicha.

Intentaremos ver cómo se pueden evitar estos errores, que por cierto, en mi opinión, fueron evitados por Descartes.

De este modo hay, entonces, un "salto". Si Husserl, que es muy consciente del salto cartesiano y se lo reprocha, evita este salto rechazando la noción de ser. Él rechaza considerar que el ser existe por fuera del conocimiento que de él tenemos. Él define en sus propios términos al ser como una serie de explicaciones a operar indicadas por la palabra ser en sí misma.

Dicho de otro modo, a pesar de evitar el salto en el sustancialismo, Husserl no evita el salto en un tipo de idealismo. Y, en efecto, tenemos en Husserl, quien parte igualmente del "cogito", una elucidación sucesiva y una descripción notable de las estructuras esenciales de la conciencia, pero jamás la formulación del problema metafísico propiamente dicho, o más bien del problema ontológico de saber cuál es el ser de la conciencia. Husserl no formula verdaderamente el problema en ningún momento de su fenomenología.

Además, el problema del ser del mundo, es decir del ser del *perceptum*, se dice, es dejado de la misma manera completamente en suspenso.

Si, en efecto, tomamos la posición según la cual mi verdad de la existencia del ser me aparece por el "yo pienso", es con respecto a los objetos a propósito de los cuales yo practico la duda.

¿Cómo saldré de la duda? Descartes lo hace recurriendo a una dialéctica infundada, es decir, a través de Dios, la argumentación ontológica y, finalmente, la garantía divina.

Husserl, para refutar el conjunto de estos principios y de esta dialéctica, no recurre nunca a ello: partimos de un modo del conocimiento, salimos de él por la *ἐποχή* fenomenológica, y no volvemos jamás a dicho mundo a partir de la *ἐποχή* fenomenológica. Somos un poco como esos filósofos sacados de la caverna de Platón, que se rehusaban a volver luego a la caverna, mientras que, de hecho, es en la caverna donde es necesario pensar y actuar.

En fin, volviendo sobre lo mismo, el "cogito" cartesiano le descubre a la conciencia su propio pensamiento, no le descubre de ningún modo la existencia del otro. Yo digo: le descubre al otro bajo el aspecto de Dios, y en un sentido en el que se puede decir que Dios es el otro empujado a lo absoluto. Sin embargo, es evidente que la relación directa e inmediata de mí mismo con el otro no indica necesariamente el pasaje a lo absoluto, no porque tal vez la filosofía no pueda apoyarse sobre Dios para probar al otro, sino esencialmente porque mi creencia, o más bien mi certeza de la existencia del otro, es inmediata, es un dato inmediato de mi vida que no implica en ningún caso un recurso a Dios.

De suerte que, cuando Descartes recurre al "cogito", encuentra una verdad que podemos encontrar a cada instante sin ningún esfuerzo, y que es el tema mismo de nuestras relaciones interiores, mientras que, encima de todo, prueba la existencia del otro. Pasando por Dios y con la garantía divina, él no está más para nosotros tan inmediatamente en el mundo, porque nuestra certeza de la existencia del otro es tan absoluta como la certeza de nuestra propia existencia.

Husserl, por su parte, considera al otro como un conjunto de significaciones, y podríamos decir de categorías, que constituyen el mundo con nuestras categorías subjetivas.

Para decirlo de otro modo, este libro que yo veo, me remite tanto al otro que lo ve, a ustedes que lo ven, como a mí el vidente, y el otro es una estructura de mi aprehensión del mundo.

Esta concepción lleva a Husserl a declarar que el otro ya no es más probable, pero tampoco lo es menos que mi "ego" empírico, está constituido él mismo por una conciencia trascendental.

A mi parecer, el problema está mal planteado, porque nadie niega que la personalidad del otro no sea más segura que mi propia personalidad. Yo no sé muy bien quién soy, lo que valgo, lo que hago, ni lo que son ustedes, lo que valen, lo que hacen. Pero cuando yo pienso que existen, cuando tengo un contacto directo con ustedes, es irrefutable que no se trata de ningún modo de su personalidad empírica, sino de su sujeto a título de sujeto trascendental.

No se trata aquí de un misterio que podría explicarse diciendo: hay un otro fuera de mi conocimiento, pero hay también un yo fuera de mi conocimiento. Se trata, en realidad, de un otro tal que él se afecta a sí mismo, tal que él se dona a sí mismo por el "cogito" que practica, y del que carezco, digamos, si parto del "cogito".

Tales son las dificultades que comúnmente se relevan respecto del "cogito". De lo que se trata es de saber si ellas implican que se rechace el uso del "cogito" y se reemplace la filosofía basada sobre una intuición apodíctica por una filosofía idealista progresiva, o si nos aferramos, a pesar de todo, a la utilización del "cogito".

Si renunciamos al "cogito", entonces es necesario concebir que la totalidad del conocimiento es la garantía de cada conocimiento particular; porque si es verdadero que el pensamiento aparece él mismo al sistema del pensamiento, si es verdadero que la forma y la materia se implican la una a la otra, de tal manera que la forma modifica la materia y viceversa, es en términos del devenir que nosotros podemos saber si un conocimiento es falso.

No obstante, como el devenir está en curso y no podemos jamás saber dónde se detiene, como no podemos determinar si hay un fin de la historia, remitimos siempre la suma de los conocimientos y los conocimientos particulares hasta las calendas griegas⁷, que no podrán ser jamás alcanzadas.

En consecuencia, es imposible concebir el conocimiento por la remisión a esta totalidad, ya que por eso ella deviene pura probabilidad, deviene escepticismo; pero deviene el escepticismo que acaba consigo mismo, ni en el escepticismo ni en lo absoluto⁸, sino en una fluctuación que nada justifica, que no da cuenta de los resultados efectivos que obtenemos, quizás porque la totalidad instantánea de la que hablábamos hace un momento –pues el "cogito" es una totalidad instantánea– es revocable en la duda.

No obstante, "la totalidad devenida" es también revocable, pues una supone el instante que no existe, y la otra la totalidad de la duración que ya no existe más.

⁷ Como muestra el contexto de la oración, la expresión *à des calendes* invoca la expresión latina *ad kalendas græcas* (hasta las calendas griegas), utilizada para indicar un hecho o acción que nunca tendrá lugar.

⁸ Seguramente, este segundo escepticismo se refiere a la duda como operación metodológica y filosófica, en lugar de pensarla como doctrina, como parece ser el primer caso.

Es necesaria una verdad en el desarrollo de la temporalidad.

Por otra parte, si tomamos conocimiento de lo que obtuvimos del "cogito" y donde el "yo pienso" se vuelve simplemente un principio de unificación formal, en ese caso, como Hegel mismo le dijo a Kant, hay un aparecer, el aparecer. La aparición es el conjunto de los fenómenos que se presentan al conocimiento para ser enlazados. Pero este aparecer tiene en sí mismo un ser. No se trata de un ser que remite a un sustrato misterioso, sino que en tanto que aparición, es.

