

Jean-Paul Sartre

El ser y la nada

Ensayo de ontología fenomenológica

Versión española de
Juan Valmar

Revisión de
Celia Amorós



Alianza Editorial
Editorial Losada

de conciencia puede surgir de la comparación entre mi ser-para-mí-mismo y mi objetividad para el prójimo. Además, esa totalidad —como la del Para-sí— es una totalidad destotalizada, pues, al ser la existencia-para-otro negación radical del otro, no es posible ninguna síntesis totalitaria y unificadora de los «prójimos».

A partir de estas observaciones trataremos de abordar, por nuestra parte, la cuestión del Otro.

IV. La mirada

Esa mujer que veo venir hacia mí, ese hombre que pasa por la calle, ese mendigo al que oigo cantar desde mi ventana, son para mí *objetos*, no cabe duda. Así, es verdad que por lo menos una de las modalidades de la presencia a mí del prójimo es la *objetividad*. Pero hemos visto que, si esta relación de objetividad es la relación fundamental entre el prójimo y yo, la existencia del prójimo sigue siendo puramente conjetural. Pero es no sólo conjetural sino *probable* que esa voz que oigo sea la de un hombre y no el canto de un fonógrafo, y es infinitamente *probable* que el transeúnte que percibo sea un hombre y no un robot perfeccionado. Esto significa que mi aprehensión del prójimo como objeto, sin salir de los límites de la probabilidad y a causa de esta probabilidad misma, remite por esencia a una captación fundamental del prójimo, en que éste no se me descubrirá ya como objeto sino como «presencia en persona». En una palabra: para que el prójimo sea objeto probable y no un sueño de objeto, es menester que su objetividad no remita a una soledad originaria y fuera de mi alcance, sino a un vínculo fundamental en que el prójimo se manifieste de otro modo que por el conocimiento que tengo de él. Las teorías clásicas tienen razón al considerar que todo organismo humano percibido *remite* a algo y que aquello a lo que remite es el fundamento y la garantía de su probabilidad. Pero su error es creer que esa remisión indica una existencia separada, una conciencia que estaría detrás de sus manifestaciones perceptibles como el noúmeno está detrás de la *Empfindung* kantiana. Exista o no esta conciencia en estado separado, el rostro que veo no remite a ella; ella no es la *verdad* del objeto probable que percibo. La remisión de hecho a un surgimiento en relación gemelar¹² en que el otro es presencia para mí, se da fuera del conocimiento propiamente dicho —así se lo conciba como una forma oscura e inefable, del tipo de la intuición—, en suma, en un «ser-en-pareja-con-el-otro». En otros términos, se ha enfocado generalmente el problema del prójimo como si la relación primera por la cual el prójimo se descubre fuera la objetividad, es decir, como si el prójimo se re-

¹² Gemellé. (N. del T.)

velara primero —directa o indirectamente— a nuestra percepción. Pero, como esta percepción, por su propia naturaleza, *se refiere* a otra cosa que ella misma y no puede remitir ni a una serie infinita de apariciones del mismo tipo —como lo hace, para el idealismo, la percepción de la mesa o de la silla— ni a una entidad aislada situada por principio fuera de mi alcance, su esencia debe referirse a una relación primera de mi conciencia con la del prójimo, en la cual éste debe serme dado directamente como sujeto, aunque en unión conmigo, y que es la relación fundamental, el tipo mismo de mi ser-para-otro.

Empero, no se trata aquí de referirnos a alguna experiencia mística o a algo inefable. El prójimo se nos aparece en la realidad cotidiana, y a la realidad cotidiana se refiere su probabilidad. El problema, pues, se precisa: ¿hay en la realidad cotidiana una relación originaria con el prójimo, que se pueda tener constantemente a la vista y, por consiguiente, se me pueda descubrir fuera de toda referencia a un incognoscible religioso o místico? Para saberlo, ha de interrogarse más netamente a esa aparición trivial del prójimo en el campo de mi percepción: puesto que *ella se refiere a esa relación fundamental*, debe ser capaz de descubrirnos, por lo menos a título de realidad a la que apuntamos, la relación a la cual se refiere.

Estoy en una plaza pública. No lejos de mí hay césped y, a lo largo de él, asientos. Un hombre pasa cerca de los asientos. Veo a este hombre, lo capto a la vez como un objeto y como un hombre. ¿Qué significa esto? ¿Qué quiero decir cuando afirmo de ese objeto que *es un hombre*?

Si debiera pensar que no es sino un muñeco, le aplicaría las categorías que me sirven de ordinario para agrupar las «cosas» espaciales temporales. Es decir, lo captaría como situado «junto a» los asientos, a dos metros veinte del césped, ejerciendo cierta presión sobre el suelo, etc. Su relación con los demás objetos sería del tipo puramente aditivo; esto significa que podría hacerlo desaparecer sin que las relaciones de los otros objetos entre sí, que darán notablemente modificadas. En una palabra, ninguna relación nueva aparecería *por él* entre esas cosas de mi universo: agrupadas y sintetizadas *por mi parte* en complejos instrumentales, se disgregarían *por la suya* en multiplicidades de relaciones de indiferencia. Percibirlo como *hombre*, al contrario, es captar una relación no aditiva entre el asiento y él, es registrar una organización *sin distancia* de las cosas de mi universo en torno a ese objeto privilegiado. Ciertamente, el césped sigue estando a dos metros veinte de él, pero está también vinculado con él, *como césped*, en una relación que trasciende la distancia y a la vez la contiene. En vez de ser ambos términos de la distancia indiferentes e intercambiables y estar en una relación de reciprocidad, la distancia *se despliega desde* el hombre que veo *hasta* el césped, como el surgimiento sintético de una relación unívoca. Se trata de una relación *sin partes*, dada de una sola vez y en cuyo interior se despliega una espacialidad que no es *mi* espacialidad, pues, en vez de ser una agrupación *hacia mí* de los objetos, se trata de una orientación que

me huye. Por cierto, esta relación sin distancia ni partes no es en modo alguno la relación originaria que busco entre el prójimo y yo; en primer lugar, concierne sólo al hombre y a las cosas del mundo; además, es aún objeto de conocimiento: la expresaría, por ejemplo, diciendo que ese hombre *ve* el césped, o que se dispone, pese al cartel que lo prohíbe, a andar por él, etc. Por último, conserva un puro carácter de probabilidad: primero, es *probable* que ese objeto sea un hombre; además, así sea seguro que lo es, sigue siendo sólo probable que *vea* el césped en el momento en que yo lo percibo: puede estar pensando en algún asunto sin tomar conciencia neta de lo que lo rodea, puede ser ciego, etc. Empero, esa relación nueva entre el objeto-hombre y el objeto-césped tiene un carácter particular: me es dada a la vez íntegra, ya que está ahí, en el mundo, como un objeto que puedo conocer (se trata, en efecto, de una relación objetiva que expreso diciendo: Pedro ha echado una ojeada a su reloj, Juana ha mirado por la ventana, etc., etc.), y a la vez me escapa íntegramente; en la medida en que el objeto-hombre es el término fundamental de esa relación, en la medida en que ésta *va hacia él*, me escapa y no puedo colocarme ya en el centro; la distancia que se despliega entre el césped y el hombre, a través del surgimiento sintético de esa relación primera, es una negación de la distancia que yo establezco —como puro tipo de negación externa— entre esos dos objetos. Se me aparece como una pura *desintegración* de las relaciones que aprehendo entre los objetos de mi universo. Y esta desintegración no es realizada por mí; se me aparece como una relación a la que apunto en vacío a través de las distancias que establezco originariamente entre las cosas. Es como un trasfondo de las cosas que me escapa por principio y que les es conferido desde afuera. Así, la aparición, entre los objetos de *mi* universo, de un elemento de desintegración de ese universo, es lo que llamo la aparición de *un* hombre en mi universo. El prójimo es, ante todo, la fuga permanente de las cosas hacia un término que capto a la vez como objeto a cierta distancia de mí y que me escapa en tanto que despliega en torno suyo sus propias distancias. Pero esa disgregación se extiende cada vez más: si existe entre el césped y el prójimo una relación sin distancia y creadora de distancia, existe necesariamente otra entre el prójimo y la estatua que se halla sobre un zócalo *en medio* del césped; entre el prójimo y los grandes castaños que bordean el camino; todo un espacio íntegro se agrupa en torno del prójimo y este espacio está hecho *con mi espacio*; es una reagrupación, a la cual asisto y que me escapa, de todos los objetos que pueblan mi universo. Esta reagrupación no se detiene ahí; el césped es una cosa cualificada: es *ese* césped verde que existe para el otro; en este sentido, la dualidad misma del objeto, su verde profundo y crudo, se encuentra en una relación directa con aquel hombre; ese verde vuelve hacia el otro un rostro que me escapa. Capto la *relación* entre el verde y el prójimo como una relación objetiva, pero no puedo captar el verde *como* le aparece a él. Así, de pronto, ha aparecido un objeto que

me ha robado el mundo. Todo está en su lugar, todo existe siempre para mí, pero todo está recorrido por una huida invisible y coagulada hacia un objeto nuevo. La aparición del prójimo en el mundo corresponde, pues, a un deslizamiento coagulado de todo el universo, a un descentramiento del mundo, que socava por debajo la centralización operada por mí al mismo tiempo.

