

J E A N P A U L S A R T R E

46

EL SER Y LA NADA

ENSAYO DE ONTOLOGIA FENOMENOLOGICA

LA EXISTENCIA DE LOS OTROS - EL CUERPO -
LAS RELACIONES CONCRETAS CON LOS OTROS



IBERO - AMERICANA
BUENOS AIRES

CAPÍTULO PRIMERO

LA EXISTENCIA DE LOS OTROS

I

EL PROBLEMA

Hemos descrito la realidad humana partiendo de las conductas negativas y del *Cogito*. Hemos descubierto, siguiendo tal hilo conductor, que la realidad humana es realidad para-sí. ¿Es eso *todo lo que ella es*? Sin salir de nuestra actitud de descripción reflexiva, podemos encontrar modos de conciencia que, aun siendo en ellos mismos estrictamente para-sí, parecen indicar un tipo de estructura ontológica totalmente diferente. Esa estructura ontológica es la *mía*, me preocupó respecto a *mí mismo*; y, sin embargo, ese cuidado "por-mí" me descubre un ser que constituye *mi* ser sin ser-para-mí.

Consideremos, por ejemplo, la vergüenza. Se trata de un modo de conciencia cuya estructura es idéntica a todas las que nosotros hemos descrito precedentemente. Es conciencia no posicional de sí como vergüenza y, como tal, un ejemplo de lo que los alemanes llaman "*erlebnis*", es accesible a la reflexión. Además su estructura es intencional, es aprehensión vergonzosa *de* alguna cosa, y esa cosa soy *yo*. Tengo vergüenza de lo que soy. La ver-

güenza realiza entonces una relación íntima de mí conmigo mismo: he descubierto por la vergüenza un aspecto de *mi* ser. Y, no obstante, aunque ciertas formas complejas y derivadas de la vergüenza puedan aparecer sobre el plano reflexivo, la vergüenza no es originariamente fenómeno de reflexión. En efecto, cualesquiera que sean los resultados que se puedan obtener en la soledad por la *práctica* religiosa de la vergüenza, la vergüenza en su estructura primera es siempre vergüenza *ante alguien*.

Acabo de hacer un gesto torpe o vulgar: ese gesto se pega a mí, no lo juzgo ni lo lamento, lo vi simplemente, lo verifico en el modo del para-sí. Mas he aquí que levanto repentinamente la mirada: alguien, -que estaba allí, me ha visto. Advierto de golpe la vulgaridad de mi gesto, y me avergüenzo. Es verdad que mi vergüenza no es reflexiva, ya que la presencia de otro ante mi conciencia, aun en la forma de catalizador, es incompatible con la actitud reflexiva: en el campo de mi reflexión no puedo encontrar nunca nada más que mi conciencia. Pero el otro es el mediador indispensable entre yo y yo mismo: tengo vergüenza de mí, pero *tal como aparezco* ante el otro. Y, por la aparición misma del otro, me encuentro en situación de expresar un juicio acerca de mí mismo como sobre un objeto, ya que parezco como objeto ante los otros.

No obstante, ese objeto presente a otro no es más que una Vana imagen en el espíritu de otro. Esa imagen, en efecto, sería exclusivamente imputable al otro y no podría "alcanzarme". Podré sentir excitación, cólera frente a ella, como ante un mal retrato que me representase con fealdad o bajeza de expresión que no poseyera; pero no podría ser alcanzado hasta la médula: la vergüenza es, por naturaleza, *reconocimiento*. Reconozco que soy como otro me ve. No se trata de la comparación entre lo que soy para mí y lo que soy para otro como si encontrase en mí, en el modo del ser del Para-sí, un equivalente de lo que soy para otro.

En primer lugar, esa comparación no se encuentra en nosotros, a título de operación psíquica concreta: la vergüenza es un esca-

EL YO Y LOS OTROS

lofrío inmediato que, sin ninguna preparación discursiva, me estremece desde la cabeza a los pies. Además tal comparación es imposible: no puedo poner en relación lo que soy en la intimidad sin distancias, sin alejamiento, sin perspectiva de Para-sí con ese ser injustificable y en-sí que soy para otro. No hay aquí ni criterio de medida ni de correspondencia.

La noción misma de *vulgaridad* implica por otra parte una relación intermonádica. No se es vulgar por sí solo. Así, el otro no sólo me ha revelado lo que yo era, sino que también me ha constituido de acuerdo con un tipo de ser nuevo que debe soportar calificaciones nuevas. Ese ser no estaba en potencia en mí antes de la aparición del otro, puesto que no hubiera podido encontrar sitio en el Para-sí; y aun si se deseara dotarme de un cuerpo enteramente constituido *antes* de que ese cuerpo exista para los otros, no se podría alojar en él en potencia mi vulgaridad y mi torpeza, ya que son significaciones y como tales superan al cuerpo y remiten a un *testigo susceptible de* comprenderlas y, a la vez, a la totalidad de mi realidad humana.

Pero ese ser nuevo que aparece *para* otro no reside *en* otro; yo soy el responsable de él, como lo muestra perfectamente ese sistema educativo que consiste en "avergonzar" a los niños por lo que son. Así la vergüenza es vergüenza de *uno mismo delante de los otros*; esas dos estructuras son inseparables. Pero, al mismo tiempo, tengo necesidad del prójimo para percibir plenamente todas las estructuras de mi ser, el Para-sí remite al Para-otro. Por lo tanto, si queremos percibir en su totalidad la relación del ser del hombre con el ser-en-sí, no podemos contentarnos con las descripciones esbozadas en los precedentes capítulos: debemos responder a dos cuestiones igualmente temibles: en primer lugar, la de la existencia de los demás; en segundo lugar, la de mi relación de *ser* con el ser del prójimo.

TENER, HACER Y SER

Para la opinión corriente, ser libre no solamente significa elegirse. La elección se dice libre si es tal que hubiese podido ser diferente de lo que es. He partido de excursión con otros camaradas. Al término de varias horas de marcha mi fatiga crece, y acaba por hacérseme muy penosa. Resisto al principio, después, de golpe, me dejo llevar, cedo, tiro mi morral al borde del camino y me tiendo a su lado. Se me reprochará mi acto y se entenderá por él que yo era libre; es decir, no solamente que nada ni nadie ha determinado mi acto, sino que habría podido resistir todavía a mi fatiga, hacer como mis compañeros de ruta y terminar la etapa, para reposar. Me defenderé diciendo que estoy *demasiado* fatigado.

¿Quién tiene razón? O más bien, ¿no se plantea el debate sobre bases erróneas? No es dudoso que yo hubiese podido hacer otra cosa, pero el problema no reside en ello. Es preciso, más bien, formularlo así: ¿"podría yo haber procedido de otra manera sin modificar sensiblemente la totalidad orgánica de los proyectos que soy?, o bien el hecho de resistir a mi fatiga, en lugar de ser pura modificación local y accidental de mi comportamiento, ¿no puede producirse sino a favor de una transformación de mi ser-en-el-mundo, transformación por otra parte *posible*? Dicho de otra manera: yo hubiera podido hacer otra cosa; pero ¿a *qué precio*?

A ese interrogante vamos a responder primero por una descripción *teórica* que nos permitirá descubrir el principio de nuestra tesis. Veremos en seguida si la realidad concreta no se muestra

más compleja y sí, sin contradecir los resultados de nuestra indagación teórica, no nos llevará a ablandarlos y a enriquecerlos.

Observemos primeramente que la fatiga en sí misma no podría provocar mi decisión. No es, según hemos visto a propósito del dolor físico, más que la manera en que vivo mi cuerpo. No es, en un principio, el objeto de una conciencia posicional, sino la facticidad misma de mi conciencia. Por tanto, si marchó a través del campo, lo que se me revela es el mundo circundante; éste es el objeto de mi conciencia, el que trasciendo hacia las posibilidades que me son propias; las de llegar, por ejemplo, esta tarde al lugar que me había fijado de antemano. Solamente que, en la medida en que percibo ese paisaje con mis ojos que despliegan las distancias, con mis piernas que suben las laderas y hacen, por eso mismo, aparecer y desaparecer nuevos espectáculos, nuevos obstáculos, con mi espalda que lleva un morral, yo tengo una conciencia no-posicional de ese cuerpo —que regula mis relaciones con el mundo y que significa mi compromiso en el mundo— en forma de fatiga. Objetivamente y en correlación con esa conciencia no-tética, las rutas se revelan como interminables, las pendientes como las *más duras*, el sol como más ardoroso, etc. Pero no *pienso* todavía en mi fatiga, no la percibo como cuasiobjeto de mi reflexión. Llega un momento, sin embargo, en que trato de considerarla y de recuperarla: de esa intención misma será preciso dar una interpretación. Tomémosla, entretanto, por lo que ella es. No es percepción contemplativa de mi fatiga: pero —como hemos visto a propósito del dolor— *sufro* mi fatiga. Es decir, que una conciencia reflexiva se dirige sobre mi fatiga para vivirla y conferirle un valor y una relación práctica conmigo mismo. Solamente en este plano la fatigada de eso en sí misma, sino que es el Para-sí reflexivo el que, al ga se me presentará como soportable o insoportable. No será jamás surgir, sufre la fatiga como intolerable.

Aquí se plantea la cuestión esencial: mis compañeros de excursión gozan de tan buena salud como yo; están aproximadamente tan oien adiestrados como yo, de suerte que, aunque no sea po-

TENER, HACER Y SER,

sible *comparar* sucesos psíquicos que se desenvuelven en subjetividades diferentes, concibo ordinariamente —y los testigos concluyen de acuerdo con la consideración objetiva de nuestro cuerpo-para-otro— que ellos están sobre poco más o menos "tan fatigados como yo". ¿De *dónde* viene *entonces* que ellos sufran diferentemente sus fatigas? Se dirá que la diferencia proviene de que "yo soy delicado" y de que ellos no lo son. Pero, aunque esa apreciación tenga un alcance práctico innegable y pueda servir de base cuando se trate de resolver si se me convida o no a otra excursión, no podría satisfacerme aquí.