Este libro puede ser un enlace cualquiera de sensaciones estrictamente subjetivas, ligadas por categorías que, por ser universales, no son por ello menos inmanentes: él no permanece menos allí en tanto inmanente, tiene un ser, ya que, en efecto, puedo decir que él es porque lo traje aquí. Entonces, existe un ser del aparecer.

El ser del fenómeno, ¿forma parte del fenómeno mismo a título de elemento? ¿Puede decirse que el fenómeno tiene un ser, como se dice que tiene un color, una forma, una gravedad? En este caso, somos reconducidos por el [argumento del] tercer hombre al infinito, pues, si tenemos un fenómeno, el cual contiene la cualidad de ser, será necesario saber cómo hay un ser de este ser, y así, somos reconducidos al infinito; o, entonces, rechazamos al ser en su conjunto, y en ese caso, volvemos a caer en la nada.

Dicho de otro modo, hay un problema que sólo Hegel trató verdaderamente⁹, aquel del ser del aparecer en tanto que aparecer en el idealismo, del cual la filosofía kantiana y crítica no da cuenta. Los fenómenos de ser existen. Esto significa que yo puedo tomar mi espíritu de repente, tomar la visión intelectual de la que dispongo, para tomar las cosas en una experimentación muy vaga del objeto mismo en su ser.

Este libro es, ¿qué significa eso? Concibo algo que me aparece bajo una forma conceptual, o metafísica, u ontológica, pero concibo algo que es del ser. Digo, por ende, que hay un fenómeno de ser porque digo que hay ser, y que, entonces, podemos pensar, hablar sobre una cierta realidad.

Sin embargo, si el fenómeno de ser, como lo dije, forma parte del fenómeno, es decir, si, cuando aprehendo el fenómeno de ser, creo alcanzar realmente el ser, caemos en el argumento del tercer hombre. En realidad, el ser del fenómeno es radicalmente distinto del fenómeno de ser.

Ustedes me dirán que se puede pasar fácilmente del libro a la esencia del libro, sea psicológicamente por procesos de abstracción o generalización, sea, por el contrario, como lo cree Husserl, por una suerte de desviación que pasa de la intuición empírica a la intuición de esencias. Pero es evidente que la esencia no es respecto del objeto como el ser es respecto del fenómeno. La esencia, en efecto, es la razón de la serie de las apariciones de un fenómeno. La esencia es aquello que me permite unir sintéticamente –el hecho de que cuando abro este libro, veo en él las características,

⁹ Cfr. Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, traducción de Wenceslao Roces, México: FCE, 2003 (1966), pp. 82 ss.

de que cuando lo agarro, me pesa, de que si lo quemo, desprende humo, todo ello debe ser reunido sintéticamente por el enlace sintético de todas las apariciones: esto es lo que yo denominaría la esencia. No obstante, cuando se trata del ser, se constata que el ser acompaña todas las apariciones de un objeto. Él no es diferente en cada una de las apariciones. La aparición no lo oculta, pero tampoco lo revela. Si me place cortar este libro en pedacitos, habrá tanto ser en cada uno de los pedazos como en el libro. Cuando le doy otra forma quemándolo o compilándolo, habrá todavía tanto ser en cada una de sus manifestaciones. Una división al infinito o una transformación no me revelará ni me ocultará más el libro.

El ser es algo que no puedo aprehender en su ser, salvo como fenómeno a partir del objeto que se presenta. El ser es aquel que hace que el objeto aparezca. Cada objeto es sobre el fundamento de ser. Cada aparecer tiene un ser. Aunque el ser, en ningún caso, puede reducirse a un aparecer.

Cuando hay aparición del fenómeno de ser, aún es necesario plantearse el problema del ser del fenómeno de ser. Para decirlo de otra manera, tenemos allí un ser del aparecer del cual es necesario dar cuenta verdaderamente. ¿Cómo, entonces, damos cuenta de él en la perspectiva idealista según la cual "*esse est percipi*"? O, si se prefiere, ¿cómo daremos cuenta de él si declaramos, como Kant, como Brunschvicg, y como Husserl mismo, que el ser, la palabra ser, es simplemente una designación para una categoría que reconduce al infinito de explicitaciones, es decir, si en el fondo consideramos que el ser es reductible al conocer, que no hay ser sino porque es conocido?

Aquí tenemos dos modos a partir de los cuales considerar el problema. Uno que es la reducción del *percipi* al *percipiens*, porque hay objeto y sujeto, *percipi* y *percipiens*; el otro que es el análisis del *percipi*. Vamos a ver que, en los dos casos, la teoría "*esse est percipi*" no da cuenta del ser.

Ahora bien, puesto que estamos hablando del "cogito", lo que debemos hacer de entrada es pasar del *percipi* al *percipiens*, diciéndonos: es sabido que el conocimiento es la medida del ser, pero el conocimiento mismo *es*.

Si tomamos, por ejemplo, el conjunto de lo que Hegel llamará el saber, en el cual se puede sumergirse, o que se puede perfeccionar y perseguir, hay un ser del saber, ya sea éste mi saber subjetivo, ya sea éste mi espíritu objetivo en tanto que saber. ¿Qué es, entonces, el ser del conocimiento?

En otras palabras, reducir el ser al conocimiento, es decir, declarar que el conjunto de las cosas de las que se dice ser o existir se disuelven en el conjunto de las operaciones intelectuales que efectuamos para conocerlas, es decir, enlazarlas entre ellas, es suponer, sin decirlo, que hay un ser del conocimiento.

Entonces, he aquí que volvemos al problema que aflora ya en las preocupaciones cartesianas, porque el ser del conocimiento es el ser del hombre que conoce. En otros términos, ¿qué es el ser del *percipiens*? Es decir que el idealismo, en tanto no se funda sobre una ontología, sobre una teoría del conocimiento, permanece rigurosamente insuficiente.

¿Qué es, entonces, otra vez, el ser del conocimiento?

Cuando filósofos como Lachièze-Rey o Berger estudiaron el "cogito" en Husserl o en Descartes, ambos establecieron que lo esencial del "cogito" era una intuición intelectual. Dicho de otro modo, el "cogito" es el conocimiento de una verdad¹⁰. El "pienso, luego existo" es una verdad. Si es una verdad, ello significa entonces que el sujeto tiene, delante de él, un objeto. Poco importa que este objeto sea él mismo. Hay, a pesar de todo, y de todas maneras, una cierta división sujeto-objeto que permite, aunque abstracta o intelectualmente, declarar que hay un sujeto pensante que se aprehende como sujeto pensante, un sujeto que es objeto para sí mismo. No tengo necesidad de insistir en decirles que esto es lo que llamamos habitualmente la reflexión.

En la reflexión se opera un desdoblamiento tal, que el hombre es, en cierta medida y según las características que deben resolverse, un objeto para sí mismo.