Pero el *prójimo* es también objeto *para mí*. Pertenece a *mis* distancias: el hombre está ahí, a veinte pasos de mí, *me* vuelve la espalda. En tanto que tal, está de nuevo a dos metros veinte del césped, a seis metros de la estatua; con ello, la desintegración de mi universo está contenida en los límites de este universo mismo; no se trata de una fuga del mundo hacia la nada o fuera de sí mismo. Más bien, parecería como horadado en medio de su ser por la boca de un vaciadero, por donde perpetuamente se me escurre. El universo, el escurrirse y el vaciadero, todo está recuperado nuevamente, reatrapado y fijado en objeto: todo eso está ahí *para mí* como una estructura parcial del mundo, aunque se trate, en realidad, de la desintegración total del universo. A menudo, por otra parte, me es permitido contener esas desintegraciones en límites más estrechos: he ahí, por ejemplo, un hombre que lee paseándose. La desintegración del universo representada por él es puramente virtual: tiene oídos que no oyen, ojos que no ven sino su libro. Entre su libro y él capto una relación innegable y sin distancia, del tipo de la que vinculaba hace un momento al paseante con el césped. Pero esta vez la forma se ha encerrado en sí misma: tengo un objeto pleno que captar. En medio del mundo, puedo decir «hombre-leyendo» como diría «piedra fría», «lluvia fina»; capto una *gestalt* cerrada de la que la *lectura* constituye la cualidad esencial y que, por lo demás, ciega y sorda, se deja conocer y percibir como una pura y simple cosa espaciotemporal que parece estar con el resto del mundo en la pura relación de exterioridad indiferente. Simplemente, la cualidad misma «hombre-que lee» como relación entre el hombre y el libro es una pequeña grieta particular de mi universo; en el seno de esa forma sólida y visible, se produce un vaciamiento particular: no es maciza sino en apariencia, su sentido propio es ser, en medio de mi universo, a diez pasos de mí, en el seno de ese amazotamiento, una fuga rigurosamente taponada y localizada.

Todo ello, pues, no nos hace abandonar en modo alguno el terreno en que el prójimo es *objeto*. Cuando mucho, tenemos que vérnoslas con un tipo de objetividad particular, bastante próxima a la que Husserl designa con el nombre de *ausencia*, sin señalar empero que el prójimo se define, no como la ausencia de una conciencia en relación al cuerpo que veo, sino por la ausencia del mundo que percibo en el seno mismo de mi percepción de ese mundo. El prójimo es, en este plano, un objeto del mundo que se deja definir por el mundo. Pero esta relación de fuga y de ausencia del mundo con relación a mí no es sino probable. Si ella define la objeti-

vidad del prójimo, ¿a qué presencia originaria del prójimo se refiere? Podemos responder ahora: si el prójimo-objeto se define en relación con el mundo como el objeto que *ve* lo que yo veo, mi vinculación fundamental con el prójimo-sujeto ha de poder remitirse a mi posibilidad permanente de *ser visto* por el prójimo. En la revelación y por la revelación de mi ser-objeto para otro debo poder captar la presencia de su ser-sujeto. Pues, así como el prójimo es para mí-sujeto un objeto probable, del mismo modo yo no puedo descubrirme convirtiéndome en objeto probable a no ser para un sujeto cierto. Esta revelación no puede resultar del hecho de que *mi* universo es objeto para el objeto-prójimo, como si la mirada del prójimo, después de haber vagado por el césped y por los objetos de alrededor, viniera, siguiendo un camino definido, a posarse sobre mí. He señalado que yo no podría ser objeto para un objeto: es menester una conversión radical del prójimo, que lo haga escapar a la objetividad. No podría yo, pues, considerar la mirada que otro me lanza como una de las manifestaciones posibles de su ser objetivo: el prójimo no puede mirarme como mira al césped. Y, por otra parte, mi objetividad no podría resultar *para mí* de la objetividad del mundo, ya que, precisamente, yo soy aquel por quien *hay* un mundo; es decir, aquel que, por principio, no puede ser objeto para sí mismo. Así, esa relación que llamo «ser-visto-por-otro», lejos de ser una de las relaciones significadas, entre otras, por la palabra *hombre*, representa un hecho irreductible que no podría deducirse ni de la esencia del prójimo-objeto ni de mi ser-sujeto. Al contrario: si el concepto de prójimo-objeto ha de tener sentido, no puede recibirlo sino de la conversión y de la degradación de aquella relación originaria. En una palabra, aquello a que se refiere mi aprehensión del prójimo en el mundo como *siendo probablemente* un hombre es a mi posibilidad permanente de *ser-visto-por-él*, es decir, a la posibilidad permanente, para un sujeto que me ve, de ser sustituido por el objeto visto por mí. El «ser-visto-por-otro» es la *verdad* del «ver-al-otro». Así, la noción de prójimo no podría, en modo alguno, apuntar a una conciencia solitaria y extramundana que no puedo ni siquiera pensar, pues el hombre se define con relación al mundo y con relación a mí: es ese objeto del mundo que determina un derramarse interno del universo, una hemorragia interna; es el sujeto que se me descubre en esa huida de mí mismo hacia la objetivación. Pero la relación originaria entre el prójimo y yo no es sólo una verdad ausente apuntada a través de la presencia concreta de un objeto en mi universo; es también una relación concreta y cotidiana de la que hago la experiencia en todo momento, pues en todo momento el prójimo *me mira*: nos es fácil, pues, intentar, con ejemplos concretos, la descripción de esa relación fundamental que debe constituir la base de toda teoría del prójimo; si el prójimo es, por principio, *aquel que me mira*, debemos poder explicitar el sentido de la mirada ajena.

Toda mirada dirigida hacia mí se manifiesta en conexión con la apari-

ción de una forma sensible en nuestro campo perceptivo, pero, al contrario de lo que podría creerse, no está vinculada con ninguna forma determinada. Sin duda, lo que *más a menudo* pone de manifiesto a una mirada es la convergencia hacia mí de dos globos oculares. Pero se daría igualmente con motivo de un roce de ramas, de un ruido de pasos seguido de silencio, de una ventana que se entreabre, del leve movimiento de un cortinaje. Durante una operación de asalto, los hombres que se arrastran por el bosque captan como *mirada a evitar*, no dos ojos, sino toda una granja blanca que se recorta contra el cielo en lo alto de una colina. Es evidente que el objeto así constituido no pone aún de manifiesto la mirada sino a título de probabilidad. Es sólo probable que tras el matorral que acaba de agitarse haya alguien emboscado que me acecha. Pero esta probabilidad no ha de retenernos por el momento: volveremos sobre ello; lo que importa ante todo es definir la mirada en sí misma. El matorral, la granja, no son la mirada: representan solamente al *ojo*, pues el ojo no es captado primeramente como el órgano sensible de visión, sino como el soporte de la mirada; no remiten nunca, pues, a los ojos de carne del acechador emboscado tras la cortina, tras una ventana de la granja: por sí solos son ya ojos. Por otra parte, la mirada no es ni una cualidad entre otras del objeto que hace la función de ojo, ni la forma total de ese objeto, ni una relación «mundana» que se establecería entre ese objeto y yo. Muy por el contrario, lejos de percibir la mirada *en* los objetos que la ponen de manifiesto, mi aprehensión de una mirada vuelta sobre mí aparece sobre fondo de destrucción de los ojos que «me miran»: si aprehendo la mirada, dejo de percibir los ojos; éstos están ahí, siguen en el campo de mi percepción, como puras *presentaciones*, pero no hago uso de ellas: están neutralizados, fuera de juego, no son ya objeto de una tesis; quedan en el estado de «fuera de circuito» en que se encuentra el mundo para una conciencia que efectúa la reducción fenomenológica prescrita por Husserl. Nunca encontramos bellos o feos unos ojos ni nos fijamos en su color mientras nos miran. La mirada del otro enmascara sus ojos, parece ir por *delante de ellos*. Esta ilusión proviene de que los ojos, como objetos de mi percepción, permanecen a una distancia precisa que se despliega desde mí hasta ellos. En una palabra, estoy presente a los ojos sin distancia, pero ellos están distantes del lugar en que «me encuentro» — mientras que la mirada está a la vez sobre mí sin distancia y me tiene a distancia, es decir, que su presencia inmediata ante mí despliega una distancia que me aparta de ella. No puedo, pues, dirigir mi atención a la mirada sin que al mismo tiempo mi percepción se descomponga y pase a segundo plano. Se produce aquí algo análogo a lo que he tratado de mostrar en otro lugar a propósito de lo imaginario¹³, no podemos, decía entonces, percibir e imaginar a la vez; ha de

¹³ *L'imaginaire*, N. R. F., 1939.

ser una cosa o la otra. Ahora diríamos: no podemos percibir el mundo y captar al mismo tiempo una mirada fija sobre nosotros; ha de ser una cosa o la otra. Pues percibir es *mirar*, y captar una mirada no es aprehender un objeto-mirada en el mundo (a menos que esa mirada no nos esté dirigida), sino tomar conciencia de *ser mirado*. La mirada que ponen de manifiesto los *ojos*, de cualquier naturaleza que sean, es pura remisión a mí mismo. Lo que capto inmediatamente cuando oigo crujir las ramas tras de mí no es que *hay alguien*, sino que soy vulnerable, que tengo un cuerpo susceptible de ser herido, que ocupo un lugar y que no puedo en ningún caso evadirme del espacio en el que estoy sin defensa; en suma, que *soy visto*. Así, la mirada es ante todo un intermediario que remite de mí a mí mismo. ¿De qué naturaleza es este intermediario? ¿Qué significa para mí ser visto?