En efecto, como hemos visto, ser ambicioso es proyectar la conquista de un trono u honores; no es algo *dado* lo que impulsaría a la conquista, es esa conquista misma. Igualmente, "ser delicado", no podría ser un dato de hecho, y no es más que un nombre dado a la manera en que sufro mi fatiga. Por tanto, si quiero comprender en qué condiciones sufro una fatiga como intolerable, no conviene dirigirnos a pretendidos datos de hecho, que revelan ser resultados de una elección, es preciso tratar de examinar esa elección misma y ver si no se explica en las perspectivas de una elección más amplia en la que se integraría como estructura secundaria. Si yo interrogo, en efecto, a uno de esos compañeros, me explicará que está fatigado, *es verdad*, pero que *ama su fatiga*: a la que se abandona como a un baño, y que estima en algún modo como el instrumento privilegiado para descubrir el mundo que lo rodea, para adaptarse a la rudeza rocallosa de los caminos, para descubrir el valor "montañoso" de las pendientes; igualmente, esa ligera insolación de su nuca y ese zumbido de sus oídos le permitirán realizar un contacto directo con el sol. En fin, el sentimiento del esfuerzo es para él el de la fatiga vencida. Pero como su fatiga no es otra cosa que la pasión que él soporta para que la polvareda de los caminos, las quemaduras de sol y la aspereza de las rutas existan al máximo, su esfuerzo, es decir, esa familiaridad dulce con una fatiga que ama, a la cual se abandona y que, sin

embargo, dirige, se da como una manera de apropiarse la montaña, de sufrirla hasta el final y de ser vencedor.

Veremos en nuestro próximo capítulo, en efecto, el sentido de la palabra "tener" y en qué medida *hacer* es el medio de *apropiarse*. Así, la fatiga de mi compañero es vivida en un proyecto más vasto de abandono confiante en la naturaleza, de pasión consentida para que exista más fuertemente y, al mismo tiempo, de dominación y de apropiación. Solamente en y por ese proyecto podrá comprenderse aquella fatiga y tendrá para él una significación. Pero esa significación y ese proyecto más vasto y más profundo son todavía por ellos mismos "*unselbstständig*". No se bastan. Suponen precisamente una relación particular de mi compañero con su cuerpo, por un lado; y, por el otro, con las cosas. Es fácilmente comprensible, en efecto, que hay tantas maneras de vivir su cuerpo como hay Para-sí, aunque naturalmente ciertas estructuras originales sean invariables y constituyan en cada uno la realidad-humana: nos ocuparemos en otra parte de lo que se ha llamado impropriamente la relación del individuo con la especie y las condiciones de una verdad universal. Por el momento, podemos concebir, de acuerdo con miles de acontecimientos significativos, que hay, por ejemplo, cierto tipo de huida frente a la facticidad que consiste precisamente en abandonarse a esa facticidad; es decir, en suma, a tomarle confianza y a amarla, para intentar recuperarla.

Ese proyecto original de recuperación constituye, pues, cierta elección que el Para-sí hace de sí mismo en presencia del problema del ser. Su proyecto sigue siendo un aniquilamiento, pero esa aniquilación vuelve sobre el en-sí que aniquila y se traduce en una valoración singular de la facticidad. Eso es lo que expresan notablemente las mil conductas llamadas de *abandono*. Abandonarse a la fatiga, al calor, al hambre y a la sed, dejarse caer en una silla, sobre un lecho con voluptuosidad, distenderse, tratar de dejarse absorber por su propio cuerpo, no ya a los ojos de otro, como en el masoquismo, sino en la soledad original del Para-sí, todos esos comportamientos no se dejan jamás limitar a ellos mismos y lo

TENER. HACER Y SER

sentimos bien puesto que, en otro, excitan o atraen: su condición es un proyecto inicial de recuperación del cuerpo; es decir, una tentativa de solución del problema del absoluto (del En-sí-para-sí).

Esa forma inicial puede limitarse ella misma a una tolerancia profunda de la facticidad: el proyecto de "hacerse cuerpo" significará entonces un abandono gozoso a mil pequeños gustos pasajeros, a mil pequeños deseos, a mil caprichos. Recuérdese, en el *Ulises* de Joyce, a M. Bloom aspirando, mientras satisface sus necesidades naturales, "el olor íntimo que sube de debajo de él".

Pero puede ocurrir también —y es el caso de mi compañero— que, por el cuerpo y por su complacencia con el cuerpo, el Para-sí busque recuperar la totalidad de lo no-consciente; es decir, todo el universo en cuanto es el conjunto de las cosas materiales. En ese caso, la síntesis considerada del en-sí con el para-sí será la síntesis cuasi-panteísta de la totalidad del en-sí con el para-sí que lo recupera. el cuerpo es aquí el instrumento de la síntesis: se pierde en la fatiga, por ejemplo, para que ese en-sí exista más intensamente. Y como el cuerpo es el que el para-sí vive como *suyo*, esa pasión del cuerpo coincide para el para-sí con el proyecto de hacer existir el en-sí. El conjunto de esta actitud —que es la de uno de mis compañeros de ruta— puede traducirse por el sentimiento oscuro de una especie de misión: hace esta excursión porque la montaña que él va a escalar y los bosques que va a atravesar *existen*, tiene la misión de ser aquel por quien será manifestado su sentido. Y por ello trata de ser aquel que las funda en su existencia misma. Volveremos en nuestro próximo capítulo sobre esa relación apropiadora del para-sí con el mundo, pero no disponemos todavía de los elementos necesarios para elucidarla plenamente.

Lo que parece evidente, en todo caso, de acuerdo con nuestro análisis, es que la manera en que nuestro compañero *sufre* su fatiga requiere *necesariamente*, para *ser* comprendida, un análisis regresivo que nos conduce hasta un proyecto inicial. Ese proyecto que nosotros hemos esbozado ¿es ahora "*selbststandig*"? Ciertamente, y es fácil convencerse de ello: en efecto, hemos alcan-

zado, de regresión en regresión, la relación originaria que el para-si escoge con respecto a su facticidad y al mundo. Pero esa relación si, en cuanto ese ser-en-el-mundo es elección; es decir, que hemos originaria no es cosa distinta del ser-en-el-mundo mismo del alcanzado el tipo original de aniquilación por el cual el para-sí va a ser su propio no-ser. Partiendo de aquí ninguna interpretación puede ser intentada, ya que supondría implícitamente el ser-en-el-mundo del para-si, como todas las demostraciones que se han intentado del postulado de Euclides supondrían implícitamente la adopción de ese postulado.

Por otra parte, si aplico el mismo método para interpretar la manera en que sufro mi fatiga, descubriré primero en mí un desfallecimiento de mi cuerpo —por ejemplo—, una manera de no querer "hacer con él" . . . , de no contar con él para nada, que constituye simplemente uno de los numerosos modos posibles para mí de *vivir mi cuerpo*. Descubriré sin pena una desconfianza análoga frente al en-sí y, por ejemplo, un proyecto original para recuperar el en-sí que aniquilo, por *mediación de los otros*; lo que me lleva a uno de los proyectos iniciales que enumeramos en la parte precedente.

Por consiguiente, mi fatiga, en lugar de ser sufrida "en forma ágil", será percibida rígidamente como fenómeno importuno del que quisiese desembarazarme; y eso, simplemente, porque encarna mi cuerpo y mi contingencia bruta en medio del mundo, cuando mi proyecto es hacer que se salve mi cuerpo y mi presencia en el mundo por la mirada del otro. Soy conducido también a mi proyecto original; es decir, a mi ser-en-el-mundo, en tanto que este ser es una elección.

No nos ocultemos cuánto deja que desear el método de ese análisis. Es que todo está por hacerse en este dominio: se trata, en efecto, de desprender las significaciones implícitas en un acto —en *todo* acto— y de pasar desde allí a las significaciones más ricas y más profundas hasta que se encuentre la significación que no implique ya ninguna otra significación y que no lleve más que a ella

TENER, HACER Y SER,

misma. Esa dialéctica ascendente es practicada espontáneamente por la mayor parte de las gentes; se puede incluso comprobar que en el conocimiento de sí-mismo, o en el del otro, se da una comprensión espontánea referente a la jerarquía de las interpretaciones. Un gesto lleva a una "*Weltanschauung*" y nosotros lo *sentimos*. Pero nadie ha tratado de sacar sistemáticamente las significaciones implicadas por un acto.

Una sola escuela ha partido de la misma evidencia original que nosotros: la escuela freudiana. Para Freud, como para nosotros, un acto no podría limitarse a sí mismo: conduce inmediatamente a estructuras más profundas. Y el psicoanálisis es el método que permite hacer explícitas esas estructuras. Freud se pregunta, como nosotros, ¿en qué condiciones es posible que tal persona haya realizado tal acción particular? Y se niega, como nosotros, a interpretar la acción por el momento antecedente; es decir, a concebir un determinismo psíquico horizontal. El acto le parece *simbólico*, es decir, que le parece revelar un deseo más profundo, que no podría interpretarse sino partiendo de una determinación inicial de la libido del sujeto. Sólo que Freud se orienta en tal forma a constituir un determinismo vertical.

Además, su concepción va necesariamente, por ese camino oblicuo, a encaminarnos al pasado del sujeto. La afectividad, para él, es la base del acto en forma de tendencia psicofisiológica. Pero esa afectividad es originariamente en cada uno de nosotros una tabla rasa: son las circunstancias exteriores y, para decirlo todo, la *historia* del sujeto la que decidirá si tal o cual tendencia se fijará sobre tal o cual objeto. Es la situación del niño en medio de su familia la que determinará el nacimiento del complejo de Edipo; en otras sociedades compuestas de familias de otro tipo —y como se ha observado, por ejemplo, entre los primitivos de las islas del Coral del Pacífico—, ese complejo no podría formarse. Además son también circunstancias exteriores las que decidirán si, a la edad de la pubertad, *ese* complejo se "liquida", o persiste, por *el* contrario, como polo de la vida sexual.