Pero entonces, en este caso, es evidente –y es tal vez lo que hace que hayamos encontrado tantas dificultades cuando se trató de inferir una ontología del "cogito": quedamos sobre el plano del conocimiento –que el "cogito" es de entrada conocimiento. En otras palabras, ¿no confundimos, en el punto de partida, conciencia y conocimiento?

Tal es el problema del cual quisiera hablarles.

Si consideramos las exigencias necesarias para que haya un ser del *percipiens*, constatamos que, por un lado, es necesario que no sea sustancial, no en el sentido en que Descartes mismo lo entendía, sino en el sentido en el que sus comentaristas lo entendían, es decir, que no se dé pasivamente, que no se sostenga en sus existencia por el ejercicio o por una creación continua, porque no tenemos el derecho de pasar del conocimiento tal como lo entendemos a este ser que sería bruscamente dado; y por otro lado, es necesario que tampoco sea medido por el conocimiento.

Dicho de otro modo, no tenemos la posibilidad de entrada (veremos que ulteriormente la tenemos) de tomar conocimiento de nuestro ser, porque si tomamos conocimiento de nuestro ser de conocimiento, nuevamente hay un círculo, y todo se desvanece en la nada.

En realidad, es necesario preguntarse si no hay, descartando todas las soluciones místicas, y quedándonos sobre el plano de la pasividad, otro aspecto del conocimiento propiamente dicho del ser.

Es necesario advertir aquí que el problema se plantea en términos paralelos para el ser y el conocer. En efecto, si conozco, diremos, es necesario que yo sea lo que conozco. Pero, por otro lado, si yo conozco, para que conozca, es necesario que tenga conciencia de conocer. Dado que el conocimiento no sería consciente de sí mismo

¹⁰ Cfr. Lachièze-Rey, Pierre, *L'idéalisme kantien* [El idealismo kantiano], Paris: Vrin, 1950 (1931), cap. 1; Berger, Gaston, *Le Cogito dans la philosophie de Husserl* [El Cogito en la filosofía de Husserl], Paris: Mouton, 1941.

como conocimiento, sería un conocimiento que no se conocería a él mismo y, como sostiene Alain siguiendo a Platón, sería un error o un no-conocimiento.

De este modo, el conocimiento implica necesariamente la conciencia de conocer. El "cogito" de Descartes implica él mismo una conciencia del "cogito", pues cuando Descartes conoce que duda, es necesario que haya conciencia de conocer que él duda, porque si su conciencia se limitase a la conciencia de su duda, deberíamos plantear el problema sobre quién es consciente de dudar. ¿Cómo se es consciente de dudar sin conocer que se duda? Y si este conocimiento es en sí mismo inconsciente, es evidente que todo cae en lo inconsciente.

Ante esto, hace tiempo tomamos la precaución al decir —de la manera en la cual creo que Alain lo ha expresado mejor—: saber es saber que se sabe, pero saber que se sabe implica precisamente una reconducción al infinito, pues, si yo sé que sé, ocurren una de dos cosas: o se trata de un fenómeno estático y articulado en cuyo caso el saber reconduce al saber; pero como el saber implica distinción del objeto y del sujeto, constatamos que no podemos mantenernos en la unidad sintética: no es cierto que puedo saber y saber que yo sé. O bien, saber es una operación diferente de saber que se sabe, siendo una el eje de la otra; pero es necesario saber de saber que se sabe. ¡Y nos vemos reconducidos al infinito! Es la *idea ideae* de Spinoza. Empero, no podemos concebir un regreso al infinito de la conciencia, salvo que bromeemos.

Entonces, es conveniente concebir que la conciencia que tomo de saber, que es en efecto —es necesario reconocerlo como todo el mundo lo ha reconocido siempre— indispensable al saber, no es el del mismo tipo que lo que se llama el saber. Lo que significa que conciencia y conocimiento son dos fenómenos radicalmente distintos.

Luego, hay dos problemas que confluyen de alguna manera. Uno que consiste en decir: el ser del conocimiento es distinto del conocimiento. Otro que consiste en decir: la conciencia del conocimiento es distinta del conocimiento. Pero la solución de uno conducirá al mismo tiempo a la solución de otro.

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

Empero, la conciencia de algo necesariamente implica, a riesgo de caer en el inconsciente, una conciencia de sí. Aquí me permitiré señalarles que colocaré siempre este "de" entre paréntesis; es un signo tipográfico; no entiendo la conciencia de sí, y todo el comienzo de esta exposición lo remarca, como conciencia de algo.

En efecto, si hay conciencia de sí, el sí es objeto para el yo que conoce. Nos la vemos con el conocimiento, y justamente, con la reflexión. Hay conciencia *de* sí con un "de" subrayado, en el caso donde tenemos conciencia reflexiva de nosotros mismos.

Si, por el contrario, consideramos que ignoro en este momento que existo, que estoy tan absorto que, cuando me salgo de mi lectura me pregunto dónde estoy, aunque tal vez mi lectura implique la conciencia de mi lectura, ella no puede ponerse como conciencia del libro ante mí. Entonces, diremos que se trata de una conciencia no posicional o no tética.

Es indispensable mantener esta conciencia si queremos evitar el regreso al infinito. ¿Se dirá que se trata aquí de algo muy diferente de lo que Descartes quiso, a saber, que buscamos las implicaciones de la reflexión, en lugar de mantenernos en este "cogito" que era un encuentro intelectual, una aprehensión brusca? ¿Diremos que no nos mantenemos sobre el plano de la experiencia?

Creo que esto es un error. La conciencia no tética se alcanza a sí misma sin recurrir a lo discursivo y a sus implicaciones, porque, en efecto, ella es conciencia, pero es necesario no confundirla con un conocimiento. Alcanzarse a sí misma es ser luminosa para sí misma, pero no es de ningún modo algo que no puede ser nombrado, expresado por sí mismo. El problema no es tanto buscar la existencia de la conciencia no tética: todo el mundo la *es* a cada instante; todo el mundo la ejecuta, si puedo decirlo así. El problema será saber cómo podemos pasar de la conciencia no tética de sí, que es el ser de la conciencia, al conocimiento reflexivo que se funda sobre sí mismo.

Pero sólo describimos la conciencia de sí. Digo que ella es y que nosotros la somos.

Y por otra parte, el filósofo que primero recurrió a esta conciencia no tética de sí, Husserl, y que la designó por su nombre en la conciencia interna del tiempo, mostró con frecuencia que la característica de una *Erlebnis*, es decir de una conciencia vivida y reflexiva (*réfléchie*)¹¹ es, en suma, la de darse como existiendo, como siendo ya ahí¹².

Estoy leyendo. Cuando ustedes me preguntan qué hago, les respondo: leo. Tomo conciencia de mi lectura, pero no instantáneamente. Tomo conciencia de algo de lo cual yo tenía conciencia desde hace largo tiempo, es decir, que yo paso sobre el plano de la tematización de la posición reflexiva y del conocimiento hacia una cosa que existía anteriormente, como dice Husserl.