Imaginemos que haya llegado, por celos, por interés, por vicio, a pegar la oreja contra una puerta, a mirar por el ojo de una cerradura. Estoy solo y en el plano de la conciencia no-tética (de) mí. Esto significa, primero, que no hay un *yo* que habite mi conciencia. Nada, pues, a lo que pueda referir mis actos para calificarlos. No son en absoluto *conocidos*, sino que *yo los soy*, y sólo por este hecho llevan en sí mismos su total justificación. Soy pura conciencia *de* las cosas, y las cosas, tomadas en el circuito de mi ipseidad, me ofrecen sus potencialidades como réplica de mi conciencia no-tética (de) mis posibilidades propias. Esto significa que, tras esa puerta, se ofrece un espectáculo «a-ver», una conversación «a-oír». La puerta, la cerradura, son a la vez instrumentos y obstáculos: se presentan como «a-manejar con precaución»; la cerradura se da como «a-mirar de cerca y un poco de lado», etc. De este modo, «hago lo que tengo que hacer»: ningún punto de vista trascendente viene a conferir a mis actos un carácter de *cosa dada* sobre la cual pudiera ser emitido un juicio; mi conciencia se pega a mis actos, *es* mis actos; éstos están regidos solamente por los fines a alcanzar y por los instrumentos de que hacer uso. Mi actitud, por ejemplo, no tiene ningún «afuera», es pura puesta en relación del instrumento (ojo de la cerradura) con el fin por alcanzar (espectáculo a-ver), pura manera de perderme en el mundo, de hacerme beber por las cosas como la tinta por un secante, para que un complejo de útiles orientado hacia un fin se destaque sintéticamente sobre fondo de mundo. El orden es inverso al orden causal: el fin por alcanzar organiza todos los momentos que lo preceden; el fin justifica los medios, los medios no existen por sí mismos y fuera del fin. El conjunto, por otra parte, no existe sino en relación con un libre proyecto de mis posibilidades: son precisamente los celos, como posibilidad que *soy*, lo que organiza ese complejo de utensilios trascendiéndolo hacia sí. Pero esos celos, yo no los conozco sino que los *soy*. Sólo el complejo mundano de utilidad podría enseñármelo, si yo lo contemplara en vez de actuar. Ese conjunto en el mundo, con su doble e inversa determinación — no hay espectáculo *a-ver* detrás de la puerta sino porque estoy celoso, pero mis

celos no son sino el simple hecho objetivo de que *hay* un espectáculo *a-ver* detrás de la puerta—, es lo que llamaremos *situación*. Esta situación me refleja a la vez mi facticidad y mi libertad; con ocasión de cierta estructura objetiva del mundo que me rodea, me devuelve mi libertad en forma de tareas a cumplir libremente; no hay en ello constricción alguna, puesto que mi libertad roe mis posibles y, correlativamente, las potencialidades del mundo se indican y se proponen solamente. Así, no puedo definirme verdaderamente como *siendo* en situación: en primer lugar, porque no soy conciencia posicional de mí mismo; después, porque soy mi propia nada. En este sentido —y puesto que soy lo que no soy y no soy lo que soy— no puedo siquiera definirme como *el que está* realmente escuchando detrás de las puertas; escapo a esta definición provisional de mí mismo por toda mi trascendencia; ahí está, como hemos visto, el origen de la mala fe; así, no sólo no puedo *conocerme*, sino que hasta mi propio ser me escapa—aunque yo *sea* ese mismo escaparme a mi ser— y no soy absolutamente nada; no hay nada *ahí* sino una pura nada que envuelve y hace resaltar cierto conjunto objetivo que se recorta en el mundo, un sistema real, una ordenación de medios con vistas a un fin.

Pero he aquí que oigo pasos por el corredor: me miran. ¿Qué quiere decir esto? Que soy de pronto alcanzado en mi ser y que aparecen en mis estructuras modificaciones esenciales, que puedo captar y fijar conceptualmente por el *cogito* reflexivo.

En primer lugar, he aquí que existo en tanto que *yo* para mi conciencia irreflexiva. Esta irrupción del yo es, inclusive, lo que más a menudo se ha descrito: *me* veo porque *se* me ve, se ha podido escribir. En esta forma, no es del todo exacto. Pero examinémoslo mejor: en tanto hemos considerado al para-sí en su soledad, hemos podido sostener que la conciencia irreflexiva no podía ser habitada por un yo: el yo no se daba, a título de objeto, sino para la conciencia reflexiva. Pero he aquí que el yo viene a morar en la conciencia irreflexiva. Ahora bien, la conciencia irreflexiva es conciencia *del* mundo. El yo existe, pues, para ella en el plano de los objetos del mundo; el papel que no incumbía sino a la conciencia reflexiva: la presentificación del yo, pertenece ahora a la conciencia irreflexiva. Sólo que la conciencia reflexiva tiene el yo directamente por objeto. La conciencia irreflexiva, en cambio, no capta la *persona* directamente y como su *objeto*; la persona es presente a la conciencia *en tanto que es objeto para otro*. Esto significa que tengo de pronto conciencia de mí en tanto que escapo a mí mismo; no en tanto que soy el fundamento de mi propia nada sino en tanto que tengo mi fundamento fuera de mí. No soy para mí sino como pura remisión al otro. Empero, no ha de entenderse esto como que el objeto es el prójimo y el *ego* presente a mi conciencia es una estructura secundaria o una significación del objeto-prójimo; el prójimo no es aquí objeto, ni podría serlo, como lo hemos mostrado, sin que a la vez el yo dejara de ser objeto-para-otro y se desvaneciera. Así, no apunto al prójimo

como objeto, ni a mi *ego* como objeto para mí mismo; ni siquiera puedo dirigir una intención vacía hacia ese *ego* como hacia un objeto actualmente fuera de mi alcance; en efecto, está separado de mí por una nada que no puedo colmar, puesto que lo capto *en tanto que no es para mí* y que existe por principio para el *otro*; no apunto, pues, a él en tanto que me podría ser dado algún día, sino, al contrario, en tanto que por principio me huye y no me pertenecerá jamás. Y, empero, yo lo *soy*, no lo rechazo como una imagen extraña, sino que me es presente como un yo que *soy* sin *conocerlo*, pues lo descubro en la vergüenza (y, en otros casos, en el orgullo). La vergüenza o el orgullo me revelan la mirada del prójimo, y a mí mismo en el extremo de esa mirada; me hacen *vivir*, no *conocer*, la situación de mirado. Pero la vergüenza, como lo advertíamos al comienzo de este capítulo, es vergüenza de *sí*, es *reconocimiento* de que efectivamente *soy* ese objeto que otro mira y juzga. No puedo tener vergüenza sino de mi libertad en tanto que ésta me escapa para convertirse en objeto *dado*. Así, originariamente, el nexo de mi conciencia irreflexiva con mi *ego*-mirado es un nexo, no de conocimiento, sino de ser. Soy, allende todo el conocimiento que pueda tener, ese yo que otro conoce. Y este yo que soy, lo soy en un mundo que otro me ha alienado, pues la mirada del otro abarca mi ser y, correlativamente, las paredes, la puerta, la cerradura, todas esas cosas-utensilios en medio de las cuales soy, vuelven hacia el otro un rostro que me escapa por principio. Así, soy mi *ego* para el otro en medio de un mundo que se derrama hacia el otro. Pero no hace mucho pudimos llamar hemorragia interna al derramamiento de *mi* mundo hacia el prójimo-objeto: en efecto, la sangría quedaba restañada y localizada por el hecho mismo de que yo fijara como objeto de *mi* mundo a ese prójimo hacia el cual este mundo sangraba; así, ni una gota de sangre se perdía, todo era recuperado, ceñido, localizado, aunque en un ser que yo no podía penetrar. Ahora, por el contrario, la huida es sin término, se pierde en el exterior, el mundo se escurre fuera del mundo y yo me derramo fuera de mí; la mirada del otro me hace ser allende mi ser en este mundo, en medio de un mundo que es a la vez *éste* y más allá de éste. Con este ser que yo soy y que la vergüenza me descubre, ¿qué suerte de relaciones puedo mantener?