De tal suerte y por medio de la historia, el determinismo vertical de Freud subsiste apoyado sobre un determinismo horizontal. Ciertamente, tal acto simbólico expresa un deseo subyacente y contemporáneo, de la misma manera que ese deseo manifiesta un complejo más profundo, y eso en la unidad de un mismo proceso psíquico: pero el complejo no preexiste menos a su manifestación simbólica, y es el pasado quien lo ha constituido tal como es, siguiendo conexiones clásicas: transferencia, condensación, etc. que nosotros encontramos mencionadas, no solamente en el psicoanálisis, sino también en todas las tentativas de reconstrucción determinista de la vida psíquica. En consecuencia, la dimensión del futuro no existe para el psicoanálisis. La realidad-humana pierde uno de sus éxtasis y debe interpretarse únicamente por una regresión hacia el pasado partiendo del presente. Al mismo tiempo, las estructuras fundamentales del sujeto, que son significadas por sus actos no son significadas por *él*, sino por un testigo objetivo que usa de métodos discursivos para explicar esas significaciones. Ninguna comprensión preontológica del sentido de sus actos es concedida al sujeto. Y eso se concibe bastante bien; ya que, a pesar de todo, esos actos no son más que un efecto del pasado —que está, en principio, fuera de alcance—, en lugar de pretender que se inscriba su objeto en el futuro.

También debemos limitarnos a inspirarnos en el *método* psicoanalítico, es decir, que debemos intentar desprender las significaciones de un acto partiendo del principio de que toda acción, por insignificante que sea, no es el simple efecto de un estado psíquico anterior y no conduce a un determinismo lineal, sino que se integra, al contrario, como estructura secundaria en estructuras globales; y, finalmente, en la totalidad que soy. De otra manera, yo debería comprenderme o como un flujo horizontal de fenómenos, en el que cada uno fuera condicionado exteriormente por el otro, o como substancia que soportara el deslizamiento sin sentido de sus modos. Ambas concepciones nos conducirían a confundir el en-sí con el para-sí. Pero si aceptamos el método del psicoanálisis

TENER, HACER Y SER

—y volveremos largamente sobre esto en el capítulo siguiente—, debemos aplicarlo *en sentido inverso*. Concebimos, en efecto, todo acto como fenómeno *comprensible* y no admitimos, al igual que Freud, el "azar" determinista. Pero en lugar de comprender los fenómenos considerados partiendo del pasado, concebimos el acto comprensivo como un retorno del futuro hacia el presente. La manera en que sufro mi fatiga no es en modo alguno dependiente del azar de la pendiente que escalo o de la noche más o menos agitada que he pasado: esos factores pueden contribuir a constituir mi fatiga misma, no la manera en que la sufro. Pero nos negamos a ver en ella, con un discípulo de Adler, una expresión del complejo de inferioridad, por ejemplo, en el sentido de considerar ese complejo como formación anterior.

No desconocemos que cierta manera rabiosa o resistente de luchar contra la fatiga pueda expresar lo que se llama complejo de inferioridad. Pero el complejo de inferioridad mismo es un proyecto de mi propio para-sí en el mundo en presencia del Otro. Como tal, es siempre trascendencia; y, asimismo como tal, manera de elegirse. Esa inferioridad contra la cual lucho, y que sin embargo reconozco, la he *elegido desde un principio*; sin duda es significada por mis diversas "conductas de fracaso", pero precisamente no es otra cosa que la totalidad organizada de mis conductas de fracaso, como plan proyectado, como presupuesto general de mi ser; y cada conducta de fracaso es en ella-misma trascendente, puesto que supero en cada momento lo real hacia mis posibilidades: ceder a la fatiga, por ejemplo, es trascender *el camino* a recorrer constituyéndole el sentido de "camino muy difícil de recorrer".

Es imposible considerar seriamente el sentimiento de inferioridad sin determinarlo partiendo del futuro y de mis posibilidades. Aun comprobaciones como "soy feo", "soy tonto", son, por naturaleza, anticipaciones. No se trata de la pura comprobación de mi fealdad, sino de la percepción de mi coeficiente de adversidad que las mujeres o la sociedad presentan ante mis empresas. Y esto no podría descubrirse sino por y en la elección de esas empresas.

Así, el complejo de inferioridad es proyecto libre y global de mí mismo, elijo asumir mi ser-para-otro como inferior delante del otro, solución libre que doy a la existencia del otro, ese escándalo insalvable.

Así es preciso comprender mis reacciones de inferioridad y mis conductas de fracaso partiendo de un libre esbozo de mí inferioridad como elección de mí mismo en el mundo. Concedemos al psicoanálisis que toda reacción humana es, *a priori*, comprensible. Pero le reprochamos haber desconocido justamente esa "comprensibilidad" inicial tratando de explicar la reacción considerada por una reacción anterior, lo que vuelve e introduce el mecanismo causal: la comprensión debe definirse de otra manera. Es comprensible toda acción como proyecto de sí mismo hacia un posible. Es comprensible primeramente en cuanto ofrece un contenido racional inmediatamente perceptible —pongo mi morral en el suelo *para* reposar un momento—; es decir, mientras que percibimos inmediatamente lo posible que ella proyecta y el fin que tiene a la vista. Es comprensible además en cuanto lo posible lleva a otros posibles, éstos a otros, y así sucesivamente hasta la última posibilidad que soy. Y la comprensión se hace en dos sentidos inversos: por un psicoanálisis regresivo, nos remontamos del acto considerado hasta mi posibilidad última; por una progresión sintética, de esta posibilidad última descendemos hasta el acto considerado y se descubre su integración en la forma total.

CAPÍTULO SEGUNDO

H A C E R Y T E N E R

1

EL PSICOANÁLISIS EXISTENCIAL

Sí es verdad que la realidad humana, como hemos tratado de establecerla, *se anuncia y se define* por los fines que persigue, un estudio y una clasificación de los fines resulta indispensable. No hemos considerado, en efecto, en el capítulo precedente, el Para-sí más que desde el ángulo de su libre proyecto, es decir, del impulso por el cual se lanza hacia su fin. Conviene ahora interrogar a ese fin mismo, ya que *forma parte* de la subjetividad absoluta, como su límite trascendental y objetivo. Es lo que ha presentado el psicoanálisis empírico que admite • que un hombre particular *se define* por sus deseos. Pero debemos ponernos aquí en guardia contra dos errores: primeramente, el psicólogo empírico, al definir al hombre por sus deseos, no deja de ser víctima de la ilusión substancialista. Ve los deseos como si estuviesen *en* el hombre a título de "contenido" de su conciencia, y cree que el sentido del deseo es inherente al deseo mismo. Así evita todo lo que pudiera evocar la idea de una trascendencia. Pero si deseo una casa, un vaso de agua, un cuerpo de mujer, ¿cómo ese cuerpo, ese vaso, ese inmueble, podrían residir en mí deseo, y cómo mi deseo puede ser otra cosa que la

conciencia de esos objetos como deseables? Cuidémonos, entonces, de considerar esos deseos como pequeñas entidades psíquicas que habitan la conciencia: son al conciencia misma en su estructura original proyectiva y trascendente, en cuanto ella es por principio conciencia *de* alguna cosa.

El otro error, que tiene relaciones profundas con el primero, consiste en considerar la indagación psicológica como terminada una vez alcanzado el conjunto concreto de los deseos empíricos. Así, un hombre se definiría por el haz de tendencias que la observación empírica hubiera podido establecer. Naturalmente, el psicólogo no se limitará siempre a hacer la *suma* de esas tendencias: se complacerá en poner en claro sus parentescos, sus concordancias y armonías, tratará de presentar el conjunto de los deseos como organización sintética, en la cual cada deseo obra sobre los demás e influye en ellos.

Un crítico, por ejemplo, que pretenda describir la "psicología" de Flaubert, escribirá que éste "parece haber conocido como estado normal, en su primera juventud, una exaltación continua, producto del doble sentimiento de su ambición grandiosa y de su fuerza invencible... La efervescencia de su sangre juvenil se transforma, por *tanto*, en pasión literaria, como acontece hacia los dieciocho años a las almas precoces que encuentran en la energía del estilo o en la intensidad de una ficción un modo de engañar la necesidad de un múltiple obrar o de un muy hondo sentir, que los atormenta (1)".

Hay, en este pasaje, un esfuerzo por reducir la personalidad compleja de un adolescente a algunos deseos primeros, como el químico reduce los cuerpos compuesto a una combinación de cuerpos simples. Esos datos primeros serían la ambición grandiosa, la necesidad de acción intensa y de sentir profundo; esos elementos, cuando entran en combinación, producen una exaltación perma-

1) Pablo Bourget: *Ensayos de psicología contemporánea*: G. Flaubert.

TENER, HACER Y SER,

nente. Esta, al nutrirse —como Bourget hace recalcar en algunas palabras que no hemos citado— con numerosas y bien escogidas lecturas, va a tratar de engañarse expresándose en ficciones que la saciarán simbólicamente y la encauzarán. Y, he aquí, esbozada, la génesis de un "temperamento" literario.