De esta manera, se trata de saber cuál es este modo que nosotros llamamos la conciencia, el cual vemos que es indispensable, por un lado, y que no es, por otro lado, conocimiento.

¹¹ Traducimos el vocablo *réfléchie* como "refleja" con el fin de mantener la coherencia con la traducción castellana de *El ser y la nada* realizada por Juan Valmar, donde se traduce *conscience réfléchie* como "conciencia refleja" (Barcelona: Altaya, 1996).

¹² Cfr. Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*, refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Zirió Quijano, México: FCE-UNAM-IIF, 2013, esp. §§ 45, 77-78; *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, trad. intr. y notas de Agustín Serrano de Haro, Madrid: Trotta, 2002, esp. Apéndices IX y XII.

De entrada, constatamos que no hay distinción sujeto-objeto en esta conciencia. El hecho de decir que ella no está habitada por un "ego" tiene esencialmente la siguiente significación: es que un "ego", como habitante de la conciencia, es una opacidad de la conciencia; en realidad, si la conciencia no tiene un ego al nivel de lo inmediato y de la no-reflexividad, ella no es menos personal. Ella es personal porque es renviada, a pesar de todo, a sí.

¿Cuál es, entonces, este tipo de ser que, por un lado, no es presencia de un objeto para un sujeto, y que, por otro lado, es la reconducción de una cosa a otra?

Ante todo es necesario concebir que no hay nada en la conciencia que no sea conciencia. No hay contenido de conciencia; no hay —lo que, a mi entender, es el error de Husserl— un sujeto detrás de la conciencia, o como una trascendencia en la inmanencia, cuando se trata de la conciencia de sí entre paréntesis: hay únicamente, de cabo a rabo, conciencia. Lo que ustedes agregarían a la conciencia sólo serviría para alterarla y opacarla.

Sin embargo, si decimos que todo es conciencia eso también significa que todo en la conciencia es en acto. Me disculpo por emplear la expresión "acto". No se trata de un acto de orden activo, activista, sino solamente de un tipo de existencia opuesto a la existencia en potencia. No hay virtualidad de conciencia; hay conciencia de virtualidad.

Cuando el Sr. Spaier hablaba de auroras de imágenes en la conciencia, él quería decir, en tanto que psicólogo, es decir a pesar de todo realismo, que existían imágenes poco conscientes que, en un temblor cada vez más rápido, terminaban por devenir muy conscientes¹³. En realidad, no había entonces imágenes en la conciencia, es decir virtualidades de elementos conscientes que se desarrollan, sino que había una conciencia plena de imágenes en aurora, lo que es completamente diferente. Había una conciencia que se encontraba siendo conciencia de auroras de imágenes y no auroras de imágenes que se desplegaban para terminar deviniendo una imagen total en la conciencia. Había, entonces, pasaje de un pleno, que era la conciencia de aurora, a otro pleno que no lo era ni más ni menos, que era la conciencia de imagen.

¿Cuáles son las características de esta conciencia? Que basta que haya conciencia para que haya ser, a diferencia del conocimiento. Pues no alcanza que haya conocimiento para que haya ser. Si ustedes conocen una cosa o una verdad, son reenviados, como hemos visto, al infinito, al cabo del cual solamente sabrán si el objeto era ser, pues podía ser enteramente un error. El hecho de estar en actitud de conocimiento, como Newton con respecto a la concepción de la emisión en la teoría de la luz, no implica de ninguna manera que haya revelación de un ser. Es un ser solamente probable y cuyo tipo de existencia es probabilidad.

¹³ Cfr. Spaier, Albert, "L'image mentale après les expériences d'introspection" [La imagen mental detrás de los experimentos de introspección], *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 77 (1914), pp. 283-304.

Pero, si tengo un placer, si tengo conciencia de tener un placer, constatamos enseguida que alcanza que tenga conciencia de tener este placer para que yo en serio lo tenga; poco importa que sea en sueños; igual que el "cogito" de Descartes puede practicarse en sueños, asimismo el placer que puedo tener en sueños de pasear por un campo perfectamente imaginario no es menos un verdadero placer. Recíprocamente, el tipo de ser de la conciencia es tal que no se puede concebir realidades de tipo proyectadas que podrían ser sin ser conscientes.

Entonces, recíprocamente, la idea de un placer inconsciente es totalmente absurda. Sin duda existe el falso placer: yo puedo ser conducido, escuchando una melodía muy discreta, a tener un ligero placer; es un placer que es todo lo que puede ser dada la conciencia que yo tengo de él. Dicho de otro modo, hay conciencia de falsos placeres o de placeres totales o de placeres parciales; pero no hay conciencia parcial de placeres.

Así, la medida del placer es la conciencia que se toma de él.

Pero, por otra parte, el placer no es otra cosa que la conciencia de placer. No existe el placer en primer lugar, del cual la conciencia sería luego una cualidad, puesto que el placer inconsciente es un absurdo. Tampoco hay conciencia que sea luego coloreada por el placer, pues una conciencia que fuera ella misma conciencia de nada no tendría ninguna significación. Dicho de otro modo, conciencia de placer y placer no son sino una y la misma cosa, o, si ustedes prefieren, el placer tiene por modo de ser particular la conciencia.

La conciencia no tética no es un conocimiento. Aquí nos vemos reconducidos precisamente sobre el plano ontológico. Hemos abandonado el conocimiento, pues éste nos parecía insuficiente para justificarse a sí mismo. Buscamos justificaciones del conocimiento que fuesen directamente accesibles a una experiencia. Esta experiencia no es otra cosa que una manera de ser. Cada hecho consciente, como se dijo previamente, es enteramente conocimiento. Su modo de ser es precisamente la conciencia.

En otras palabras, la conciencia no tética no es un conocimiento que tenemos, incluso abreviado o poco desarrollado, de una realidad que sería placer, cólera, dolor, etc. La conciencia no tética es rigurosamente el modo de ser que toman ciertos seres que llamamos placer, cólera, dolor, etc.

De este modo, ahora se trata de partir, ya no del "cogito" cartesiano como inicio, sino del "cogito" no tético, y tenemos las siguientes tareas: 1) Elucidar las características principales del "cogito" no tético, y 2) puesto que aquí hay un círculo evidente, aunque sea un círculo estrictamente filosófico, elucidar los derechos de la reflexión para tematizar lo que encontramos como característica del ser del "cogito" no tético.

Como es un ser, examinemos su modo de ser. De entrada, estamos obligados a rechazar enteramente, para la conciencia, la existencia de leyes psicológicas. No renegamos de ninguna manera de las leyes psicológicas, las encontraremos un poco más adelante; pero, sobre el plano de la conciencia no tética, no hay ley por la buena

razón de que no hay ley de la conciencia, sino conciencia de ley. Es entonces sobre el plano del objeto que encontramos leyes y no sobre el plano de esta conciencia.