En primer lugar, una relación de ser. Yo *soy* ese ser. Ni un instante pienso en negarlo; mi vergüenza lo confiesa. Podré más tarde usar de la mala fe para enmascarármelo, pero la mala fe es también una confesión, ya que es un esfuerzo por rehuir el ser que soy. Pero este ser que soy, no lo soy en el modo del «haber-de-ser» ni en el del «era»; no lo fundo yo en su ser; no puedo producirlo directamente, pero tampoco es el efecto indirecto y riguroso de mis actos, como cuando mi sombra, en tierra, o mi reflejo, en el espejo, se agitan en conexión con los gestos que hago. Este ser que yo soy conserva cierta indeterminación, cierta imprevisibilidad. Y estas características nuevas no provienen sólo de que yo no puedo *conocer* al pró-

linterna de bolsillo. Esta posibilidad está ahí, la capto, pero como ausente, como *en el otro*, por mi angustia y por mi decisión de renunciar a ese escondite que es *poco seguro*. Así, mis posibilidades son presentes a mi conciencia irreflexiva en tanto que el otro *me acecha*. Si veo su actitud dispuesta a todo, su mano en el bolsillo, donde tiene un arma, su dedo posado sobre la campanilla eléctrica y prestó a dar el alerta, «al menor gesto de mi parte», al centinela, me entero de mis posibilidades desde afuera y por él, al mismo tiempo que las *soy*; algo así como se entera uno objetivamente de su propio pensamiento por el lenguaje mismo, a la vez que lo piensa *para* moldearlo en el lenguaje. Esta tendencia a emprender la fuga, que me domina y me arrastra y que yo *soy*, la leo en esa mirada acechante y en esa otra mirada: el arma que me apunta. El otro me enseña esa tendencia mía, en tanto que la ha previsto y la ha coartado. Me la enseña en tanto que la trasciende y la desarma. Pero yo no capto este mismo trascender, capto simplemente la muerte de mi posibilidad. Muerte sutil, pues ni posibilidad de esconderme sigue siendo aún *mi* posibilidad; en tanto que la *soy*, ella vive siempre, y el rincón oscuro no deja de hacerme señas, le enviarme de nuevo su potencialidad. Pero si la utensilidad se define como el hecho de «poder ser trascendida hacia...», entonces mi posibilidad misma se convierte en utensilidad. Mi posibilidad de esconderme en el rincón se convierte en lo que el otro puede trascender hacia su posibilidad de desenmascaramme, de identificarme, de aprehenderme. *Para el otro*, mi posibilidad es a la vez un obstáculo y un medio, como todos los utensilios. Obstáculo, pues lo obligaría a ciertos actos nuevos (avanzar hacia mí, encender su linterna); medio, pues, una vez descubierto en el callejón en salida, «estoy cogido». En otros términos, todo acto hecho contra el prójimo puede, por principio, ser para él un instrumento que le servirá contra mí. Y capto precisamente al prójimo, no en la clara visión de lo que puede hacer con mi acto, sino en un miedo que *vive* todas mis posibilidades como ambivalentes. El prójimo es la muerte oculta de mis posibilidades en tanto que vivo esa muerte como oculta en medio del mundo. La conexión entre la posibilidad y el utensilio no es más que la de dos instrumentos acomodados externamente entre sí con vistas a un fin que me escapa. La oscuridad del rincón oscuro y mi posibilidad de esconderme en él son trascendidas a la vez por el otro, cuando, antes de que yo haya podido hacer un gesto para refugiarme, él alumbró el rincón con su linterna. Así, en la oscuridad sacudida que me agita cuando capto la mirada ajena, ocurre que, pronto, vivo una sutil alienación de todas mis posibilidades, que se ordenan lejos de mí, en medio del mundo, con los objetos del mundo.

Pero de esto resultan dos importantes consecuencias. La primera, que la posibilidad se convierte, fuera de mí, en *probabilidad*. En tanto que el prójimo la capta como roída por una libertad que él no es; de la que se hace testigo y cuyos efectos calcula, es pura indeterminación en el lenguaje de los posibles, y así precisamente la adivino. Es lo que, más tarde,

cuando estamos en relación directa con el prójimo por medio del lenguaje y nos enteramos poco a poco de lo que piensa de nosotros, podrá a la vez fascinarnos y horrorizarnos: «¡Te juro que lo haré!» —«Puede ser; si tú lo dices, quiero creerlo. Sí, es posible que lo hagas.» El sentido mismo de este diálogo implica que el otro está originariamente situado ante mi libertad como ante una propiedad dada de indeterminación, y ante mis posibilidades como si fueran probabilidades mías. Es lo que originariamente siento que soy allá, *para otro*, y este esbozo-fantasma de mi ser me alcanza en el meollo de mí mismo, pues, por la vergüenza, la rabia y el miedo, no dejo de asumirme como tal. De asumirme a ciegas, puesto que *no conozco* lo que asumo: simplemente, lo *soy*.

Por otra parte, el conjunto utensilio-posibilidad mío frente al utensilio me aparece como trascendido y organizado como mundo por el prójimo. Con la mirada ajena, la «situación» me escapa, o, por usar una expresión trivial pero que traduce bien nuestro pensamiento: *ya no soy dueño de la situación*. O, más exactamente, sigo siendo el dueño, pero la situación tiene una dimensión real por donde me escapa, por donde giros imprevistos la hacen *ser* diferente a como aparece para mí. Por cierto, puede ocurrir que, en la estricta soledad, ejecute un acto cuyas consecuencias sean rigurosamente opuestas a mi previsiones y deseos: saco suavemente un librito para acercar a mí ese jarrón frágil, pero el gesto tiene por efecto hacer caer una estatuilla de bronce que hace trizas el jarrón. No hay aquí nada que no hubiera podido prever de haber sido más cuidadoso, de haber observado la disposición de los objetos, etc., etc.; *nada que me escape por principio*. Por el contrario, la aparición del otro hace aparecer en la situación un aspecto no querido por mí, del cual no soy dueño y que me escapa por principio, puesto que es *para el otro*. Es lo que Gide ha llamado felizmente «la parte del diablo». Es el *anverso* imprevisible pero real. El arte de un Kafka se dedicará a describir, en *El Proceso* y *El Castillo*, esa imprevisibilidad: en cierto sentido, todo lo que hacen K. y el agrimensor les pertenece como propio y, en tanto que actúan sobre el mundo, los resultados son rigurosamente conformes a sus previsiones: son actos logrados. Pero, a la vez, la *verdad* de esos actos les escapa constantemente; tienen por principio un sentido que es su *verdadero* sentido y que ni K. ni el agrimensor conocerán jamás. Sin duda, Kafka quiere alcanzar aquí la trascendencia de lo divino; para lo divino el acto humano se constituye en verdad. Pero Dios no es aquí sino el concepto del otro llevado al límite. Volveremos sobre ello. Esa atmósfera dolorosa y huidiza de *El Proceso*, esa ignorancia que, sin embargo, se vive como ignorancia, esa opacidad total que no puede sino presentirse a través de una translucidez total, no es otra cosa que la descripción de nuestro ser-en-medio-del-mundo-para-otro. Así, pues, la situación, en y por su trascenderse para otro, se fija y organiza en torno de mí como una *forma*, en el sentido en que utilizan este término los gestaltistas: hay allí una síntesis dada de la cual soy estructura esencial,

y esa síntesis posee a la vez la cohesión ek-stática y el carácter del en-sí. Mi vinculación con esa gente que habla y a la que espío está dada de una vez fuera de mí, como un substrato incognoscible de la relación que yo mismo establezco. En particular, mi propio *mirar* o vínculo sin distancia con esa gente es despojado de su trascendencia por el hecho mismo de ser *mirar-mirado*. La gente que *veo*, en efecto, es fijada por mí como objeto; estoy, con respecto a ella, como el prójimo con respecto a mí; al mirarla, mido mi potencia. Pero si otro la ve y me ve, mi mirada pierde su poder: no podría transformar a esa gente en objetos *para el otro*, puesto que son ya objetos de su mirada. Mi mirada pone de manifiesto simplemente una relación en medio del mundo entre el objeto-yo y el objeto-mirado, algo así como la atracción mutua de dos masas a distancia. En torno a esa mirada se ordenan, por una parte, los objetos —la distancia de mí a los que son mirados *existe* ahora, pero está ceñida, circunscrita y comprimida por mi mirada, el conjunto «distancia-objetos» es como un fondo sobre el cual la mirada se destaca a la manera de un «esto» sobre fondo de mundo—, y, por otra parte, mis actitudes, que se dan como una serie de medios utilizados para «sostener» la mirada. En este sentido, constituyo un todo organizado que *es* mirada; soy un objeto-mirada, es decir, un complejo-utensilio dotado de una finalidad interna, que puede utilizarse a sí mismo en una relación de medio a fin para realizar una presencia a tal o cual objeto allende la distancia. Pero la distancia *me es dada*. En tanto que soy mirado, no despliego la distancia: me limito a *franquearla*. La mirada del otro me confiere la espacialidad. Captarse como mirado es captarse como espacializante-espacializado.

Pero la mirada ajena no se capta sólo como espacializante: es además *temporalizante*. La aparición de la mirada ajena se pone de manifiesto para mí por una vivencia¹⁵ que, por principio, me era imposible adquirir en la soledad: la de la simultaneidad. Un mundo para un solo para-sí no podría entender de simultaneidad, sino sólo de co-presencias, pues el para-sí se pierde fuera de sí doquiera en el mundo y vincula todos los seres por la unidad de su sola presencia. La simultaneidad, en cambio, supone la relación temporal de dos existentes que no están vinculados por ninguna otra relación. Dos existentes que ejercen el uno sobre el otro una acción recíproca no son simultáneos, precisamente porque pertenecen al mismo sistema. La simultaneidad no pertenece, pues, a los existentes del mundo; supone la co-presencia al mundo de dos presentes considerados como *presencias a*. Es simultánea la presencia de Pedro *al* mundo *con* mi presencia. En este sentido, el fenómeno originario de simultaneidad es que este vaso sea para Pablo *al mismo tiempo* que es para mí. Ello supone, pues, un fundamento de toda simultaneidad que debe ser necesariamente la presencia

¹⁵ *Erlebnis*, en el original.

a mi propia temporalización de un prójimo que se temporaliza. Pero, precisamente, en tanto que el otro *se* temporaliza, *me* temporaliza con él: en tanto que se lanza hacia su tiempo propio, yo me aparezo para él en el tiempo universal. La *mirada del otro*, en tanto que la capto, viene a dar a *mi* tiempo una dimensión nueva. En tanto que presente captado por el otro como *mi* presente, mi presencia tiene un afuera; esta presencia que se presentifica *para mí* se aliena para mí como presente al cual el otro se hace presente; estoy arrojado en el presente universal, en tanto que el otro se hace ser presencia a mí. Pero el presente universal en el que acabo de encontrar mi lugar es pura alienación de mi presente universal; el tiempo físico fluye hacia una pura y libre temporalización que yo no soy; lo que se perfila en el horizonte de esta simultaneidad que vivo es una temporalización absoluta de la que me separa una nada.