Pero, ante todo, análisis semejante parte del postulado de que un hecho individual es producido por la intersección de leyes abstractas y universales. El hecho a explicar —aquí las disposiciones literarias del joven Flaubert— se resuelve en una combinación de deseos *típicos* y abstractos, tal como se encuentran en los "adolescentes en general". Lo que es concreto aquí es solamente su combinación; en sí mismos, son solamente esquemas. Lo abstracto es, entonces, por hipótesis, anterior a lo concreto y lo concreto no es más que una organización de cualidades abstractas; lo individual no es más que la intersección de esquemas universales. Pero —además de la absurdidad lógica de semejante postulado— vemos claramente, en el ejemplo elegido, que fracasa al explicar lo que constituye precisamente la individualidad del proyecto considerado. Que la "necesidad de un muy hondo sentir" —esquema universal— se engañe y se canalice transformándose en necesidad de escribir, no es una *explicación* de la "vocación" de Flaubert: sino, al contrario, lo que ante todo debía ser explicado. Sin duda se podrán invocar miles de circunstancias delicadas y desconocidas que han transformado esa necesidad de sentir en precisión de actuar. Pero, al principio, es renunciar a explicar y remitirse precisamente a lo indescrutable (3). Además, es repudiar lo individual puro, que se ha desterrado de la subjetividad de Flaubert, en las circunstancias exteriores de su vida. En fin, la correspondencia de Flaubert prueba que, mucho antes de su "crisis de adolescencia", desde su más tierna infancia, se sentía atormentado por la necesidad de escribir.

(1) Como la adolescencia de Flaubert, en la medida en que podemos conocerla, nada ofrece de particular en tal aspecto, hay que suponer la acción de hechos imponderables que escapan, en principio, a la crítica.

En cada etapa de la descripción precitada encontramos un nuevo hiato. ¿Por qué la ambición y el sentimiento de su fuerza producen en Flaubert una *exaltación* más bien que una espera tranquila o una impaciencia sombría? ¿Por qué esa exaltación se especifica en necesidad de actuar y sentir intensamente? O mejor, ¿qué se propone esa necesidad aparecida de pronto, por generación espontánea, al fin del párrafo? Y, ¿por qué, en lugar de satisfacerse en actos de violencia, en fugas, en aventuras amorosas o en el libertinaje, eligió precisamente satisfacerse simbólicamente? Y ¿por qué esa satisfacción simbólica, que podría por otra parte no referirse al orden artístico (existe también el misticismo, por ejemplo), se encuentra en la *literatura*, y no en la pintura o en la música? "Yo hubiera podido ser un gran actor", escribe Flaubert en alguna parte. ¿Por qué no trató de serlo?

En una palabra, no hemos comprendido nada, hemos visto una sucesión de azares, de deseos saliendo íntegramente armados unos de otros, sin que sea posible comprender su génesis. Los *tránsitos*, su devenir, las transformaciones nos han sido cuidadosamente velados; nos hemos limitado a poner cierto orden en esa sucesión, invocando series de fenómenos empíricamente comprobadas (necesidad de actuar que precede en el adolescente a la necesidad de escribir); pero, en sentido literal, ininteligibles.

He ahí, sin embargo, lo que se llama psicología. Abrid una biografía al azar, y ése será el género de descripción que encontraréis, más o menos cortada por la narración de acontecimientos exteriores y alusiones a los grandes ídolos explicativos de nuestra época, herencia, educación, medio, constitución fisiológica. Sucede entre tanto, en las mejores obras, que la unión o relación, establecida entre el antecedente y el consecuente o entre dos deseos concomitantes y en relación de acción recíproca, no se concibe solamente en el tipo de series regulares de fenómenos; a veces es "comprensible", en el sentido en que Jaspers lo entiende en su tratado general de Psicopatología. Pero esa comprensión sigue siendo una percepción de relaciones *generales*.

TENER, HACER Y SER,

Por ejemplo, se percibirá el vínculo entre castidad y misticismo, entre debilidad e hipocresía. Pero seguiremos ignorando la relación concreta entre *esa* castidad (esa abstinencia con respecto a tal o cual mujer, esa lucha contra tal tentación precisa) y el contenido individual del misticismo; exactamente, por otra parte, como la psiquiatría se satisface cuando ha puesto en claro las estructuras generales de los delirios, y no trata de establecer su contenido individual y concreto (por qué ese hombre se cree tal personalidad histórica y no otra; por qué su delirio de compensación se satisface con tales ideas de grandeza y no con otras, etc.).

Pero, sobre todo, esas explicaciones "psicológicas" nos conducen finalmente a daros primeros inexplicables. Éstos son los cuerpos simples de la psicología. Se nos dice, por ejemplo, que Flaubert tenía una "ambición grandiosa", y toda la descripción precitada se apoya sobre esa ambición original. Sea. Pero esa ambición es un hecho irreductible que no satisface en modo alguno al espíritu. Es que la irreductibilidad no tiene aquí otra razón que una negación de llevar más lejos el análisis. Allí donde el psicólogo se detiene, el hecho considerado se da como hecho primero. Es lo que explica ese estado turbio de resignación e insatisfacción en que nos deja la lectura de esos ensayos psicológicos: "Flaubert —se dice—, era ambicioso". "Era así". Sería tan vano preguntarse por qué era ambicioso como tratar de saber por qué era grande y rubio: debemos detenernos en alguna parte, lo exige la contingencia misma de toda existencia real. Esa roca está cubierta de musgo, la roca vecina no lo está. Gustavo Flaubert sentía la ambición literaria; su hermano Aquiles, no. Es así.

Si deseamos conocer las propiedades del fósforo, tratemos de reducirlas a la estructura de las moléculas químicas que lo componen. Pero, ¿por qué no hay moléculas de ese tipo? Es así; eso es todo. La psicología de Flaubert consistirá en referir la complejidad de su conducta, de sus sentimientos, y de sus gustos a algunas *propiedades*, suficientemente semejantes a las de los cuerpos químicos, y más allá de las cuales sería necio querer remontarse. Y,

sin embargo, sentimos oscuramente que Flaubert no había "recibido" su ambición. Era significativa, luego era libre. Ni la herencia, ni la condición burguesa, ni la educación pueden explicárnosla; *menos* aún las consideraciones fisiológicas sobre el "temperamento nervioso", que han estado de moda durante algún tiempo; el nervio no es *significante*, es una substancia coloidal que debe describirse en sí misma y que no trasciende para hacerse anunciar por otras realidades lo que ella es. No podría, entonces, en modo alguno fundar una significación.

En un sentido, la ambición de Flaubert es un hecho con toda su contingencia —y es verdad que es imposible remontarse más allá del hecho—; pero, en otro, se *hace*, y nuestra satisfacción garantiza que podremos percibir, más allá de esa ambición, alguna cosa más, algo así como una decisión radical que, sin dejar de ser contingente, fuera lo verdadera e irreductiblemente psíquico. Lo que exigimos —y lo que no se intenta jamás darnos— es, pues, un *verdadero* irreductible; es decir, un irreductible cuya irreductibilidad fuera *evidente* para nosotros y que no fuese presentado como postulado del psicólogo y como resultado de su negación o de su incapacidad para ir más adelante; sino cuya comprobación fuera acompañada por un sentimiento de satisfacción. Y esa existencia no nos viene de una indagación incesante de la causa, de esa regresión al infinito que se ha descrito a menudo como constitutiva de la investigación racional y que, por consiguiente, lejos de ser específica de la indagación psicológica, se encontraría en todas las disciplinas y en todos los problemas. No es la busca infantil de un "porqué" que no daría lugar a ningún "¿por qué?", sino, al contrario, una exigencia fundada sobre una comprensión preontológica de la realidad-humana y sobre el rechazo conexo a considerar al hombre como analizable y como reductible a datos primeros, a deseos (o "tendencias") determinados, soportados por el sujeto como si fuesen propiedades del mismo considerado como objeto.

Si debemos, en efecto, considerarlo como tal, será preciso elegir: *Flaubert*, el hombre, que podemos admirar o detestar, vitupe-

TENER, HACER Y SER,

rar o loar, que es para nosotros el *otro*, que ataca directamente nuestro ser propio por el solo hecho de que ha existido, sería originalmente un substrato no calificado de esos deseos; es decir, una especie de arcilla indeterminada que debería recibirlos pasivamente; o, bien, se reduciría a ser un simple haz de esas *tendencias* irreducibles. En los dos casos, el *hombre* desaparece; no encontramos ya "*aquel*" al cual ha sucedido ésta o aquella aventura; o bien, al buscar la *persona*, encontramos una substancia metafísica, inútil y contradictoria; o bien, el ser que buscamos se desvanece en una polvareda de fenómenos ligados entre ellos por relaciones externas.

Pero lo que cada uno de nosotros exige en su esfuerzo mismo por comprender al prójimo es, antes que nada, que no se recurra nunca a esa idea de substancia, inhumana puesto que está más allá de lo humano. En segundo lugar, que, no obstante ello, el ser considerado no se esterilice o desubstancie en polvareda y que pueda descubrir en él esa unidad —de la que la substancia no era más que una caricatura— y que debe ser unidad amable o despreciable, vituperable o loable: en resumen, *personal*. Esa unidad, que es el ser del hombre considerado, es *libre unificación*. Y la unificación no podría venir después de una diversidad que ella unificara. Pero ser, para Flaubert, como para todo sujeto de "biografía", es unificarse en el mundo. La unificación irreducible que debemos encontrar, que es Flaubert y que exigimos que los críticos nos revelen, es entonces la unificación *de un proyecto original*, unificación que debe revelárenos como *absoluto no substancial*.

Así debemos renunciar a los irreducibles de detalle y, tomando por criterio la evidencia misma, no detenernos en nuestra investigación, antes de que sea evidente que no podemos ni debemos ir más lejos. En particular, no debemos intentar reconstituir una persona por sus inclinaciones; de la misma manera que, como decía Espinosa, no se podría reconstituir la substancia o sus atributos por requerimiento de los modos. Todo deseo presentado como irreducible es de una contingencia absurda y arrastra a la absurdidad la realidad humana tomada en su conjunto.