Porque la conciencia no tética es rigurosamente todo lo que ella es, puesto que la ley implica todavía virtualidades, la conciencia no está subordinada a una ley. La conciencia no tética que se determina a ser de tal manera que es ella sola a quien hay que consultar, no como un ejemplo de una ley, sino precisamente como quien decide su ser, diremos que hay conciencia de ley y no ley de la conciencia.

Diremos también que la conciencia se hace ser lo que ella es, expresión ambigua como la de acto, que todavía es necesaria elucidar. No se trata aquí de una potencia, de una energía, de una voluntad, sino, si nada de afuera puede dar placer a una conciencia, nada puede darle dolor, pues no se puede introducir desde fuera en un sistema cerrado y pasivo una cierta modificación.

Cuando se trata de una realidad que decide ella misma sobre lo que ella es, puesto que la conciencia de placer decide sobre el grado y la naturaleza del placer, precisamente porque el placer no es otra cosa que la conciencia que se toma de él, se encuentra evidentemente que la conciencia decide a cada instante sobre sí misma por su simple estructura de ser lo que ella es.

Fórmula que podemos introducir en un lenguaje heideggeriano, señalando igualmente que Heidegger lo dice del hombre y no de la conciencia, bajo la forma: el hombre, dice él (y nosotros diremos la conciencia no tética), es un ser cuya característica de ser es que él es, en su ser, cuestión de su ser. Fórmula un poco complicada, pero que puede comprenderse muy bien.

En realidad, él es cuestión del ser de la conciencia. En su ser, el ser de la conciencia no recibe de afuera lo que ella es: lo que es precisamente es ser siempre cuestión sobre su ser. Veremos, en efecto, que al mismo tiempo que la conciencia de placer, la conciencia es casi una suerte de interrogación ontológica sobre el placer. Es siempre un placer quien realiza un cuestionamiento sobre sí, un placer puesto en cuestión. La conciencia es, entonces, placer en cuestión, alegría en cuestión, profundidad, claridad, seguridad, buena fe, mala fe en cuestión, con esta total responsabilidad que le incumbe que ella sola decide sobre el grado de claridad, o de mala fe, o de buena fe, donde ella se encuentre.

De este modo, puede decirse que no es necesario buscar una esencia de la conciencia, pues en toda esencia hay pasividad de ser. La esencia es conocida; la esencia está hecha para ser conocida. Ella aparece en un desplazamiento de los objetos por el conocimiento. Pero hay aquí, por el contrario, una existencia absoluta –digo absoluta en relación al conocimiento que tomaremos de ella, ulteriormente–, una existencia absoluta que no tiene esencia sino en la medida en que ella decide, por su contextura interna, tener una.

Es decir, que la existencia precede a la esencia es una característica de la conciencia no tética.

Ahora bien, puesto que precisamente hay una cuestión que forma parte verdaderamente del ser de la conciencia, puesto que el ser de la conciencia es estar perpetuamente en cuestión, cuestión ontológica, si puedo decirlo, cuestión que hace que la dependencia de aquello que ella es, es en ella, vemos que la conciencia no es aquello que se dice frecuentemente, no es simplemente sí. No se puede decir que la conciencia de sí tenga como característica ser simplemente sí.

Hay necesariamente en la conciencia un desfase. Desde el momento que la conciencia es cuestionamiento realizado sobre sí, ella es, en realidad, presencia a sí. Aquí, debemos agudizar la atención, porque la presencia a sí es igualmente aquello que puede decirse ser el caso de la reflexión.

Con todo, en la reflexión, si bien es cierto que una conciencia es presencia a otra conciencia, existe la tendencia a pensar que se trata de dos conciencias centradas una sobre la otra. Veremos luego que hay allí una teoría idealista imposible de concebir.

Cuando decimos presencia a sí, queremos decir a la vez que hay esbozo de dualidad, puesto que, en efecto, hay una suerte de juego de reflexión reflejante, a la vez que, sin embargo, todo esto ocurre en una unidad donde lo reflejo es en sí mismo lo reflejante y lo reflejante lo reflejo.

Tomemos un ejemplo. Dijimos que el placer era conciencia de placer. Podríamos decir asimismo que la creencia es conciencia de creer. Tomo este ejemplo que es más cómodo: se podría hablar exactamente de lo mismo para el placer. La creencia es conciencia de creencia. Ello significa que creer es tener conciencia no tética de creer. Es entonces que la creencia, por ejemplo que yo creo en una amistad, es al mismo tiempo conciencia de ser por entero creencia y no de ser otra cosa que creencia, es decir que ella tiene conciencia de no ser una certeza.

Ella consiste entonces en esta característica doble que ustedes ven, que ella es creencia y que, en consecuencia, ella es fe provista de amistad; esto por su naturaleza propia que hace que la creencia no sea otra cosa conciencia de creencia.

Entonces, si partimos de un fenómeno psicológico como la creencia, constataremos que somos reconducidos a algo que es la conciencia de creencia. La creencia se transforma desde que nosotros la miramos en conciencia de creencia. Aunque si tomamos conciencia de creencia y pensamos que es el fenómeno total, vemos muy bien que la conciencia de creencia es ella misma creencia. No hay una conciencia que devendría luego creencia, sino que es evidente que la conciencia de creencia es todo lo que se puede pedir a alguien que cree.

Para decirlo de otro modo, lo que se presentó frecuentemente como una dialéctica de la creencia, que es creencia y nada más que creencia, y que deviene completamente creencia, no es sino el desarrollo de la estructura interna de un fenómeno psicológico. Yo creo en la amistad de Pedro: la amistad de Pedro es el objeto de mi conciencia tética. Es decir, tengo una cierta manera de comprender la amistad de Pedro que es la de creer en ella. Si yo no creyera en ella, no la vería. La creencia es aquí un instrumento de aprehensión de la amistad de Pedro. Pero estoy obligado a tener

conciencia de esta creencia, o más bien, ella tiene como dimensión la conciencia que yo tengo de ella. Entonces, ella ya es en sí misma su cuestionamiento.

En otros términos, la dimensión de ser de todo hecho de conciencia es cuestionamiento. Es decir, presencia a sí es en mismo tiempo separación, en una cierta medida, de sí. Pero, al mismo tiempo que esta separación de sí, como la unidad de la conciencia, es absolutamente obligada, puesto que no estamos sobre el plano del sujeto y el objeto ni aprehendimos la cosa en lo inmediato, ella es al mismo tiempo unidad.

Dicho de otro modo, el sujeto no puede ser sí mismo. Es para sí mismo. Tampoco no puede no ser sí mismo.

Aquí hay un fenómeno de ser que no podemos más describir con nuestras categorías ordinarias, que son las categorías aplicadas al ser en sí. Diremos por el contrario que se trata, cuando llegamos a lo que somos, de utilizar un vocabulario más flexible, puesto que constatamos que la conciencia es a la vez lo que ella no es, puesto que ella es creencia, siendo simplemente conciencia de creencia, es decir que ella ya es otra cosa que una creencia, y que al mismo tiempo, ella no es lo que ella es.

