

luego se puede *hacer abstracción* de estas palabras y también de muchas otras cosas; como, por ejemplo, de las cualidades llamadas «segundas». Pero no hay que olvidar al hacerlo que entonces no estamos ante la realidad concreta, sino ante una *abstracción* <sup>42</sup>.

Este excelente ejemplo proporciona el enunciado mismo de la pregunta fenomenológica. ¿La palabra que nombra a la mesa «mesa» y la interpela con ese nombre para esta mesa (es decir, *para ella* y no sólo *para nosotros*) es un accidente exterior a su esencia, una «cualidad segunda»? ¿La mesa puede ser la mesa en un universo que fuera silencioso? ¿O acaso el discurso a propósito de la mesa, lejos de ser una especie de superestructura que se añadiría a su realidad de mesa ya completa, producto de su encuentro casual con una criatura dotada de palabra, sería tan esencial a la mesa como sus cuatro patas? Ahí reside el problema de todas las fenomenologías concebibles.

Aquí Kojève también se las compone con una gracia, esta vez aparentando hablar como marxista. La mesa, dice, exige las palabras de las que es objeto en la medida en que ésta no viene al mundo y no aparece en él sino después de un trabajo humano, trabajo que implica discurso. Vemos claramente que la dificultad sólo queda desplazada. La mesa, claro está, es un producto del arte. ¿Pero el árbol que se ha cortado para obtener la madera de la mesa pedía transformarse en mesa e implicaba al trabajador? ¿La violencia que sufre el árbol cuando encuentra al hombre constituye para él un molesto accidente? <sup>43</sup> ¿El hombre que trabaja la madera es necesariamente un encargado de la explotación de los recursos forestales? ¿O también puede ser que aquél, mediante una obra, realice en ella las posibilidades más esenciales de la naturaleza? Tales son las preguntas que habría que hacerse aquí.

<sup>42</sup> *Ibid.*, pág. 483.

<sup>43</sup> Esta idea reaparece en Lacan, con el apólogo de los elefantes (de los que se habla, para su desgracia) que da motivo a la ilustración de la portada del *Seminaire*, tomo I, Seuil, 1975.

## Apéndice:

### La nada en *El Ser y la Nada*

En su comentario, Kojève señalaba que la elaboración de una «ontología dualista» era la tarea del futuro <sup>44</sup>. Todo ocurre como si Jean-Paul Sartre se hubiera marcado como programa escribir este tratado de ontología dualista. Conocido antes de la guerra por sus relatos (*El mundo*), su novela (*La náusea*), sus crónicas literarias en la *Nouvelle Revue française*, así como por sus trabajos de psicología sobre la imaginación y las emociones, publica en 1943 con *El Ser y la Nada* su primer libro de filosofía. El dualismo requerido por Kojève aparece ya en el título de esta obra. Pues el y que une el ser a la nada asocia un contrario a un contrario, sin que se pueda hablar de comunidad alguna entre el ser y la nada. Sartre escribe:

En una palabra, lo que hay que recordar aquí en contra de Hegel, es que el ser *es* y que la nada *no es* <sup>45</sup>.

Quizás, pero ¿cómo lo sabemos?

Sencillamente, «el ser no necesita en absoluto de la nada para concebirse» <sup>46</sup>, mientras que la nada, al ser

<sup>44</sup> *Intr. Hegel*, pág. 485 (en la nota).

<sup>45</sup> EN, pág. 51.

<sup>46</sup> EN, pág. 52.

la negación del ser, necesita del ser para poder ponerse como su negación. El ser prescinde de la nada para serlo, pero como un parásito, la nada vive a expensas del ser: «Su ser depende del ser»<sup>47</sup>.

Sin embargo, las cosas no son tan simples como inducen a pensar estas declaraciones perentorias. Si fuera cierta la afirmación de que «la nada no es», el título del libro de Sartre sería absurdo. Si la nada no es absolutamente nada, su nulidad nada añade al ser (es decir, en este caso al ente, al *algo* del «¿por qué algo y no mejor nada?»). Bastaba, pues, con titular esta exposición «ontología fenomenológica» (subtítulo del libro): «El Ser». O también: «El Ser, fuera del cual nada es».

Ahora bien, la ontología de Sartre no es en absoluto una doctrina de la *unidad del ser*, como se hubiera podido creer al verle rechazar cualquier participación de la nada en el ser. Afirma la *dualidad del ser*. La nada no es nada, lo cual significa que es la negación del ser: y la negación es algo y no nada. Ahora bien, la negación no puede engendrar la negación a partir de la plenitud de lo que es. Por eso hay que *añadir* la nada (que no es) al ser (que es):  $1+0$  suma 2 y no 1.

Si la nada supone la negación, a su vez la negación supone al negador. La humanización de la nada es completa.

El hombre es el ser a través del que la nada viene al mundo<sup>48</sup>.