Si, por ejemplo, declaro de uno de mis amigos que "le gusta remar", propongo deliberadamente detener allí la investigación. Pero, por otra parte, he constituido de ese modo un hecho contingente que nada puede explicar y que, si tiene la gratuidad de la decisión libre, no tiene ninguna autonomía. No puedo, en efecto, considerar esa inclinación al remo como el proyecto fundamental de Pedro; tiene en sí algo de secundario y derivado. Por poco menos, los que describen un carácter por pinceladas sucesivas darían a entender que cada una de esas pinceladas, cada uno de los deseos considerados, estarían unidos a los otros por relaciones puramente contingentes y exteriores. Los que, por el contrario, intentarían explicar esa afición entrarían en la vía de lo que Comte llamaba *materialismo*; es decir, la explicación de lo superior por lo inferior. Se dirá, por ejemplo, que el sujeto considerado es deportista, que gusta de los esfuerzos violentos y, además, un lugareño aficionado particularmente a los deportes al aire libre. Así colocarán, bajo el deseo a explicar, las tendencias más generales y menos diferenciadas, que son con respecto a esos deseos enteramente semejantes a lo que son los géneros zoológicos con respecto a la especie.

Así, la explicación psicológica, cuando no decide detenerse de golpe, pone tan pronto de relieve puras relaciones de concomitancia o de sucesión constante como una simple clasificación. Explicar la inclinación de Pedro por el remo, es hacer de él un miembro de la familia de las inclinaciones por los deportes al aire libre y relacionar esa familia con la de las tendencias a los deportes en general. Podríamos por otra parte encontrar aficiones más generales aún y más pobres, si clasificáramos el gusto por los deportes como uno de los aspectos del amor al riesgo, que a su vez sería presentado como especificación de las tendencias fundamentales al juego.

Es evidente que esa pretendida clasificación explicativa no tiene más valor ni interés que las clasificaciones de la antigua botánica: se reducen a suponer, como éstas, la anterioridad de lo abstracto con respecto a lo concreto; como si la tendencia al juego existiera primero en general para especificarse después —ante la ac-

TENER, HACER Y SER,

ción de tales circunstancias— en amor a los deportes, éste en inclinación hacia el remo y ésta en fin en deseo de remar en este río particular, en tales condiciones y en tal estación; y, como ellas, fracasa al explicar el enriquecimiento concreto que experimenta, en cada etapa, la tendencia abstracta que considera. Y ¿cómo creer entre tanto en un deseo de remar que no fuera *más que* deseo de remar? ¿Puede aceptarse verdaderamente que va a reducirse tan simplemente a lo que es?

Los más perspicaces entre los moralistas han mostrado como una superación del deseo por sí mismo. Pascal ha creído descubrir, por ejemplo, en la caza, el juego de pelota y cien ocupaciones más, la necesidad de divertirse; es decir, que ponía de manifiesto en una actividad cualquiera, absurda si se la reduciese a sí misma, una significación que la trasciende; o sea, una indicación que lleva a la realidad-humana en general y a su condición.

En forma parecida, Stendhal, a pesar de su adhesión a los ideólogos, y Proust, no obstante sus tendencias intelectualistas y analíticas, nos han mostrado que el amor, los celos no podrían ser reducidos al estricto deseo de poseer *una* mujer; sino que tienden a enseñorearse, *a través* de la mujer, del mundo entero: es el sentido de la cristalización stendhaliana; y, precisamente a causa de ello, el amor, tal como lo describe Stendhal, aparece como un modo de ser en el mundo; es decir, como una relación fundamental del para-sí con el mundo y consigo mismo (ipseidad) a través de tal mujer particular: la mujer representa sólo un cuerpo conductor que está colocado en el circuito.

Esos análisis pueden ser inexactos o incompletamente verdaderos: pero nos encaminan de todas formas a suponer otro método fuera de la pura descripción analítica. E igualmente, las observaciones de los novelistas católicos que, en el amor carnal, ven en seguida su superación hacia Dios, en Don Juan, "el eterno insatisfecho"; en el pecado, "*el* lugar vacío de Dios". No se trata aquí de encontrar un abstracto detrás de lo concreto: el impulso hacia Dios no es *menos concreto* que el impulso hacia tal mujer particular.

Se trata, por el contrario, de volver a encontrar, en aspectos parciales e incompletos del sujeto, la verdadera concreción, que no puede ser otra cosa que la totalidad de su impulso hacia el ser, su relación original consigo mismo, con el mundo y con el otro, en la unidad de las relaciones *internas* y de un proyecto fundamental. Ese impulso sólo podrá ser puramente individual y único; lejos de alejarnos de la *persona*, como acontece, por ejemplo, en el análisis de Bourget que constituye al individuo por requerimiento de máximas generales, no nos hará encontrar en la necesidad de escribir —y de escribir *tales* libros— la necesidad de la actividad en general; sino, al contrario, al rechazar igualmente la teoría de la arcilla dócil y la de un haz de tendencias, descubrimos la persona en el proyecto inicial que la constituye. Por esa razón se revelará con evidencia la irreductibilidad del resultado alcanzado: no porque sea el mas pobre y abstracto, sino porque es el más rico: la intuición será aquí percepción de una plenitud individual.

La cuestión se plantea entonces, sobre poco más o menos, en estos términos: si admitimos que la persona es una totalidad, no podemos esperar reconstituirla por una adición o una organización de las diversas tendencias que hemos descubierto empíricamente en ella. Sino, al contrario, en cada inclinación, en cada tendencia, se expresa por entero, aunque desde un ángulo diferente, un poco a la manera de la substancia espinosista, que se expresa entera en cada uno de sus atributos. Si eso es así, debemos descubrir en cada tendencia, en cada conducta del sujeto, una significación que la trasciende. Tal celo *datado* y singular, en el que el sujeto se historializa con respecto a cierta mujer, *significa*, para el que sabe leer, la relación global con el mundo por el cual el sujeto se constituye como un sí-mismo. Dicho de otra manera, esa actitud *empírica* es por sí misma la expresión de "la elección de un carácter inteligible". Y no es ningún misterio que eso sea así; y no hay tampoco un plano inteligible que pudiésemos únicamente pensar nosotros, en tanto que percibiéramos y conceptualizáramos únicamente el plano de existencia empírica del sujeto: si la actitud empírica *significa*

TÈNER, HACER Y SER

la elección del carácter inteligible, es porque *es en sí misma* esa elección.

El carácter singular, en efecto, de la elección inteligible consiste *en* que no podría existir sino como la significación trascendente de cada elección *concreta* y empírica: no se efectúa primero en lo inconsciente o en el plano noumenal, para expresarse *luego* en tal actitud observable; no tiene tampoco preeminencia *ontológica* sobre la elección empírica, sino que es, en principio, lo que debe desprenderse siempre de la elección empírica como su *más allá* y la infinidad de su trascendencia. Así, si remo en el río, no soy otra cosa —ni aquí ni en otro mundo— más que ese proyecto concreto de remar. Pero ese proyecto mismo en, cuanto totalidad de mi ser, expresa mi elección original en circunstancias particulares; no es más que la elección de mí mismo como totalidad de esas circunstancias. Por esa razón, un método especial debe dirigirse a desentrañar esas significaciones fundamentales que lleva consigo, y que no son otra cosa que el secreto individual de su ser-en-el-mundo. Por tanto, por una *comparación* de las diversas tendencias empíricas de un sujeto es más bien como intentaremos descubrir y desentrañar el proyecto fundamental que les es común a todas, y no por simple requerimiento o recomposición de *esas* tendencias: en cada una de éstas, la persona está por entero.

Hay, naturalmente, infinidad de proyectos posibles, como hay infinidad de hombres posibles. Si, no obstante, debemos reconocer ciertos caracteres comunes entre ellos y tratar de clasificarlos en categorías más amplias, conviene primeramente realizar encuestas individuales sobre los casos que podemos estudiar más fácilmente. En esas encuestas seremos conducidos por este principio: no detenerse sino frente a una irreductibilidad evidente; es decir, no creer jamás que se ha alcanzado el proyecto inicial mientras el fin proyectado no aparezca como el *ser mismo* del sujeto considerado. Por esa razón no podríamos detenernos en clasificaciones de "proyecto auténtico" y "proyecto inauténtico de sí mismo", como la que quiere establecer Heidegger.

Aparte de que tal clasificación está contaminada de una preocupación ética, a pesar de su autor y por su terminología misma, se basa en suma sobre la actitud del sujeto acerca de su propia muerte. Pero, si la muerte es angustiosa y si, en consecuencia podemos huir de la angustia o lanzarnos en ella resueltamente, es un truismo decir que es porque nos aferramos a la vida. Por consiguiente, la angustia ante la muerte, la decisión resuelta o la huida ante la inautenticidad, no podrían ser consideradas como proyectos fundamentales de nuestro ser. Sólo podrían ser comprendidas, por el contrario, sobre el fundamento de un proyecto primero de *vivir*; es decir, sobre una elección original de nuestro ser.

Conviene, entonces, en cada caso rebasar los resultados de la hermenéutica heideggeriana hacia un proyecto más fundamental todavía. Ese proyecto fundamental no debe conducir, en efecto, a ningún otro, y debe ser concebido por sí. No puede concernir ni a la muerte ni a la vida, ni a ningún carácter particular de la condición humana: el proyecto original de un para-sí sólo *puede referirse a su ser*; el proyecto de ser, o deseo de ser, o tendencia a ser, no proviene, en efecto, de una diferenciación fisiológica o de una contingencia empírica; no se distingue, efectivamente, del ser del para-sí. El Para-sí, en efecto, es un ente cuyo ser se cuestiona en su ser en la forma de proyecto de ser. *Ser para-sí* es hacerse anunciar lo que se es por un posible bajo el signo de un valor. Posible y valor pertenecen al ser del para-sí. El para-sí se describe ontológicamente como *carencia de ser* y lo posible pertenece al para-sí como *aquello que le falta*, de la misma manera que el valor llena el para-sí como la totalidad de ser de que se *carece*.