Como una no-creencia tal que podamos describir es, de hecho, una creencia, puesto que ella es conciencia de creencia, es como un gusano en una fruta, puesto que, en realidad, ella es no-creencia del hecho de que ella es creencia, pero una no-creencia que no surge de la decisión de no creer, sino simplemente de lo que jamás ninguna creencia no ha sido en absoluto enteramente creencia.

Este ejemplo es por entero privilegiado. Sin embargo, es lo mismo para el placer. Podría mostrarse que el placer no es en absoluto la conciencia de placer. Quiero decir, jamás se encontrará la conciencia no tética como modo de ser que no sea, al mismo tiempo, de alguna manera, ausencia de ella misma, precisamente porque ella es presencia a ella misma.

Ahora bien, la presencia a sí supone una ligera distancia de sí, una ligera ausencia de sí. Es precisamente este juego perpetuo de ausencia y presencia que puede parecer difícil de existir, pero que nosotros hacemos continuamente, y que representa el modo de ser de la conciencia. Así, este modo de ser implica que la conciencia es falta en su ser propio. Ella es falta de ser. El para-sí es falta de ser sí.

A decir verdad, la noción de sí es una noción que es, en ella misma, evanescente. Nada puede ser sí, por la buena razón que el sí es lo reflexivo (*réfléchi*)¹⁴. Entonces, él reconduce a sí. "Él se inclina" indica que el "se" que encontramos aquí no es exactamente el "él"; sin lo cual no sería necesario emplear dos palabras. Hay un ligero desfase.

¹⁴ Como en el caso anterior, respetamos la traducción de Valmar. Sin embargo, *réfléchi* es traducido como "reflexivo" en este pasaje porque refiere no a una modalidad de la conciencia, sino a la noción de sí: "El sí no puede ser una propiedad del ser-en-sí. Por naturaleza, es un *reflexivo (réfléchi)*, como lo indica claramente la sintaxis y, en particular, el rigor lógico de la sintaxis latina y las distinciones estrictas que la gramática establece entre el uso del *eius* y el del *sui*" (Sartre, Jean-Paul, *El ser y la nada*, traducción de Juan Valmar, Barcelona: Altaya, 1996, p. 110).

Existen seres que están, en relación a ellos mismos, en una proximidad total, es decir, como lo expresa el principio sintético de identidad, que son lo que ellos son. Ello significa que no hay presencia a sí de un ser. Una mesa es una mesa, y eso es todo. Ello significa que ella lo es totalmente sin que haya presencia de la mesa a ella misma, en una total indistinción, en una unidad indestructible, que precisamente supone que no hay para-sí o conciencia. No se trata de algo fortuito, sino de otro modo de ser.

Ahora bien, este modo de ser que es el ser, el ser en sí, es precisamente lo que falta a la conciencia. La conciencia es una suerte de descompresión del ser. Es un ser en el cual hay como una fisura, y que reemplaza el ser en general por el ser para sí, que hace nacer un sí.

Pero aquí tenemos una noción ambigua y casi contradictoria, que es la noción de un sí que sería él mismo en tanto que sí, y que es precisamente lo que hace, a la vez, la unidad ideal y la distorsión real de la conciencia. El ser para sí está necesariamente asediado por un ser sí, que sería, si se quiere en términos más simples, un cierto modo de existir absolutamente y en la indistinción del ser, como existimos, como la conciencia existe ella misma para sí.

Dicho de otro modo, hay como una ruptura de ser, como una disociación. Lo que constituye la disociación, es que ella ser realiza sobre una falta de cohesión de ser; es que, en consecuencia, ella no puede existir como para-sí sino bosquejando al mismo tiempo una suerte de en-sí que él quisiera ser, es decir, un en-sí que dona, de alguna manera, su sentido a éste para-sí al que le falta. Pero, precisamente, puesto que ella está sobre el plano del para-sí, ello significa que carece de ser un en sí en tanto que sería un para-sí.

En otras palabras, si tomamos términos animistas para explicar aquello, es como si se dijese que la conciencia quiere ser un ser absoluto, como la existencia absoluta y sustancia de la cosa, siendo al mismo tiempo conciencia. En el fondo, esto es exactamente lo que se le reprocha haber hecho a Descartes: haber concebido que el pensamiento como "cogito", al aprehenderse a sí mismo, es al mismo tiempo sustancia, es decir, ser-en-sí dotado de la opacidad y de la total adecuación a sí.

Si se vio esto en Descartes, no es tanto porque Descartes mismo lo haga y lo diga, sino más bien porque, precisamente, toda tendencia de la moral, toda tendencia de la realidad humana consiste en buscar ser sí-mismo a la vez sobre el plano de la conciencia y del ser, de manera que ella realiza esta síntesis de un para-sí que se hace ser en la medida donde él toma conciencia de sí, pero que, justamente, no es el en-sí, y por consecuencia, no tiene nada de absoluto, y de un en-sí que es ser-en-sí sobre el modo del para-sí.

Y cada conciencia, en la medida en la que ella es precisamente una suerte de fisura, que es al mismo tiempo un cierto modo de ser para aquello que llamamos una realidad, como el hambre o la sed, que se contesta a sí misma, es al mismo tiempo aquello con motivo de algo que falta.

Hay, en la creencia, no solamente la contestación de la creencia que hace que ella no sea lo que ella es y sea lo que ella no es, sino que hay, en su estructura misma, una suerte de llamado hacia una creencia que sería absolutamente creencia, que sería totalmente creencia, no siendo nada más que creencia. Hay, si ustedes quieren, un llamado a la fe del carbonero¹⁵.

En el dolor, que es precisamente un dolor perpetuamente creado por la conciencia que de él se tiene, que es sida (*se fait être*), que no es nunca lo suficientemente sincera, suficientemente dolorosa –todos los novelistas remarcaron la especie de sensiblería que forma parte de todo dolor, porque se lo hace ser, y la especie de pesar de no serlo más–, en todo dolor existe el dolor de otros que no vemos jamás sino bajo la forma de le damos a su cuerpo como objeto particular, que es un objeto particular, y que en ese momento se nos aparece como un ser. Incluso, el sueño de un dolor es ser un dolor que es, y no lo es como conciencia de ser.

Naturalmente, se trata allí de términos poco románticos para expresar simplemente esto: toda conciencia, en tanto que ella es lo que no es y no es lo que es, no puede presentarse como tal a sí misma sino sobre el fundamento de un ser en su totalidad, es decir, que toda conciencia, en tanto que hecho psíquico, es a la vez hecho y valor, no siendo el valor otra cosa que esta totalidad que es el fundamento mismo de cada conciencia en tanto que ella es presencia a sí.