¿Pero si el hombre forma parte de *algo*, ¿cómo puede suscitar *la nada*? Para eso es menester que, a diferencia de todos los demás entes, el hombre no pueda prescindir de la negación para ser en tanto que hombre. Mientras la cosa para ser sólo necesita ser, para el hombre es indispensable *no ser* para ser (vemos que siempre hay que entender «ser» = «ser algo»). El sentido de esta paradoja estriba en conducir al lector hacia la definición negativa

de la libertad: la libertad tiene como esencia la negatividad o, como dice Sartre, el poder de «anonadar».

La dualidad «ser y nada» se ha sustituido por la dualidad del ser característico de la cosa y del ser característico del hombre. Ambos términos del par ahora constituyen los dos sentidos del ser.

Se plantea el problema de la *unidad* de estos dos sentidos y Sartre lo menciona de pasada:

Aunque el concepto de ser tiene la particularidad de estar escindido en dos regiones comunicables, hay que explicar, sin embargo, que estas dos regiones pueden reunirse en el mismo epígrafe. Esto requerirá el examen de estos dos tipos de ser y es evidente que sólo podremos captar verdaderamente el sentido de uno u otro cuando podamos establecer sus verdaderas relaciones con la noción del ser en general, y los lazos que las unen<sup>49</sup>.

*Es evidente...* A pesar de esta evidencia, la búsqueda del sentido que el ser pueda tener antes de su escisión en dos «regiones comunicables», se deja para más tarde. Pero en realidad, en las 722 páginas del tratado, *la cosa* sólo ocupa cuatro páginas (págs. 30-34), consagrándose el resto a lo que el título calificaba de «nada».

Las dos «regiones» se llaman ahora «ser en sí» y «ser para sí». Estas categorías hegelianas hacen referencia: en el caso de la cosa que sólo necesita ser para ser, a esta suficiencia considerada como una *identidad* completa de la cosa consigo misma; y en el caso del hombre, a la *diferencia* que le impide asimilarse a una cosa, diferencia que proviene del hecho de la *conciencia*. Ahora bien, la «conciencia» aquí tiene el sentido del *examen de conciencia*, es decir, que en ese volver sobre sí (o reflexión), el hombre no se limita a *percibirse* a sí mismo (a ser *para sí*, en el sentido de un «comparecer ante sí mismo»), sino que se juzga, aprueba o condena lo que este examen le revela, otorga o no su consentimiento. Si se admite que «ser» se reduce a «aparecer», como plantea Sartre

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> EN, pág. 60.

<sup>49</sup> En, pág. 31.

desde la primera frase de su libro, estamos obligados a atribuir al examen de conciencia una virtud de penetración ilimitada y de infalibilidad. Lejos de perderse en los laberintos de la subjetividad, la mirada de la conciencia llega hasta lo más hondo y no deja escapar nada. Tiene que ser así, puesto que *esse = percipi*. Cualquier error acerca de uno mismo será en realidad una mentira debida a la «mala fe». Por eso el hombre, que ya es *para-él* en ese primer sentido de que se percibe, también es *para él* en el sentido en que sólo es lo que es ante sus propios ojos. El ser para sí es, pues, la designación ontológica que conviene a la conciencia.

Si bastan cuatro páginas para describir al ser en sí, es porque no hay gran cosa que decir. En realidad, el lector no puede evitar el pensar que incluso esas cuatro páginas están de más. Sartre define «el ser en sí» mediante una identidad absoluta. «El ser es lo que es»<sup>50</sup>. Pero hablar de identidad en semejante caso es decir demasiado, pues al ser la identidad una relación, exige un principio de diferencia o de reflexión. Ahora bien, el *en sí* está tan encerrado en sí mismo que no tiene relación con nada, ni siquiera consigo mismo. Descembocamos, pues, en una descripción del ser en sí que recuerda la primera hipótesis del *Parménides* de Platón:

Aquel es lo que es, lo que significa que, por sí mismo, ni siquiera podría ser aquello que no es; en efecto, hemos visto que no encerraba negación alguna. Es positividad plena. En consecuencia no conoce la *alteridad*: lo único que se concibe como *otro* es otro ser; no puede sostener relación alguna con lo otro<sup>51</sup>.

Si Sartre no hubiera omitido aquí citar el *Parménides*, sin duda no se le hubiera escapado que su ser «plenamente positivo» estaba definido a fuerza de negaciones. Y en una «ontología fenomenológica» se es tal como se aparece. Si el ser en sí se presenta ante nosotros por vía

<sup>50</sup> EN, pág. 33.

<sup>51</sup> EN, pág. 715.

negativa, es necesario que comporte una cierta negatividad. Además, un ser que no mantiene ninguna relación con cosa alguna no puede ser considerado idéntico, sobre todo si es incapaz de distinguirse de lo que no es. Finalmente, y por la misma razón, no podría tener de sí «ni nombre, ni discurso, ni ciencia, ni sensación, ni opinión», como escribe Platón del *uno que no es sino uno*: al no tener relación, ciertamente no puede *aparecer* y *ser conocido* (entrar en la relación del conocimiento), consecuencia cuando menos enojosa si nos acordamos de que en esta página se trataba de definir el ser del fenómeno.