Lo que hemos expresado, en nuestra segunda parte, en términos de carencia, puede también expresarse en términos de *libertad*. El para-sí elige porque es carencia, la libertad es una con la carencia, es el modo de ser concreto de la carencia de ser. Ontológicamente, resulta lo mismo decir que el valor y los posibles existen como límites internos de una carencia de ser que no podría existir sino en la forma de carencia de ser, ya que la libertad, al surgir.

TENER, HACER Y SER,

determina su posible y, por ello mismo, su valor. Así no cabe remontarse más alto y se encuentra un irreductible evidente cuanto se alcanza el proyecto de ser, porque no cabe evidentemente remontarse más allá del *ser*; y entre proyecto de ser, posible, valor y, de otra parte, el ser no hay ninguna diferencia.

El hombre es fundamentalmente *deseo de ser*, y la existencia de ese deseo no debe ser establecida por una inducción empírica; surge de una descripción *a priori* del ser del para-sí, ya que el deseo es carencia y el para-sí es el ser que es para sí mismo su propia carencia de ser. El proyecto original que se expresa en cada una de nuestras tendencias empíricamente observables es, por tanto, el *proyecto de ser*; o, si se prefiere, cada tendencia empírica está con el proyecto original de ser en relación de expresión y de saciedad simbólica, como las tendencias conscientes, en Freud, con relación a los complejos y a la libido original.

No es, por otra parte, que los deseos de ser existan primeramente para hacerse expresar *luego* por los *deseos a posteriori*; no hay nada fuera de la expresión simbólica que encuentre en los deseos concretos. No hay primero *un* deseo de ser, después mil sentimientos particulares; sino que el deseo de ser no existe y no se manifiesta más que en la envidia, la avaricia, el amor al arte, la cobardía, la valentía, las mil expresiones contingentes y empíricas que hacen que la realidad humana sólo se nos aparezca manifestada por *tal hombre*, por una persona singular.

En cuanto al ser que es objeto de *ese* deseo, sabemos *a priori* lo que es. El para-sí es el ser que es para sí mismo su propia carencia de ser. Y el ser de que carece el para-sí es el ser-en-sí. El para-sí surge como aniquilación del en-sí, y ese aniquilamiento se define como proyecto hacia el en-sí: entre el en-sí aniquilado y el en-sí proyectado, el para-sí es nada. Así, el objeto y el fin de la aniquilación que yo soy es el *en-sí*. Así, la realidad humana es deseo de ser en-sí. Pero el en-sí que deseara no podría ser puro en-sí contingente y absurdo, comparable en todo aquel que aquélla encuentra y aniquila.

La aniquilación, como hemos visto, es asimilable a una insubordinación del en-sí que se aniquila contra su contingencia. Decir que el para-sí existe su facticidad, como hemos visto en el capítulo concerniente al cuerpo, significa decir que la aniquilación es el vano esfuerzo de un ser por fundar su propio ser y el retroceso fundamentador que provoca el ínfimo descañe por donde la nada entra en el ser. El ser que es el objeto del deseo del para-sí es entonces un en-sí que sería con respecto a sí mismo su propio fundamento; es decir, que sería con respecto a su facticidad lo que el para-sí es a sus motivos. Además, el para-sí, al ser negación del en-sí, no podría desear la vuelta pura y simple al en-sí. Aquí, como en Hegel, la negación de la negación no nos conduciría nuevamente a nuestro punto de partida. Sino, todo lo contrario, aquello por lo que el para-sí reclama el en-sí es la totalidad destotalizada. "En-sí aniquilado en para-sí"; en otros términos, el para-sí proyecta ser *en cuanto para-sí*, un ser que sea lo que es; y, por ser que es lo que no es y no es lo que es, el para-sí proyecta ser lo que es; en cuanto conciencia es como quiere alcanzar la impermeabilidad y la densidad infinita del en-sí; en cuanto aniquilación del en-sí y perpetua evasión de la contingencia y de la facticidad quiere ser su propio fundamento. Ésa es la causa de que lo posible sea proyectado en general como aquello que falta al para-sí para llegar a ser en-sí-para-sí; y el valor fundamental que preside ese proyecto es justamente el en-sí-para-sí; es decir, el ideal de una conciencia que fuera fundamento de su propio ser-en-sí por la pura conciencia que adquiriese de sí misma. Ese ideal es el que puede denominarse Dios.

Así puede decirse que lo que hace concebible mejor el proyecto fundamental de la realidad humana es que el hombre constituye el ser que proyecta ser Dios. Cualesquiera que puedan ser luego los mitos y los ritos de la religión considerada, Dios es ante todo "sensible al corazón" del hombre como aquello que lo anuncia y lo define por su proyecto último y fundamental. Y sí el hombre posee una comprensión preontológica del ser de Dios, no son ni los

TENER, HACER Y SER,

grandes espectáculos de la naturaleza, ni la potencia de la sociedad los que se lo han conferido: sino que Dios, valor y objeto supremo de la trascendencia, representa el límite permanente partiendo del cual el hombre se hace anunciar lo que él es. Ser hombre, es tender a ser Dios; o, si se prefiere, el hombre es fundamentalmente deseo de ser Dios.

Pero, se dirá, si eso es así, si el hombre en su aparición misma es llevado hacia Dios como hacia su límite, si no puede elegir ser otra cosa que Dios, ¿qué queda de la libertad? Ya que la libertad no es otra cosa que una elección que se crea sus propias posibilidades, mientras que parecería aquí que ese proyecto inicial de ser Dios, que "define" al hombre, se emparenta muy de cerca con una "naturaleza humana" o con una "esencia".

Responderemos a esto, precisamente, que si el *sentido* del deseo es, en última instancia, el deseo de ser Dios, el deseo no está jamás constituido por ese sentido; sino que, al contrario, representa siempre una *invención particular* de sus fines. Esos fines, en efecto, son perseguidos partiendo de una situación empírica particular; y es también esa persecución la que constituye los contornos en *situación*. El deseo *de ser* se realiza siempre como deseo de una manera de ser. Y ese deseo de una manera de ser se expresa, a su vez, como el sentido de miríadas de deseos concretos que constituyen la trama de nuestra vida consciente. Así nos encontramos delante de arquitecturas simbólicas muy complejas y que se dan *a lo menos* en tres grados. En el deseo empírico puedo discernir una simbolización de un deseo fundamental y concreto que es *la persona* y que representa la manera en que ella ha decidido que el ser será cuestionado *en su ser*; y ese deseo fundamental, a su vez, expresa concretamente y en el mundo, en la situación singular que encierra la persona, una estructura abstracta y significativa, que es el deseo de ser en general y que debe ser considerada como la *realidad-humana en la persona*, lo que hace su comunidad con otro, lo que permite afirmar que hay una verdad del hombre y no solamente de las individualidades incomparables.

La concreción absoluta y la integridad, la existencia como totalidad, pertenecen entonces al deseo libre y fundamental o *persona*. El deseo empírico no es más que una simbolización. Conduce a aquél y saca su sentido de él, aun permaneciendo parcial y reducible; ya que es el deseo que no puede ser concebido por sí. Por otra parte, el deseo de ser, en su puridad abstracta, es la verdad del deseo concreto fundamental; pero no existe a título de realidad. Así, el proyecto fundamental, o persona, o libre realización de la verdad humana, está por doquiera, en todos los deseos (con la restricción expresada en el capítulo precedente y relativa, por ejemplo, a los "indiferentes"); no se percibe nunca sino a través de sus deseos —de la misma manera que no podemos percibir el espacio sino a través de los cuerpos que lo informan, no obstante ser el espacio una realidad singular y no un concepto—; o, si se quiere, es como el *objeto* de Husserl, que no se da sino en "*abschattungen*"; y que, sin embargo, no se deja absorber por ningún *abschattung*.

Podemos comprender después de esas observaciones que la estructura abstracta y ontológica "deseo de ser", aunque represente la estructura fundamental y *humana* de la persona, no podría ser una traba a su libertad. La libertad, en efecto como hemos demostrado en el capítulo precedente, es rigurosamente asimilable a la aniquilación: el único ser que puede ser llamado libre es el ser que aniquila su ser. Sabemos, por otra parte, que la aniquilación es *carencia de ser*, y no podría ser de otra manera. La libertad es precisamente el ser que *se hace* carencia de ser. Pero como el deseo, como hemos establecido, es idéntico a la carencia de ser, la libertad no podría surgir de otra manera sino como ser que se hiciera deseo de ser; es decir, como proyecto-para-sí de ser *en-sí-para-sí*. Hemos encontrado aquí una estructura abstracta que no podría ser considerada en modo alguno como la naturaleza o la esencia de la libertad, ya que la libertad es existencia, y la existencia precede a la esencia; la libertad es aparición inmediatamente concreta y no se distingue de su elección; es decir, de la *persona*. Pero la estructura

TENER, HACER Y SER,

considerada puede ser llamada la *verdad* de la libertad: es decir, es la significación humana de la libertad.

La verdad humana de la persona debe poder ser establecida, como lo hemos intentado, por una fenomenología ontológica; la nomenclatura de los deseos empíricos debe ser el objeto de investigaciones propiamente psicológicas; la observación y la inducción, y en caso de necesidad la experiencia, podrán servir para preparar esa lista e indicar al filósofo las relaciones comprensibles que pueden unir diferentes deseos entre sí, diferentes comportamientos, poner en claro ciertos vínculos concretos entre "situaciones" experimentalmente definidas (y que no nacen en el fondo sino de restricciones aportadas, en nombre de la posibilidad, a la situación fundamental del sujeto en el mundo) y el sujeto de la experiencia. Pero ninguno de esos dos métodos puede servir para el establecimiento y clasificación de los deseos fundamentales o *personas*, ninguno de tales métodos resulta conveniente. No podría tratarse, en efecto, de determinar *a priori* y ontológicamente lo que aparece en toda la imprevisibilidad de un acto libre. Por ello nos limitaremos a indicar muy sumariamente las posibilidades de semejante encuesta y sus perspectivas: que se pueda someter a un hombre cualquiera a tal encuesta, pertenece a la realidad humana en general; o, si se prefiere, puede ser establecido por una ontología. Pero la encuesta misma y sus resultados son, en principio, enteramente ajenos a las posibilidades de una ontología.