¿Qué es, en efecto, un valor? Constatamos que el ser del valor es extremadamente difícil de precisar, puesto que, por un lado, estamos obligados a reconocer un ser del valor, porque decimos que hay un ser de todo fenómenos, que sea psíquico, o sea representación, o sea objeto, del cual se puede hablar, que puede, precisamente por su ser, modificar conciencias. El valor es, puesto que podemos rechazar traicionar un valor a cambio de nuestra vida. Entonces, hay un ser del valor. Pero si damos al ser del valor el pleno sentido de ser, ubicamos allí mismo que el ser ya no tiene valor. En una moral sociológica, se dirá: existe un valor tal en tal hecho; se los hace existir.

No obstante, si los valores son hechos, constatamos que no tenemos ninguna razón para fiarnos de ellos. ¿Por qué obedeceríamos nosotros los valores de nuestra sociedad? Tal vez porque la sociedad es considerada ella misma como un valor. Pero entonces, ella escapa a esta sustancialización de los valores y deviene un valor para nosotros, es decir, más allá del ser.

Por ende, el ser del valor es, por un valor, un ser, pero que debe estar, por otro lado, más allá del ser. No es posible que el valor no sea, y no es posible que él sea, sino perdería su aspecto de exigencia; él es, entonces, en tanto que no es.

Ahora bien, si el valor tiene esta doble característica de ser y de estar más allá del ser, es porque él es, justamente, esta totalidad sobre el fundamento de la cual toda conciencia se aprehende como falta, que es el fundamento que asedia a cada

¹⁵ Expresión sinónima a "fe ciega".

conciencia en la cual hay ser en el sentido en que el valor debe tener la estructura del en-sí, y hay, más allá del ser en este sentido en que todo valor nos aparece como debiendo tener también la estructura del para-sí, es decir, que todo valor, para estar fundado, debe ser de alguna manera valor que infiere su existencia de él mismo. Si nosotros hiciéramos de él una voluntad divina, él dejaría de tener valor, si puedo decirlo, a menos que concordemos el valor con la voluntad divina, y ésta no sea más que la expresión de aquello a lo cual nosotros debemos darle un valor. No puede ser, entonces, sino sobre el modo del en-sí-para-sí.

Entonces, es una indicación de esta reconciliación imposible que cada conciencia sea como presencia a sí.

Dicho de otro modo, todo hecho psíquico, si se lo toma como conciencia no tética de sí, es al mismo tiempo hecho y valor; hecho, en el sentido en el que se dice que es, precisamente, presencia a sí: es un hecho que tengo hambre; pero este hecho tiene en particular que nunca es verdaderamente lo que él es. No podría decir jamás: tengo hambre, en la misma manera en que diría: este libro es azul o verde, y a causa de su valor, porque el hambre, como la sed o la creencia, implica siempre la proyección de una totalidad en sí para sí donde el hambre sería hambre verdadera, hambre colmada, hambre que es totalmente ser y totalmente para sí, porque toda conciencia supone siempre este valor. Se trata, bien entendido, de valores que no están puestos téticamente. Son estructuras de una conciencia no tética. Ellos no aparecen como valores sino cuando estamos sobre el plano reflexivo, y ese plano reflexivo deja la libertad de considerar tanto el hecho como el valor.

Lo que hace que toda conciencia humana sea susceptible de ambas interpretaciones igualmente verdaderas, según se desee considerar la conciencia como pura conciencia que se contesta, y podemos dar una interpretación psicológica de ello, o según se hable en términos de valor, es decir, que veremos el hecho psíquico en tanto que pone los valores, y entonces, la conciencia se modifica en función de este valor mismo que ella pone.

Al mismo tiempo que estamos, por ende, en el plano del valor, es decir, que el valor es, en el fondo, el ser en-sí-para-sí de cada conciencia, en tanto que está solo sobre su fundamento el que cada conciencia se tome como conciencia de sí misma, en tanto que estamos en este nivel, podemos concebir que existe, en cada momento, un enlace particular de la conciencia que tenemos de nosotros mismo con lo que llamaremos un posible. Podemos tomar prestado esta expresión del lenguaje cotidiano. Constatamos, en efecto, que empleamos perpetuamente el término sobre para designar eventos que aún no sucedieron, pero que suponemos que van a ocurrir. Actualmente, existe una teoría regular, rigurosa y clásica, según la cual decidimos la posibilidad de los eventos de acuerdo a un cierto número de cálculos que dan cuenta de nuestros conocimientos en lo que respecta al hecho que va a producirse; en ese momento, hay una equivalencia rigurosa de los objetos de nuestro cálculo; solamente uno de ellos encuentra ser más posible que el otro, porque tiene un coeficiente

que le es dado por la conciencia de los hechos que tenemos y que torna más probable su realización. De este modo, no advertimos la realidad misma de una posibilidad.

Allí tenemos la misma paradoja para el posible que para el valor.

Es sabido que lo posible tiene igualmente un ser, pues damos por sentado que es posible: es posible que mañana llueva; y por otra parte, es imposible: es imposible que mañana el círculo devenga triángulo. Entonces, hay un ser del posible. Pero este ser del posible tiene una característica particular, pues si verdaderamente el posible fuese simplemente su ser, si tuviera el mismo ser que lo real, sucedería una de dos cosas: o bien devendría real, o bien devendría real pero sólo a título de representación.

Si verdaderamente quiero dar una suerte de realidad formal al hecho de que llueva mañana, tengo dos posibilidades: o bien consulto el boletín meteorológico; puedo soñar con previsiones absolutamente completas donde esta posibilidad se volverá un hecho: la situación actual, si la conozco perfectamente, implica necesariamente que lloverá mañana; o bien –si todavía quiero darle ser al posible–, diré que, después de todo, no sé nada de eso; se trata de una pura representación; el cálculo de probabilidad no es tan cierto, y se hará de él una pura representación en mi espíritu. Lo posible será todavía un ser total, será una representación mía, y ya no un posible.

Aquí hay una ambigüedad que se remarca sobretodo en Leibniz, donde o bien se diría que el posible tiene un ser que se tomaría ser puro, o bien que el posible es una pura representación de Dios, lo que sería, entonces, verdaderamente una representación de la cual no se vería por qué se la llamaría posible, puesto que ella sería en acto.

En realidad, todo el pensamiento de Leibniz se resume en el pasaje entre la idea de lo posible como realidad exterior objetiva y la idea de lo posible como realidad subjetiva.

Aunque si queremos conservar la idea de posible, que es en el fondo una conducta, un sentimiento, una intencionalidad que representa una cosa esencial de nuestra vida, si queremos conservar para ella su verdadero valor, es necesario constatar que nunca significa lo que quiere decir científicamente. Esto quiere decir que puede llover, y no que el cálculo abstracto puede hacernos conocer eso; esto quiere decir que encontramos en el cielo una tendencia que nos mueve a prever la lluvia, una tendencia que está en las nubes; de la misma forma, diré que un hombre está enojado, y eso quiere decir que es posible que él se enoje, pues constatamos en él algo que tiende hacia la cólera.