Por su parte, «el ser para sí» se describe como la exacta antítesis del *en sí*. El *para-sí* sólo es diferencia y oposición. El ser en sí era tan idéntico a sí mismo que perdía hasta la relación de identidad, el ser para sí será tan negativo que estará perpetuamente en fuga ante sí mismo, incapaz de pararse en ninguna parte.

Pero con todo esto seguimos ignorando lo que quiere decir la palabra *ser*. La pregunta reconocida como decisiva en la página 31 sólo se recoge en la página 711: ¿Qué relación hay entre las dos regiones del ser? ¿Por qué una y otra son regiones del ser? Sartre, por otro lado, sin explicarse, califica de *metafísico* el problema del lazo entre el *en sí* y el *para sí*. Así lo enuncia: ¿por qué el *para sí* surge a partir del *en sí*? La tarea de la metafísica es examinar este surgimiento, «origen de toda historia»<sup>52</sup>. Reconocemos el problema con el que topaba la interpretación humanista del idealismo hegeliano: ¿cómo surge la historia a partir de una naturaleza que por hipótesis ignora la historia y la negación? Es precisamente en este punto donde Kojève se enredaba en sus esfuerzos por encontrar una implicación del hombre por el mundo.

Por otra parte, el *en sí* y el *para sí* han sido definidos como las dos regiones del ser («ser» = «totalidad de lo que es»). Es necesario, pues, que tengan algo en común, a saber, *el ser*. Por fin está planteado el problema filo-

<sup>52</sup> EN, pág. 715.

sófico. En esta conclusión de su libro, Sartre se pregunta sobre la posibilidad de considerar *juntos* el *en sí* y el *para sí*, es decir, sobre el sentido que tendría una síntesis de su tesis (en sí) y de su antítesis (para sí). Ahora bien, la síntesis es imposible, ya que la relación es unilateral: el *para sí* no puede prescindir del *en sí*, mientras que el *en sí* sólo necesita del *para sí* para aparecer ante él; ahora bien, explica Sartre, el *en sí*, para ser, no necesita aparecer. En consecuencia, el mundo no implica al hombre. Sartre juega por un momento con la hipótesis de que habría, en el «origen de la historia», un intento del *en sí* para entregarse a «la modificación del para sí» y acceder a la «dignidad del en sí para sí». Esta frase oscura, y respecto a la cual Sartre en seguida precisa que entraña una contradicción profunda, hace las veces de cosmología sartriana: si el *en sí*, o en otras palabras, el mundo de las cosas naturales, quisiera emerger de su identidad estúpida, tendría que asignarse una diferencia a fin de poder entrar en relación consigo mismo y alcanzar la conciencia. Este *en sí* sería a la vez ser (como la cosa) y conciencia (como el hombre). Y, en virtud de la definición voluntarista de la conciencia que impera en todo el libro, este ser consciente de sí sería el *ens cause sui* (lo que constituye la definición de Dios en las filosofías post-cartesianas).

Todo esto viene a decir que Sartre al margen de su dualismo, considera una única posibilidad filosófica (que precisamente quiere evitar), la de un panteísmo metafísico que describiría el nacimiento de la humanidad en el planeta terrestre como el medio que utilizaría el Universo deseoso de percibirse a sí mismo, ofreciéndose, con la especie humana, el espejo (*speculum*) de su reflexión. Pero Sartre objeta que el *en sí*, para sentir el deseo que le llevaría a «ponerse como otro», tendría que poseer un atisbo de conciencia o de voluntad. De ello se desprende que el *para sí* no está autorizado a considerarse como el camino que tomaría el universo para alcanzar la conciencia de su divinidad. El tránsito de la subjetividad *humana* («Hablo del mundo») a la subjetividad *absoluta*

(«El mundo habla de sí mismo») está prohibido. Esta prohibición sin duda es la última palabra y la más constante del pensamiento de Sartre. En 1961, en su artículo sobre Merleau-Ponty reprochará a este último haber adoptado, a fin de cuentas, la filosofía de la síntesis:

¿Hasta dónde llegaba, en esos sombríos años que le cambiaron interiormente? Al leerlo se diría a veces que el ser inventa al hombre para *manifestarse* a través de él<sup>53</sup>.

En *El Ser y la Nada*, la conclusión es que hay que quedarse en el «como sí»:

Todo ocurre como si el mundo, el hombre y el hombre en-el-mundo sólo llegasen a realizar un Dios fallido<sup>54</sup>.

El lector de *El Ser y la Nada* no se sorprende por esta conclusión, que podía prever desde la introducción del libro. Como el ser es lo idéntico que sólo es idéntico, mientras que la conciencia es la diferencia que nunca debe alcanzar la identidad, la relación entre ambos forzosamente es una no-relación y la síntesis un fracaso. De todas maneras, el lector es muy libre de considerar que lo que ha fracasado en este asunto es menos la deificación del hombre que la ontología de Sartre. Pues, después de haber llegado a la última página del libro, seguirá sin saber lo que son el ser y la nada, y qué ocurre con su conjunción.

<sup>53</sup> «Merleau-Ponty vivant», *Les Temps Modernes*, núms. 184-185, pág. 366.

<sup>54</sup> EN, pág. 717.