Por otra parte, la pura y simple descripción empírica no puede darnos más que nomenclaturas y ponernos en presencia de seudoirreductibles (deseo de escribir, de nadar, gusto por el riesgo, celos, etc.). No conviene solamente, en efecto, preparar la lista de las conductas, tendencias e inclinaciones, es preciso además *descifrarlas*; es decir, es preciso saberlas *interrogar*. Esa encuesta no puede ser dirigida sino según las reglas de un método específico. Ese

El principio de ese análisis es que el hombre constituye una método es el que llamaremos psicoanálisis existencial. totalidad y no una colección; que, en consecuencia, se expresa ín-

tegramente en la más insignificante y superficial de las conductas; dicho de otra manera, que no hay un gusto, un tic, un acto humano que no sea *revelador*.

El *objeto* del psicoanálisis es *descifrar* los comportamientos empíricos del hombre; es decir, proyectar luz plena sobre las revelaciones que cada uno de ellos contiene y fijarlas conceptualmente.

Su *punto de partida* es la experiencia; su *punto de apoyo* es la comprensión preontológica y fundamental que el hombre tiene de la persona humana. Aunque la mayor parte de la gente, en efecto» puede descuidar las indicaciones contenidas en un gesto, en una palabra, en una mímica, y equivocarse sobre la revelación que aportan, cada persona posee *a priori* el *sentido* del valor revelador de esas manifestaciones, es capaz de descifrarlas, si al menos es ayudado y conducida de la mano. Aquí como allí, la verdad no es encontrada por azar, no pertenece a un dominio en que deberá buscársela sin haber tenido jamás su presciencia, como se puede ir a buscar las fuentes del Nilo o las del Níger. Aquélla pertenece *a priori* a la comprensión humana, y el trabajo esencial es una hermenéutica; es decir, un descifre, una fijación y una conceptualización.

Su *método* es comparativo: como, en efecto, cada conducta humana simboliza a su manera la elección fundamental que es preciso poner en claro; y como, al mismo tiempo, cada una de ellas oculta esa elección bajo sus caracteres ocasionales y su oportunidad histórica, es por la comparación de esas conductas como haremos brotar la revelación única que todas expresan, aunque de manera diferente. El esbozo primero de este método nos es dado por el psicoanálisis de Freud y sus discípulos. Por esta razón, conviene aquí señalar precisamente en qué se inspirará el psicoanálisis existencial en el psicoanálisis propiamente dicho y en qué diferirá radicalmente.

Tanto uno como otro consideran todas las manifiestaciones objetivamente descubribles de la "vida psíquica" como manteniendo relaciones de simbolización a símbolo con las estructuras fun-

TENER, HACER Y SER,

damentales y globales que constituyen propiamente la *persona*. Uno y otro consideran que no hay datos primeros: inclinaciones heredadas, carácter, etc. El psicoanálisis existencial no conoce nada antes de la aparición original de la libertad humana; el psicoanálisis empírico postula que la afectividad primera del individuo es una cera virgen antes de su historia. La libido no es, fuera de sus fijaciones concretas, nada más que una posibilidad permanente de fijarse de cualquier manera y sobre cualquiera. Uno y otro psicoanálisis consideran el ser humano como una historialización perpetua y buscan, más que descubrir los datos estáticos y constantes, descubrir el sentido, la orientación y las transformaciones de esa historia. Por ese hecho, uno y otro consideran al hombre en el mundo y no conciben que se pueda interrogar a un hombre sobre lo que es, sin tener en cuenta antes que nada su situación. Las indagaciones psicoanalíticas se orientan a reconstituir la vida del sujeto desde el nacimiento hasta el instante de la curación; para ello utilizan todos los documentos objetivos que pueden encontrar: cartas, testimonios, diarios íntimos, reseñas "sociales" de toda especie. Y lo que pretenden restituir es menos un puro acontecimiento psíquico que una cópula: el acontecimiento decisivo de la infancia y la cristalización psíquica alrededor de ese acontecimiento. Aquí, de nuevo, se trata de una situación. Cada hecho "histórico" desde ese punto de vista será considerado a la vez como *factor de* la evolución psíquica y como *símbolo* de esa evolución. Ya que no es nada en sí mismo, no actúa sino de acuerdo con la manera en que es tomado, y esa manera misma de tomarlo traduce simbólicamente la disposición interna del individuo.

Psicoanálisis empírico y psicoanálisis existencial buscan ambos una actitud fundamental en situación que no podrá expresarse por definiciones simples y lógicas; porque es anterior a toda lógica y porque demanda ser reconstruida según leyes de síntesis específicas. El psicoanálisis empírico busca determinar el *complejo*, en el que el nombre mismo indica la polivalencia de todas las significaciones que se le relacionan. El psicoanálisis existencial busca determina

la *elección original*. Esa elección original, al efectuarse frente al mundo y al ser elección de la posición en el mundo, es totalitaria como el complejo; es anterior a la lógica como el complejo; es la que *elige* la actitud de la persona frente a la lógica y los principios; no es, pues, cuestión de interrogarla conforme a la lógica. Recoge, en una síntesis prelógica, la totalidad del existente y, como tal, es el centro de referencia de una infinidad de significaciones polivalentes.

Tanto uno como otro de esos dos psicoanálisis, no estiman que el sujeto se encuentre en una posición privilegiada para proceder a sus indagaciones por sí mismo. Ambos quieren ser métodos estrictamente objetivos, tratando como documentos los datos de la reflexión al igual que los testimonios de los otros. Sin duda, el sujeto *puede* efectuar sobre sí mismo una indagación psicoanalítica. Pero será necesario que renuncie de golpe a todos los beneficios de su posición particular y que se interroge exactamente igual que si fuera otro. El psicoanálisis empírico parte, en efecto, del postulado de un psiquismo inconsciente que escapa en principio a la intuición del sujeto. El psicoanálisis existencial rechaza el postulado de lo inconsciente: lo hace psíquico y, por ello, co-extensivo con la conciencia. Pero si el proyecto fundamental es plenamente *vivido* por el sujeto y, como tal, totalmente consciente, eso no significa que deba ser conocido inmediatamente, muy al contrario; nuestros lectores se acordarán del cuidado que pusimos en nuestra Introducción en distinguir conciencia y conocimiento. Ciertamente, como hemos visto también, que la reflexión puede ser considerada como un cuasiconocimiento. Pero lo que percibe en cada instante no es el puro proyecto del para-sí tal como es simbólicamente expresado —y, a menudo, de diversas maneras a la vez— por el comportamiento concreto que aquélla percibe: es el comportamiento mismo, es decir, el deseo individual y datado en el entrelazamiento frondoso de su característica. Percibe a la vez símbolo y simbolización; en verdad, está enteramente constituida por una comprensión preontológica del proyecto fundamental; más

TENER, HACER Y SER,

aún, en cuanto reflexión, es *también* conciencia no tética de sí como reflexión, *es ese* mismo proyecto, tanto como la conciencia no-reflexiva.

Pero no se sigue de eso que disponga de los instrumentos y de las técnicas necesarias para aislar la elección simbolizada, para fijarla por medio de conceptos y para mostrarla a plena luz. Es penetrada de una gran luz sin poder expresar lo que esa luz aclara. No se trata de un enigma no adivinado, como creen los freudianos: todo está allí, es luminoso, la reflexión goza de todo, lo percibe todo. Pero ese "misterio a plena luz" procede más bien de que ese goce está privado de los medios que permiten ordinariamente el *análisis* y la *conceptuajización*. Lo percibe todo, todo a la vez, sin sombras, sin relieves, sin relaciones de grandor, no porque esas sombras, esos valores, esos relieves existan en alguna parte pero en forma oculta, sino porque pertenecen a otra actitud humana establecerlos y no pueden existir nada más que por y *para* el conocimiento.

La reflexión, al no poder servir de base al *psicoanálisis* existencial. le proveerá únicamente de los materiales brutos sobre los cuales el psicoanálisis deberá tomar una actitud objetiva. Así solamente podrá *conocer lo que él comprende ya*. Resulta de eso que los complejos extirpados *de* las profundidades inconscientes. como los proyectos descubiertos por el psicoanálisis existencial, serán percibidos *desde el punto de vista de otro*. Por consiguiente, el *objeto* así sacado a la luz será articulado según las estructuras de la trascendencia-trascendida; es decir, que su ser será ser para otro; aun en el supuesto de que el psiquiatra y el sujeto del psicoanálisis sean una misma persona. Así, el proyecto puesto en claro por uno u otro psicoanálisis no podrá ser otra cosa que la totalidad de la persona, lo irreductible de la trascendencia tales como son *en-su-ser-para-otro*. Lo que escapa definitivamente a estos métodos de investigación es el proyecto tal como es para sí, el complejo en su ser propio. Ese proyecto-para-sí no puede ser sino *gozado*: hay incompatibilidad entre la existencia para sí y la exis-

tencia objetiva. Pero el objeto de los psicoanálisis no deja de ofrecer por eso la *realidad de un ser*; su conocimiento por el sujeto puede, además, contribuir a aclarar la reflexión, y ésta puede convertirse entonces en un gozo que será un cuasisaber.