En tanto que objeto espacio-temporal del mundo, en tanto que estructura esencial de una situación espacio-temporal en el mundo, me ofrezco a las apreciaciones del prójimo. Esto también lo capto por el puro ejercicio del *cogito*: ser mirado es captarse como objeto desconocido de apreciaciones incognoscibles, en particular, de apreciaciones de valor. Pero, precisamente, al mismo tiempo que, por la vergüenza o el orgullo, reconozco lo bien fundado de esas apreciaciones, no dejo de tomarlas por lo que son: un libre trascender de lo dado hacia posibilidades. Un juicio es el acto trascendental de un ser libre. Así, ser visto me constituye como un ser sin defensa para una libertad que no es la mía. En este sentido podemos considerarnos como «esclavos», en tanto que nos aparecemos a otro. Pero esta esclavitud no es el resultado —histórico, y susceptible de superación— de una *vida* de la forma abstracta de la conciencia. Soy esclavo en la medida en que soy dependiente en mi ser en el seno de una libertad que no es la mía y que es la condición misma de mi ser. En tanto que soy objeto de valoraciones que vienen a calificarme sin que yo pueda actuar sobre esa calificación ni siquiera conocerla, estoy en la esclavitud. Al mismo tiempo, en tanto que soy el instrumento de posibilidades que no son mis posibilidades, cuya pura presencia no hago sino entrever allende mi ser y que niegan mi trascendencia para constituirme en un medio hacia fines que ignoro, estoy *en peligro*. Y este peligro no es un accidente, sino la estructura permanente de mi ser-para-otro.

Nos encontramos en el final de esta descripción. Ha de advertirse primeramente, antes de que podamos utilizarla para que el prójimo nos sea descubierto, que *ha sido hecha íntegramente en el plano del cogito*. No hemos hecho sino explicitar el sentido de esas relaciones subjetivas a la mirada del prójimo que son el miedo (sentimiento de estar en peligro ante la libertad ajena), el orgullo o la vergüenza (sentimiento de ser al fin lo que soy, pero en otra parte, allá, para otro), el reconocimiento de mi esclavitud (sentimiento de la alienación de todas mis posibilidades). Además, esta explicitación no es en modo alguno una fijación conceptual de *cono-*

cimientos más o menos oscuros. Remítase cada cual a su propia experiencia: no hay nadie que no haya sido sorprendido alguna vez en una actitud culpable o simplemente ridícula. La brusca modificación que experimentamos entonces no es provocada en modo alguno por la irrupción de un conocimiento. Es más bien, con mucho, una solidificación y una estratificación bruscas de mí mismo, que deja intactas mis posibilidades y mis estructuras «para-mí», pero que me empuja súbitamente a una nueva dimensión de la existencia: la dimensión de lo *no-revelado*. Así, la aparición de la mirada es captada por mí como el surgimiento de una relación estática de ser, uno de cuyos términos soy yo, en tanto que para-sí que es lo que no es y no es lo que es, y cuyo otro término soy también yo, pero fuera de mi alcance, fuera de mi acción, fuera de mi conocimiento. Y este término, al estar, precisamente, en relación con las infinitas posibilidades de un prójimo libre, es en sí mismo síntesis infinita e inagotable de propiedades no-reveladas. Por la mirada ajena, me *vivo* como fijado en medio del mundo, como en peligro, como irremediable. Pero no *sé* ni *quién* soy ni *cuál* es mi sitio en el mundo, ni qué faz vuelve hacia el otro este mundo en el que yo soy.

Ahora podemos precisar el sentido de ese surgimiento del prójimo en y por su mirada. El prójimo no nos es dado en modo alguno como objeto. La objetivación del prójimo, sería el hundimiento de su ser-mirada. Por otra parte, como hemos visto, la mirada ajena es la desaparición misma de sus *ojos* como objetos que ponen de manifiesto el mirar. El prójimo no podría ser tampoco el objeto apuntado en vacío en el horizonte de mi ser para otro. La objetivación del prójimo, como veremos, es una defensa de mí ser, que me libera precisamente de mi ser para otro confiriendo al otro un ser para mí. En el fenómeno de la mirada, el prójimo es, por principio, lo que no puede ser objeto. Al mismo tiempo, vemos que no podría ser un *término* de la relación entre yo y yo mismo que me haría surgir para mí mismo como lo *no-revelado*. El prójimo tampoco podría ser algo a lo que yo apuntaría por medio de mi *atención*: si, en el surgimiento de la mirada ajena, yo *atendiera* a la mirada o al otro, solamente lo podría hacer considerándolos *como objetos*, pues la atención es dirección intencional hacia objetos. Pero no ha de concluirse de ello que el Prójimo sea una condición abstracta, una estructura conceptual de la relación ek-stática: no hay aquí, en efecto, objeto realmente pensado del que aquél pudiera ser una estructura universal y formal. El prójimo es, ciertamente, la condición de mi ser-no-revelado, pero la condición concreta e individual. No está comprometido en mi ser en medio del mundo como una de sus partes integrantes, pues precisamente es lo que trasciende ese mundo en medio del cual soy como no-revelado, y como tal no podría ser, pues, ni objeto, ni elemento formal y constituyente de un objeto. No puede aparecerseme —según hemos visto— como una categoría unificadora o reguladora de mi experiencia, ya que viene a mí por encuentro. Entonces, ¿qué es?

En primer lugar, es el ser hacia el cual no vuelvo mi atención. Es aquel que me mira y al que yo no miro aún; aquel que me entrega a mí mismo como *no-revelado*, pero sin revelarse él mismo; aquel que me es presente en tanto que apunta hacia mí y no en tanto que es apuntado; es el polo concreto y fuera de alcance de mi huida, de la alienación de mis posibles y del derramarse del mundo hacia otro mundo que es *el mismo* y, empero, incomunicable con éste. Pero no podría ser algo distinto de esa alienación y de este derrame mismos; él es el sentido y la dirección de éstos, él infesta el derrame, no como un elemento *real* o *categorial*, sino como una presencia que se fija y se mundaniza si intento «presentificarla» y que nunca es tan presente y apremiante como cuando me despreocupo de él. Si estoy íntegramente entregado a mi vergüenza, por ejemplo, el prójimo es la presencia inmensa e invisible que sostiene esta vergüenza y la abarca por todas partes; es el medio de sostén de mi ser-no-revelado. Veamos lo que se manifiesta del prójimo como *no-revelable* a través de mi experiencia vivida de lo no-revelado.

En primer lugar, la *mirada del otro*, como condición necesaria de mi objetividad, es destrucción de toda objetividad para mí. La mirada ajena me alcanza a través del mundo y no es solamente transformación de mí mismo sino también metamorfosis total del *mundo*. Soy mirado en un mundo mirado. En particular, la mirada ajena —que es mirar-que mira y no mirar-mirado— niega mis distancias de los objetos y despliega sus distancias propias. Esa mirada ajena se da inmediatamente como aquello por lo cual la distancia viene al mundo en el seno de una presencia sin distancia. Retrocedo, estoy despojado de mi presencia sin distancia a mi mundo, y provisto de una distancia ajena: heme a quince pasos de la puerta, a seis metros de la ventana. Pero el prójimo viene a buscarme para constituirme a cierta distancia de él. En tanto que el otro me constituye como estado a seis metros de él, es menester que él esté presente ante mí sin distancia. Así, en la experiencia misma de mi distancia de las cosas y del prójimo, experimento la presencia sin distancia del prójimo a mí. Cada cual reconocerá, en esta descripción abstracta, esa presencia inmediata y candente de la mirada ajena que a menudo le ha llenado de vergüenza. Dicho de otro modo, en tanto que me experimento como mirado, se realiza para mí una presencia transmundana del prójimo: el otro me mira, no en tanto que está «en medio» de *mi* mundo, sino en tanto que viene hacia el mundo y hacia mí con toda su trascendencia, en tanto que no está separado de mí por ninguna distancia, por ningún objeto del mundo, ni real ni ideal, por ningún cuerpo del mundo, sino por su sola naturaleza de prójimo. Así, la aparición de la mirada ajena no es aparición *en el mundo*: ni en el «mío» ni en el «ajeno»; y la relación que me une con el prójimo no puede ser una relación de exterioridad en el interior del mundo, sino que, por la mirada ajena, realizo la prueba concreta de que hay un más allá del mundo. El prójimo me es presente sin ningún intermediario, como una trascendencia

que no es la mía. Pero esa presencia no es recíproca: es menester todo el espesor del mundo para que yo sea presente al otro. Trascendencia omnipresente e imposible de captar, posada sobre mí sin intermediario en tanto que soy mi ser-no-revelado, y separada de mí por la infinitud del ser, en tanto que soy sumergido por esa mirada en el seno de un mundo completo, con sus distancias y utensilios: tal es la mirada ajena cuando la experimento en primer lugar como mirada.