Dicho de otro modo, una posibilidad, para nosotros, es por completo otra cosa que una simple constatación: sólo hay hecho y leyes. La noción de posibilidad, tal como ella es vivenciada, y no tal como la ciencia la reduce por una suerte de positivismo, es, por el contrario, algo que se acercaría casi a la potencia aristotélica, con la diferencia que la potencia aristotélica tiene, a pesar de todo, una característica

mágica, mientras que la posibilidad, tal como la vivenciamos, es simplemente una suerte de característica de cada objeto que es una hipótesis sobre el porvenir.

Ahora bien, es evidente que ningún objeto del mundo tiene por sí mismo posibilidad. No se puede decir que exista la posibilidad de caerse para una piedra suspendida por un cordel.

A cada instante, hay una suma de acciones provenientes de fuerzas físicas que se ejercen, y en cada segundo, cada objeto considerado es todo lo que puede ser, y nada más; no hay porvenir en las cosas, tampoco pasado.

Entonces, si el mundo en el cual vivimos nos reconduce perpetuamente a sus posibilidades, es que las posibilidades vienen al mundo de un ser que no las toma prestadas de otra parte, por así decirlo, un ser que es sus propias posibilidades, es decir, un ser que no es lo que es, que no es simplemente lo que es, que no es simplemente un juego de reflejos-reflejantes, siendo lo que es y no siendo lo que es en el presente, en una suerte de reposo, pero que, además, está siempre más allá de este enlace primero hacia un nuevo tipo de ser o existencia que lo inicia.

Así, es necesario, para que haya posibilidades en el mundo, para que vivamos este mundo con posibilidades, que seamos nuestras propias posibilidades, que perpetuamente estemos anunciándonos a nosotros mismos aquello que debemos ser.

Dicho de otra manera, es necesario que la posibilidad como tal sea una de las estructuras de la conciencia no tética. Ahora bien, precisamente, podemos comprender esta estructura si partimos del hecho primero según el cual, siendo ésta presencia a sí, ésta descompresión de ser de la que hablé, la conciencia de sí implica necesariamente un cierto asedio perpetuo del valor. Lo que es la posibilidad de una conciencia, es perpetuamente, sean cuales sean el cambio y la evolución de esta conciencia, una relación de la conciencia con el valor.

Si consideramos que una conciencia es siempre conciencia de algo, es decir, conducida sobre lo trascendente, sobre el mundo que ella no es; si consideramos, por otro lado, que en tanto que conciencia de algo ella es conciencia de sí sobre el modo de no ser lo que ella es y ser asediada por el valor, es decir, por el ser lo que ella es a propósito de esta cosa particular, entonces hay un proyecto de conciencia puramente esbozado, que es la conciencia que tendría si mi sed estuviera saciada, si mi creencia fuera la fe del carbonero. Es decir, si mi creencia en esta mujer fuese precisamente ausencia de celosía, es decir, si esta mujer me hubiera dado pruebas absolutas de que puedo confiar en ella: aún esta prueba del absoluto que me permitirá ser lo que soy.

Por ende, hay totalidad porque hay una falta –siendo la totalidad justamente la creencia total–, existe como falta otra conciencia cuya síntesis que realiza, con la primera, una síntesis, se cree, del en-sí-para-sí. Hay, por ejemplo, en la creencia de que esta mujer me es fiel, una conciencia carente del pensamiento que es el reconocimiento intuitivo de la fidelidad de la mujer, que es lo que exijo como prueba, y que no podré tener jamás, puesto que sólo se trata de una creencia.

Y, puesto que esta conciencia es una conciencia tética de algo, a saber, conciencia de prueba, conciencia, entonces, de un objeto en el mundo, lo que se llama el posible, es, por un lado, la conciencia complementaria de la conciencia no tética presente, puesto que el conjunto formará el valor y, por otra parte, el objeto complementario del objeto actual que yo veo, es decir, por ejemplo, si yo veo actualmente el rostro de la mujer de la cual desconfío y la fidelidad de la que sin embargo la creo capaz, esta conciencia implica como complemento cierto signo, cierta palabra, cierta prueba exterior dada por esta misma persona, ligada a esta misma persona, y que deviene, en consecuencia, un gesto de esta otra persona.

De este modo, encontramos, a la vez, una implicación en el mundo de los objetos, unos con otros, y una implicación en la conciencia no tética de una conciencia no presente y complementaria con una conciencia presente e incompleta. Este doble juego de implicaciones es lo que precisamente llamamos la posibilidad.

Constatamos de este modo que una conciencia es, si se la aprehende en su totalidad de ser, más exactamente en el conjunto de sus implicaciones, a la vez una distancia de sí, una falta que es, precisamente, la condición del conocimiento de sí, a la vez, por el esbozo mismo de esta falta, la aprehensión implícita de un valor que es como la norma a partir de la cual se realiza la falta, y en fin, como el proyecto directo de una manera de aprehender lo que falta para constituirse en valor, es decir, sus propias posibilidades.

Aquí se supera la instantaneidad que se le reprocha a Descartes y que él jamás pudo haber afirmado para llegar a la idea de que la estructura de la conciencia es perpetuamente una superación de sí misma. Es decir, es necesario operar una síntesis de la conciencia contemplativa y no dialéctica de Husserl, que nos conduce únicamente a la contemplación de esencias con la actividad del proyecto dialéctico, pero sin conciencia, y en consecuencia, sin fundamento, que encontramos en Heidegger, donde vemos, al contrario, que el elemento primero es la trascendencia.

Creo que la primera visión de la conciencia, si se la toma sobre el plano del ser no tético, y no sobre el plano del conocimiento, precisamente nos da sus diferentes características.

Por tanto, la conciencia se encuentra tal como la consideramos en relación con, por un lado, un ser del cual ella es una suerte de descompresión; ella es menos ser que descompresión de ser; por otro lado, con un en-sí para-sí que es el valor, y que sería la síntesis imposible del en-sí, es decir, del ser tal como es, y del para-sí, es decir, de la conciencia de sí.

Ella se encuentra, entonces, imposibilitada para limitarse a sí misma por sí misma. Un "cogito" que la alcanzaría en este nivel sería ya reconducido en tres direcciones: por una parte, en la dirección del mundo al que es presencia: abordaremos este tema un poco más adelante; por otro lado, en la dirección del ser al que escapa por la presencia a sí; y del en-sí para-sí hacia el cual ella se determina a existir.

Es a partir de allí que podemos comenzar a concebir la dimensión de la temporalidad. Podremos ver entonces que la conciencia es temporal por su existencia misma, o bien que ella se temporaliza existiendo.

Pero veo que esto nos conduciría demasiado lejos, como temo, y pienso que sería mejor que la discusión sea abordada, ya que ahora tenemos una base de discusión¹⁶.

FIN

¹⁶ Así como lo hace la edición de Coorebyter, por cuestiones de extensión se omite la discusión posterior a la conferencia. La misma puede encontrarse en el *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 42, 3, *op. cit.*; pp. 77-91.