Aquí terminan las semejanzas entre los dos psicoanálisis. Difieren, en efecto, en la medida en que el psicoanálisis empírico ha decidido respecto a su irreductible en lugar de dejar que se anuncie en una intuición evidente. La libido, o la voluntad de potencia, constituye, en efecto, residuo psicológico que no es claro por sí mismo, y que no se nos aparece como *debiendo ser el término irreductible* de la investigación. Es finalmente la experiencia ía que establece que el fundamento de los complejos es esa libido o esa voluntad de potencia, y esos resultados de la indagación son perfectamente contingentes, no convencen: nada impide concebir *a priori* una "realidad humana" que no se exprese como voluntad de potencia y en la que la libido no constituya el proyecto original e indiferenciado. La elección a la que, por el contrario, se elevará el psicoanálisis existencial, precisamente porque es elección, rinde cuenta de su contingencia original, ya que la contingencia de la elección es el reverso de su libertad. Además, en cuanto se funda sobre la *carencia de ser*, concebido como carácter fundamental del ser, recibe la legitimación *como elección*, y sabemos que no podemos ir más lejos. Cada resultado será, pues, a la vez plenamente contingente y legítimamente irreductible. Seguirá siendo, por otra parte, siempre *singular*, es decir, que no esperaremos como objetivo último de la investigación y fundamento de todos los comportamientos un término abstracto y general, la libido por ejemplo, que sería diferenciada y concretada en complejos, después en conductas de detalle por acción de los hechos exteriores y de la historia del sujeto; sino, al contrario, una elección que es única y que es desde su origen la concreción absoluta; las conductas de detalle pueden expresar o *particularizar* esa elección, pero no podrían concretarla, puesto que es ya de por sí concreta. Es que esa elección no es otra cosa que el *ser* de cada realidad humana;

TENER, HACER Y SER

ya que, para la realidad humana, no hay diferencia entre existir y elegirse. Por eso comprendemos que el psicoanálisis existencial no debe remontarse desde el "complejo" fundamental, que es precisamente su elección de ser, hasta una abstracción como la libido que la explique. El complejo es elección última, es elección de ser y *se hace ser*. Al esclarecerlo se revelará siempre como evidentemente irreductible.

Se sigue de eso, necesariamente, que la libido y la voluntad de potencia no aparecerán para el psicoanálisis existencial ni como caracteres generales y comunes a todos los hombres, ni como irreductibles. Cuando más, se podrá comprobar, después de una indagación, que expresan, a título de conjuntos particulares, en ciertos sujetos, una elección fundamental que no podría reducirse ni a la una ni a la otra. Hemos visto, en efecto, que el deseo y la sexualidad en general expresan un esfuerzo original del para-sí para recuperar su ser enajenado por otro. La voluntad de potencia supone, originalmente, el ser-para-otro, la comprensión de otro y la elección de salvarse por otro. El fundamento de esa actitud debe estar en una elección primera que haga comprender la asimilación radical del ser-en-sí-para-sí con el ser-para-otro.

El hecho de que el término último de esta investigación existencial deba ser una *elección*, diferencia mejor aún el psicoanálisis cuyo método y cuyas líneas principales esbozamos: renuncia por ello mismo a suponer una acción mecánica del medio sobre el sujeto considerado. El medio no podría obrar sobre el sujeto sino en la medida exacta en que él lo comprendiera; es decir, en que lo transformara en situación. Ninguna descripción objetiva de ese medio podría entonces servirnos. Desde su origen, el medio concebido como situación conduce al para-sí elector, lo mismo que el para-sí lleva al medio por su ser en el mundo.

Renunciando a todas las causas mecánicas, renunciamos al mismo tiempo a todas las interpretaciones *generales* del simbolismo considerado. Como nuestro objetivo no podría ser el de establecer leyes empíricas de sucesión, no podríamos constituir una

simbólica universal. Sino que el psicoanálisis deberá a cada paso reinventar una simbólica en función de los casos particulares que contemple. Si el ser es una totalidad, no es concebible, en efecto, que puedan existir relaciones elementales de simbolización (heces = oro, acerico = seno, etc.) que guarden relación constante en todos los casos; es decir, que no se alteren cuando se pasa de un conjunto signifiante a otro conjunto. Además, el psicoanálisis no perderá nunca de vista que la elección es viviente y, por tanto, puede siempre ser *revocada* por el sujeto estudiado.

Hemos mostrado, en el capítulo precedente, la importancia del *instante* que representa los bruscos cambios de orientación y la toma de una posición nueva frente a un pasado inmutable. Desde ese momento se debe siempre estar presto a considerar que los símbolos cambian de significación y a abandonar la simbolización utilizada hasta entonces. Así, el psicoanálisis existencial deberá mantenerse enteramente flexible, ágil y seguir fielmente los menores cambios observables en el sujeto: se trata aquí de comprender lo *individual* y, a menudo, hasta lo instantáneo. El método que ha servido para un sujeto no podrá, por ello mismo, ser empleado ya para otro, ni por el mismo sujeto en una época ulterior.

Y precisamente porque el objeto de la búsqueda debe ser el de llegar a descubrir una *elección*, no un *estado*, esa búsqueda deberá tener presente en todo momento que su objeto no es un dato hundido en las tinieblas de lo inconsciente; sino una determinación libre y consciente, que no es solamente un habitante de la conciencia, sino que forma una sola cosa con la conciencia misma. El psicoanálisis empírico, en la medida en que su método vale más que sus principios, se encuentra a menudo en vías de un descubrimiento existencial, aunque se detenga siempre a medio camino. Cuando se aproxima así a la elección fundamental, las resistencias del sujeto se derrumban de golpe y reconoce de pronto la imagen de sí que se le presenta, como si se contemplara en un espejo. Ese testimonio involuntario del sujeto es precioso para el psiquiatra: éste ve en ello el signo de que ha alcanzado su objeto; pero nada

en sus principios ni en sus postulados iniciales le permite comprender ni utilizar ese testimonio. ¿De dónde le vendría el derecho?

Si verdaderamente el complejo es inconsciente; es decir, si el signo está separado de lo significativo por una barrera, ¿cómo podrá *reconocerlo el* sujeto? ¿Es el complejo inconsciente el que se reconoce? Pero ¿no está privado de *comprensión*? Y si fuera preciso concederle la facultad de comprender los signos, ¿no se haría al mismo tiempo con ello un inconsciente consciente? ¿Qué es, en efecto, comprender sino tener conciencia de que se ha comprendido? ¿Diremos nosotros, al contrario, que es el sujeto en cuanto consciente el que reconoce la imagen ofrecida? Pero ¿cómo la comparará con su verdadera afección, ya *que ésta se encuentra* fuera de alcance y no ha tenido nunca conocimiento de ella?

Cuando más, podrá juzgar que la explicación psicoanalítica de su caso es una hipótesis *probable*, que obtiene su probabilidad del número de conductas que explica. Se encuentra, entonces, con relación a esa interpretación, en la situación de un tercero, del psiquiatra mismo; no hay posición privilegiada. Y si *cree* en la posibilidad de la hipótesis psicoanalítica, esa simple creencia que queda en los límites de la conciencia puede entrañar la ruptura de las barreras que contienen las tendencias inconscientes. El psiquiatra tiene, sin duda, la imagen oscura de una brusca coincidencia de lo consciente y de lo inconsciente. Pero se ha privado a sí mismo de los medios de concebir positivamente esa coincidencia.

Sin embargo, la iluminación del sujeto es un hecho. Desde luego hay allí una intuición que se acompaña de evidencia. Ese sujeto, guiado por el psiquiatra, hace más y mejor que dar su asentimiento a una hipótesis: palpa, ve lo que es. Eso no es verdaderamente comprensible sino porque el sujeto no ha dejado de ser nunca consciente de sus tendencias profundas; más aún, porque esas tendencias no se distinguen de su conciencia misma. En este caso, como hemos visto más arriba, la interpretación psicoanalítica no le hace adquirir conciencia de lo que él es: sino que le hace *adquirir*

conocimiento. Es, pues, al psicoanálisis existencial al que corresponde reivindicar como decisiva la intuición final del sujeto.

Esa comparación nos permite comprender mejor lo que debe ser un análisis existencial, si debe poder existir. Es un método destinado a poner en claro, en forma rigurosamente objetiva, la elección subjetiva por la cual cada persona se hace persona; es decir, se hace anunciar a ella misma lo que es. Por ser lo que busca una *elección de ser*, al mismo tiempo que un *ser*, debe reducir los comportamientos singulares a las relaciones fundamentales, no de sexualidad ni de voluntad de potencia, sino de ser que se expresan en esos comportamientos. Él es guiado entonces, desde su origen hacia una comprensión del ser y no debe asignarse otro objeto que encontrar el ser y la manera de ser del ser frente a ese ser. Antes de alcanzar ese objeto, no le está permitido detenerse.

Utilizará la comprensión del ser que caracteriza al investigador, en cuanto es él mismo realidad-humana; y como busca deducir el ser de sus expresiones simbólicas, deberá inventar nuevamente cada vez, sobre la base de un estudio comparativo de las conductas, una simbolización destinada a descifrarlos. El criterio del éxito será para él el número de hechos que su hipótesis permita explicar y unificar, como también la intuición evidente de la irreductibilidad del término alcanzado. A ese criterio añadirá, en todos los casos posibles, el testimonio decisivo del sujeto. Los resultados conseguidos así —es decir, los fines últimos del individuo— podrán entonces ser objeto de una clasificación, y sobre la comparación de esos resultados podremos establecer consideraciones generales acerca de la realidad humana en cuanto elección empírica de sus propios fines.

Las conductas estudiadas por este psicoanálisis no serán exclusivamente los sueños, los actos frustrados, las obsesiones y las neurosis; sino también los pensamientos de la vigilia, los actos logrados y adaptados, el estilo, etc. Este psicoanálisis no ha encontrado todavía su Freud; todo lo más pueden encontrarse presentimientos en algunas biografías particularmente logradas. Esperamos poder

J. P. SARTRE — **EL SER Y LA NADA**

dar, en otra parte, dos ejemplos, a propósito de Flaubert y de Dostoievsky. Pero poco nos importa aquí que exista: lo importante es que sea posible.