Pero, además, el prójimo, al fijar mis posibilidades, me revela la imposibilidad en que estoy de ser objeto excepto para otra libertad. No puedo ser objeto para mí mismo, pues soy lo que soy; abandonado a sus propias fuerzas, el esfuerzo reflexivo hacia el desdoblamiento termina en fracaso: siempre soy reatrapado por mí. Y cuando postulo ingenuamente que es posible que yo sea, sin darme cuenta, un ser objetivo, supongo implícitamente por eso mismo la existencia del prójimo; pues, ¿cómo podría ser yo objeto sino para un sujeto? Así, el prójimo es ante todo para mí el ser para el cual soy objeto, es decir, el ser *por el cual* gano mi objetividad. Solamente para poder concebir alguna de mis propiedades en el modo objetivo, ya está dado el prójimo. Y está dado no como un ser de mi universo, sino como sujeto puro. Así, este sujeto puro que, por definición, no puedo conocer, es decir, poner como objeto, está siempre *ahí*, fuera de alcance y sin distancia, cuando trato de captarme como objeto. Y al experimentar la mirada, al experimentarme como objetividad no-revelada, experimento directamente y con mi ser la subjetividad imposible de captar del prójimo.

Al mismo tiempo, experimento su infinita libertad. Pues mis posibles pueden ser limitados y fijados para y por una libertad, y sólo para y por ella. Un obstáculo material no podría fijar mis posibilidades; es sólo la ocasión, para mí, de proyectarme hacia otros posibles, a los cuales ese obstáculo no podría conferir un *afuera*. No es lo mismo quedarse en casa porque llueve y quedarse porque se tiene prohibido salir. En el primer caso, me determino a mí mismo a quedarme, en consideración a las consecuencias de mis actos: trasciendo el obstáculo «lluvia» hacia mí mismo y hago de él un instrumento. En el segundo, mis posibilidades mismas de salir o quedarme me son presentadas como trascendidas y fijadas, a la vez previstas y coartadas por una libertad. No es capricho si, a menudo, hacemos del modo más natural y sin descontento lo que nos irritaría si otro nos lo mandara, pues la orden y la prohibición exigen que experimentemos la libertad ajena a través de nuestra propia esclavitud. Así, en la mirada, la muerte de mis posibilidades me hace experimentar la libertad ajena; aquella no se realiza sino en el seno de esta libertad y yo —yo, para mí mismo inaccesible y empero yo mismo— soy arrojado, dejado ahí, en el seno de la libertad de otro. En conexión con esta experiencia, mi pertenencia al tiempo universal no puede aparecérseme sino como contenida y realizada por una temporalización autónoma; sólo un para-sí que se temporaliza puede arrojarme al tiempo.

Así, por la mirada, experimento al prójimo concretamente como sujeto libre y consciente que hace que haya un mundo al temporalizarse hacia sus propias posibilidades. Y la presencia sin intermediario de ese sujeto es la condición necesaria de todo pensamiento que yo intente formar sobre mí mismo. El prójimo es ese yo mismo del que nada me separa, nada absolutamente excepto su pura y total libertad, es decir, esa indeterminación de sí mismo que sólo él ha de ser por y para sí.

Ahora, sabemos ya lo bastante para intentar la explicación de esas resistencias inquebrantables que el buen sentido ha opuesto siempre a la argumentación solipsista. Esas resistencias se fundan, en efecto, en el hecho de que el prójimo se me da como una presencia concreta y evidente, que no puedo en modo alguno sacar de mí mismo y que no puede en modo alguno ser puesta en duda ni constituirse en objeto de una reducción fenomenológica ni de ninguna otra «ἐποχή».

En efecto: si se me mira, tengo conciencia *de ser* objeto. Pero esta conciencia no puede producirse sino en y por la existencia del otro. En esto Hegel tenía razón. Sólo que esta *otra* conciencia y esta *otra* libertad nunca me son *dadas*, ya que, si lo fueran, serían conocidas, y por lo tanto objetos, y yo dejaría de ser objeto. No puedo tampoco extraer el concepto o la representación de ellas de mi propio fondo. En primer lugar, porque no las «concibo» ni me las «represento»; semejantes expresiones nos remitirían una vez más al «conocer», que por principio ha sido puesto fuera de juego. Pero, además, toda experiencia concreta de libertad que pueda realizar por mí mismo es prueba de *mi* libertad; toda aprehensión concreta de conciencia es conciencia (de) *mi* conciencia; la noción misma de conciencia no hace sino remitir a *mis* conciencias posibles: en efecto, hemos establecido en nuestra introducción que la *existencia* de la libertad y de la conciencia precede y condiciona la *esencia* de las mismas; en consecuencia, no pueden ser subsumidas bajo estas esencias sino ejemplificaciones concretas de *mi* conciencia o de *mi* libertad. En tercer lugar, la libertad y la conciencia ajenas tampoco podrían ser categorías que sirvieran para la unificación de mis representaciones. Ciertamente, como lo ha mostrado Husserl, la estructura ontológica de «mi» mundo reclama que sea también *mundo para otro*. Pero, en la medida en que el prójimo confiere un tipo de objetividad particular a los objetos de mi mundo, ya está en ese mundo con carácter de objeto. Si es exacto que Pedro, mientras lee frente a mí, da un tipo de objetividad particular a la faz del libro vuelta hacia él, se trata de una faz que puedo por principio ver (aunque me escapa, según hemos visto, precisamente en tanto que es leída), que pertenece al mundo en que estoy y que, por consiguiente, se vincula allende la distancia y por un nexo mágico con el objeto-Pedro. En estas condiciones, el concepto de prójimo puede, en efecto, ser fijado como forma vacía y utilizado constantemente como un refuerzo de objetividad para mi mundo. Pero la presencia del prójimo en su mirada-que mira no podría contribuir a reforzar el mundo,

sino que, al contrario, lo desmundaniza, pues hace justamente que el mundo me escape. El escapárseme el mundo, cuando es *relativo* y es escaparse hacia el objeto-prójimo, refuerza la objetividad; el escapárseme el mundo así como mi escaparme yo mismo, cuando es absoluto y se produce hacia una libertad que no es la mía, es una disolución de mi conocimiento: el mundo se desintegra para reintegrarse allá como mundo, pero esta desintegración no me es dada, no puedo ni conocerla ni siquiera pensarla. La presencia a mí del prójimo-mirada no es, pues, ni un conocimiento, ni una proyección de mi ser, ni una forma de unificación o categoría. Simplemente *es*, y no puedo derivarla de mí.

Al mismo tiempo, no podría hacerla caer bajo la *ἐποχή* fenomenológica. Esta, en efecto, tiene por finalidad poner el mundo entre paréntesis para descubrir la conciencia trascendental en su realidad absoluta. Si esta operación es o no posible en general no nos corresponde decirlo aquí. Pero, en el caso que nos ocupa, no podría poner fuera de juego *al prójimo*, pues, en tanto que mirada que mira, éste no pertenece precisamente al mundo. Tengo vergüenza *de mí ante* otro, decíamos. La reducción fenomenológica debe tener por efecto poner fuera de juego el objeto de la vergüenza, para hacer destacar mejor la vergüenza misma en su absoluta subjetividad. Pero el prójimo no es *el objeto* de la vergüenza: sus objetos son mi acto o mi situación en el mundo. Sólo éstos podrían, en rigor, ser «reducidos». El prójimo no es siquiera una condición objetiva de mi vergüenza. Y, sin embargo, es como el ser mismo de ésta. La vergüenza es revelación del prójimo, no a la manera en que una conciencia revela un objeto, sino a la manera en que un momento de la conciencia implica lateralmente otro momento, como su motivación. Aunque hubiésemos alcanzado por medio del *cogito* la conciencia pura y esta conciencia pura no fuese sino conciencia (de ser) vergüenza, la conciencia ajena seguiría infestándola como presencia inasible, y escaparía por eso a toda reducción. Esto nos muestra suficientemente que el prójimo no debe ser buscado primeramente en el mundo, sino del lado de la conciencia, como una conciencia en la cual y por la cual la conciencia se hace ser lo que ella es. Así como mi conciencia captada por el *cogito* da testimonio indubitable de ella misma y de su propia existencia, ciertas concepciones particulares, por ejemplo la «conciencia-vergüenza», dan *al cogito* testimonio indubitable de ellas mismas y de la existencia del prójimo.

Pero, se dirá, ¿acaso no es, simplemente, que la mirada ajena es el *sentido* de mi objetividad-para-mí? Con ello recaeríamos en el solipsismo: cuando yo me integrara como objeto en el sistema concreto de mis representaciones, el sentido de esta objetivación sería proyectado fuera de mí e hipostasiado como *prójimo*.

Pero ha de advertirse aquí lo siguiente:

1.º) Mi objetividad para mí no es en modo alguno la explicitación del *Ich bin Ich* de Hegel. No se trata en modo alguno de una identidad formal;

y mi ser-objeto o ser-para-otro es profundamente diferente de mi ser-para-mí. En efecto, la noción de *objetividad*, como hacíamos notar en la primera parte, exige una negación explícita. El objeto es lo que no es mi conciencia y, por consiguiente, lo que no tiene las características de la conciencia, puesto que el único existente que tiene para mí las características de la conciencia es la conciencia que es *mía*. Así, el yo-objeto-para-mí es un yo que *no es yo*, es decir, que no tiene las características de la conciencia. Es conciencia *degradada*; la objetivación es una metamorfosis radical y, aun si pudiera verme clara y distintamente como objeto, lo que vería no sería la representación adecuada de lo que soy en mí mismo y para mí, de ese «monstruo incomparable y preferible a todo» de que habla Malraux, sino la captación de mi ser-fuera-de-mí por el otro, es decir, la captación objetiva de mi otro-ser, que es radicalmente diferente de mi ser-para-mí y no remite en modo alguno a éste. Captarme como *malvado*, por ejemplo, no sería referirme a lo que soy para mí mismo, pues no soy ni puedo ser malvado para mí. En primer lugar, porque *no soy* malvado para mí mismo, así como no «soy» médico o funcionario. Soy, en efecto, en el modo de no ser lo que soy y de ser lo que no soy. La calificación de malvado, por el contrario, me caracteriza como un *en-sí*. En segundo lugar, porque, si yo hubiera de *ser* malvado para mí, sería menester que lo fuera en el modo del *haber de serlo*, o sea que debería captarme y quererme como malvado. Pero esto significaría que debo descubrirme como queriendo lo que me aparece a mí mismo como lo contrario de mi Bien, y precisamente porque es el Mal o lo contrario de mi Bien. Sería menester, pues, expresamente que yo quisiera lo contrario de lo que quiero en un mismo momento y bajo el mismo aspecto, es decir, que me odiara a mí mismo precisamente en tanto que soy yo mismo. Y, para realizar plenamente, en el terreno del para-sí, esa esencia de maldad, sería menester que yo me asumiera como malvado, es decir, que me aprobara por el mismo acto que me hace censurarme. Vemos, pues, que esa noción de maldad no podría tener en modo alguno su origen en mí en tanto que yo soy yo. Y sería en vano llevar a sus extremos límites el *ék-stasis* o arrancamiento a mí mismo que me constituye para-mí; no lograría nunca conferirme la maldad ni siquiera concebirla para mí si estuviera abandonado a mis propias fuerzas. Pues *soy* mi arrancamiento de mí mismo, *soy* mi propia nada; bastaría que entre yo y yo mismo fuera mi propio mediador, para que toda objetividad desapareciera. Esa nada que me separa del objeto-yo, no podría *serlo*, pues sería preciso que hubiera *presentación* ante mí del objeto que soy. Así, yo no podría conferirme ninguna cualidad sin la mediación de un poder objetivador que no es mi propio poder y que no puedo simular ni forjar. Sin duda, esto no es cosa nueva; se ha dicho hace mucho tiempo que el prójimo me enseña lo que soy. Pero los mismos que sostenían esta tesis afirmaban, por otra parte, que extraigo de mí mismo el concepto de prójimo, por reflexión sobre mis propios poderes y por proyección o analogía. Permanecían, pues,

dentro de un círculo vicioso del que no podían salir. En realidad, el prójimo no puede ser el sentido de mi objetividad, sino que es la condición concreta y trascendente de ésta. Pues, en efecto, esas cualidades de «malvado», «celoso», «simpático» o «antipático», etc., no son vanas quimeras: cuando uso de ellas para calificar a otro, bien veo que quiero alcanzarlo en su ser. Empero, no puedo vivirlas como realidades mías propias: no son contrarias, si el prójimo me las adjudica, a lo que yo soy para mí, pero cuando otro me hace una descripción de mi carácter, no me reconozco y sin embargo sé que «soy yo». Asumo en seguida a ese extraño que me presentan, sin que deje de ser un extraño. Pues no es una simple unificación de mis representaciones subjetivas, ni un «Yo» que yo soy, en el sentido del *Ich bin Ich*, ni una vana imagen que el prójimo se hace de mí y de la que tendría la entera responsabilidad: ese yo, incomparable con el yo que he de ser, soy también yo, pero metamorfoseado por un medio nuevo y adaptado a este medio; es un ser, *mi* ser, pero con dimensiones de ser y modalidades enteramente nuevas; soy yo, separado de mí por una nada infranqueable, pues *soy* ese yo, pero no soy esa nada que me separa de mí. Es el yo que yo soy por un *ék-stasis* último y que trasciende todos *mis ék-stasis*, puesto que no es el *ék-stasis* que he de ser. Mi ser para-otro es una caída a través del vacío absoluto hacia la objetividad. Y, como esta caída es *alienación*, no puedo hacerme ser para mí mismo como objeto, pues en ningún caso puedo alienarme a mí mismo.

2.º) El prójimo, por otra parte, no me constituye como objeto para mí, sino *para él*. En otras palabras, no sirve de concepto regulador o constitutivo para unos *conocimientos* que yo tendría de mí mismo. La presencia del prójimo no hace, pues, «aparecer» el yo-objeto: no capto nada más que un escapar de mí hacia... Aun cuando el lenguaje me hubiera revelado que el prójimo me tiene por malvado o por celoso, no tendré jamás una intuición concreta de mi maldad o de mis celos. No serán nunca sino nociones fugaces, cuya naturaleza misma será la de escaparse; no captaré mi maldad, sino que, a propósito de tal o cual acto, me escaparé de mí mismo, sentiré mi alienación y mi derramarme hacia... un ser que podré solamente pensar en vacío como malvado, y que, empero, me *sentiré* ser; que viviré a distancia por la vergüenza o el miedo.

Así, mi yo-objeto no es ni conocimiento ni unidad de conocimiento, sino malestar, arrancamiento vivido de la unidad *ék-stática* del para-sí, límite que no puedo alcanzar y que sin embargo soy. Y el otro, por quien ese yo *me adviene*, no es ni conocimiento ni categoría, sino el *hecho* de la presencia de una libertad extraña a mí. En realidad, mi arrancamiento de mí mismo y el surgimiento de la libertad ajena son una sola y misma cosa, no puedo sentirlos y vivirllos sino juntos, no puedo ni aun intentar concebirlos el uno sin el otro. El hecho del prójimo es incontestable y me alcanza en mi pleno meollo. Lo realizo por el *malestar*; por él estoy per-

petuamente *en peligro* en un mundo que es *este* mundo y que, empero, no puedo más que presentir; y el prójimo no me aparece como un ser que sería constituido primero para encontrarse conmigo después, sino como un ser que surge en una relación originaria de ser conmigo y cuya indubitabilidad y *necesidad de hecho* son las de mi propia conciencia.

Quedan, sin embargo, numerosas dificultades. En particular, conferimos al prójimo, por la vergüenza, una presencia indubitable. Pero hemos visto que es sólo *probable* que el otro me mira. Esa granja que, en la cumbre de la colina, *parece* mirar a los francotiradores, está ciertamente ocupada por el enemigo, pero no es seguro que los soldados enemigos acechen actualmente tras sus ventanas. Ese hombre cuyos pasos oigo detrás de mí, no es seguro que me mire; su rostro puede estar vuelto hacia otro lado, su mirada clavada en tierra o fijada en un libro; en fin, de modo general, los ojos que están fijados sobre mí no es seguro que sean ojos; puede que estén «hechos a semejanza» de los ojos reales. En una palabra, la mirada ¿no se convierte a su vez en *probable* por el hecho de que puedo constantemente creerme mirado sin serlo? Y toda nuestra certeza de la existencia ajena, ¿no reviste de nuevo, por esto mismo, un carácter puramente hipotético?

La dificultad puede enunciarse en estos términos: con ocasión de ciertas apariciones en el mundo que me parecen poner de manifiesto una mirada, capto en mí mismo cierto «ser-mirado» con sus estructuras propias, que me remiten a la existencia real del prójimo. Pero puede que me haya engañado: puede que los objetos del mundo que yo tomaba por ojos no fueran ojos; puede que sólo el viento agitara el matorral a mis espaldas; en una palabra, puede ser que esos objetos concretos no pusieran de manifiesto *realmente* una mirada. ¿Qué ocurre, en tal caso, con mi certeza de *ser mirado*? Mi vergüenza era, en efecto, *vergüenza ante alguien*, pero ahí no hay nadie. ¿No se convierte, entonces, en *vergüenza ante nadie*, es decir —ya que he puesto a alguien allí donde nadie había—, en *vergüenza falsa*?

Esta dificultad no va a detenernos mucho tiempo, y ni siquiera la habríamos mencionado si no tuviera la ventaja de hacer progresar nuestra investigación y de señalar más claramente la naturaleza de nuestro ser-para-otro. Responde, en efecto, a la confusión de dos órdenes de conocimientos distintos y dos tipos de ser incomparables entre sí. Hemos sabido siempre que el objeto-en-el-mundo no podía ser sino probable. Esto proviene de su carácter mismo de objeto. Es probable que aquel transeúnte sea un hombre; y, si vuelve los ojos hacia mí, aunque en seguida experimento con certeza el *ser-mirado*, no puedo trasladar esta certeza a mi experiencia del prójimo-objeto. Tal certeza, en efecto, no me descubre sino el prójimo-sujeto, presencia trascendente al mundo y condición real de mi ser-objeto. En todo caso, no es posible, pues, transferir mi certeza del prójimo-sujeto al prójimo-objeto que fue la ocasión de esa certeza; ni, recíprocamente, invalidar la evidencia de la aparición del prójimo-sujeto a partir de

la probabilidad constitucional del prójimo-objeto. Más aún: la *mirada*, como lo hemos mostrado, aparece sobre fondo de destrucción del objeto que la pone de manifiesto. Si ese transeúnte gordo y feo que avanza hacia mí con paso saltarín de pronto me mira, adiós su fealdad, su obesidad y sus saltitos: durante el tiempo que me siento mirado, es pura libertad mediadora entre yo y yo mismo. El ser-mirado no puede, pues, *depende* del objeto que pone de manifiesto la mirada. Y, puesto que mi vergüenza, susceptible de ser captada reflexivamente como vivencia¹⁶, da testimonio del otro con el mismo título que de ella misma, no he de volver a cuestionarla con ocasión de un objeto del mundo que, por principio, puede ser puesto en duda. Sería lo mismo dudar de mi propia existencia porque las percepciones que tengo de mi propio cuerpo (cuando veo mi mano, por ejemplo) están sujetas a error. Así, pues, si el *ser-mirado*, destacado en toda su pureza, no está ligado al *cuerpo ajeno* — así como mi conciencia de ser conciencia, en la pura realización del cogito, no está vinculada a *mi propio cuerpo* —, ha de considerarse la aparición de ciertos objetos en el campo de mi experiencia, en particular la convergencia de los ojos ajenos en dirección a mí, como una pura *monición*, como la ocasión pura de realizar mi *ser-mirado*, a la manera en que, para Platón, las contradicciones del mundo sensible son la ocasión para que se opere una conversión filosófica. En una palabra, lo cierto es que *soy mirado*; lo solamente probable es que la mirada esté ligada a tal o cual presencia intra-mundana. Esto nada tiene de sorprendente para nosotros, por otra parte; pues, como hemos visto, lo que nos mira nunca son *ojos*, sino el prójimo como sujeto. Ello no quita, se dirá, que yo pueda descubrir haberme engañado: heme inclinado hacia el ojo de la cerradura; de pronto oigo pasos. Me recorre un estremecimiento de vergüenza: alguien me ha visto. Me yergo, recorro con los ojos el corredor desierto: era una falsa alarma. Respiro. ¿No ha habido en este caso una experiencia que se ha destruido a sí misma?

Obsérvemoslo más despacio. Lo que se ha revelado como error ¿ha sido acaso mi ser-objetivo para otro? En modo alguno. La existencia del prójimo está tan lejos de ser puesta en duda, que esa falsa alarma puede muy bien tener por consecuencia hacerme renunciar a mi empresa. Si, por el contrario, persevero, sentiré palpar mi corazón y estaré alerta al menor ruido, al menor crujido de los peldaños. El prójimo, lejos de haber desaparecido con mi primera alarma, está ahora en todas partes, debajo y encima de mí, en las piezas contiguas, y sigo sintiendo profundamente mi ser-para-otro; hasta puede que mi vergüenza no desaparezca: ahora me inclino hacia la cerradura con rostro ruboroso, no dejo ya de *experimentar* mi ser-para-otro; mis posibilidades no cesan de «morir», ni las distancias de desplegarse hacia mí a partir de la escalera donde «podría» haber

¹⁶ *Erlebnis*, en el original.

alguien, a partir de ese rincón oscuro donde «podría» esconderse una presencia humana. Más aún: si me estremezco al menor ruido, si cada crujido me anuncia una mirada, se debe a que estoy ya en estado de ser-mirado. ¿Qué es, en resumen, lo que ha aparecido engañosamente y se ha destruido por sí solo cuando la falsa alarma? No el prójimo-sujeto, ni su presencia a mí, sino la *facticidad* del prójimo, es decir, la relación contingente entre el prójimo y un ser-objeto en *mi* mundo. Así, lo dudoso no es el prójimo mismo, sino el *ser-ahí* del prójimo, es decir, ese acacimiento histórico y concreto que podemos expresar con las palabras: «Hay alguien en esa habitación».

Estas observaciones nos permitirán ir más lejos. La presencia del prójimo en el mundo no podría ser derivada analíticamente, en efecto, de la presencia del prójimo-sujeto ante mí, puesto que esta presencia originaria es trascendente, es decir, es ser-allende-el-mundo. He creído que otro estaba presente en la habitación, pero me he engañado: no estaba *ahí*; estaba «ausente». ¿Qué es pues, la *ausencia*?

Si tomara la expresión «ausencia» en su uso empírico y cotidiano, es claro que no la emplearía para designar cualquier especie de «no-ser-ahí». En primer lugar, si no encuentro mi paquete de tabaco en su sitio de costumbre, no diré que está *ausente*, aunque puedo declarar que «debería estar ahí». Pues el sitio de un objeto material o de un instrumento, aunque a veces pueda asignársele con precisión, no deriva de su *naturaleza*. Esta puede, cuando mucho, conferirle un lugar; pero el *sitio* de un instrumento se realiza por mí. La realidad-humana es el ser por el cual un *sitio* viene a los objetos. Y sólo la realidad-humana, en tanto que es sus propias posibilidades, puede originariamente ocupar un sitio. Pero, por otra parte, tampoco diré que el Aga-Khan o el Sultán de Marruecos estén ausentes de este departamento; pero sí que Pedro, quien vive de ordinario en él, está ausente de allí por un cuarto de hora. En una palabra, la ausencia se define como un modo de ser de la realidad-humana con relación a los lugares y sitios que ella misma ha determinado por su presencia. La ausencia no es una nada de vinculación con un sitio, sino que, por el contrario, determino a Pedro con respecto a un sitio determinado declarando que está ausente de él. Por último, no hablaríamos de la ausencia de Pedro con relación a un lugar de la naturaleza, aun cuando tenga costumbre de pasar por él. En cambio, podré deplorar su ausencia de un picnic que «tiene lugar» en alguna localidad donde él nunca ha estado. La ausencia de Pedro se define con relación a un sitio donde él mismo debería determinarse a estar, pero ese sitio mismo está delimitado como sitio, no por la ubicación ni aun por relaciones solitarias entre el lugar y Pedro mismo, sino por la presencia de otras realidades-humanas. Pedro está ausente con relación a *otros hombres*. La ausencia es un modo de ser concreto de Pedro con relación a Teresa; es un nexo entre realidades humanas, no entre la realidad-humana y el mundo. Sólo con relación a Teresa está Pedro ausente *de este*

lugar. La ausencia es, pues, una vinculación de ser entre dos o más realidades humanas, la cual requiere necesariamente una presencia fundamental de esas realidades las unas respecto a las otras, y no es, por otra parte, sino una de las concreciones particulares de esta presencia. Que Pedro esté ausente con respecto a Teresa, es una manera particular de estarle presente. La ausencia, en efecto, no tiene significación a menos que todas las relaciones entre Pedro y Teresa estén salvaguardadas: él la ama, es su marido, asegura su subsistencia, etc. En particular, la ausencia supone la conservación de la existencia *concreta* de Pedro: la muerte no es una ausencia. Por ello, la *distancia* de Pedro a Teresa nada cambia del hecho fundamental de su presencia recíproca. En efecto, si consideramos esta presencia desde el punto de vista de Pedro, vemos que significa *o bien* que Teresa esté existiendo en medio del mundo como objeto-prójimo, *o bien* que él siente que existe para Teresa como para un *sujeto-prójimo*. En el primer caso, la distancia es un hecho contingente y no significa nada con respecto al hecho fundamental de que Pedro sea aquel por quien «hay» un mundo como Totalidad y que existe presente sin distancia en ese mundo como aquel por quien la distancia existe. En el segundo caso, dondequiera que Pedro esté sentirá que existe para Teresa sin distancia: ella está *a distancia* de él en la medida en que ella lo aleja y despliega una distancia entre ambos; el mundo entero la separa de él. Pero él está para ella sin distancia, en tanto que es objeto en el mundo que ella hace llegar al ser. En ningún caso, por consiguiente, el alejamiento podría modificar esas relaciones esenciales. Sea la distancia grande o pequeña, entre Pedro-objeto y Teresa-sujeto y entre Teresa-objeto y Pedro-sujeto hay el espesor infinito de un mundo; entre Pedro-sujeto y Teresa-objeto y entre Teresa-sujeto y Pedro-objeto no hay absolutamente ninguna distancia. Así, los conceptos empíricos de ausencia y presencia son dos especificaciones de una presencia fundamental de Pedro a Teresa y de Teresa a Pedro; no hacen sino expresarla de una u otra manera y no tienen sentido sino por ella. En Londres, en las Indias, en América, en una isla desierta, Pedro está presente para Teresa que se ha quedado en París; sólo cesará de estarle presente en su muerte. Pues un ser no está *situado* por su relación con los lugares, por su grado de longitud y latitud: se sitúa en un espacio humano, entre «el lado de Guermantes» y «el lado de Swann»; y la presencia inmediata de Swann o de la duquesa de Guermantes permite desplegar ese espacio «hodológico» en que él se sitúa. Pero esta presencia tiene lugar en la trascendencia; la presencia a mí en la trascendencia de mi primo que está en Marruecos me permite desplegar entre él y yo ese camino que me sitúa-en-el-mundo y que podría denominarse la ruta de Marruecos. Esta ruta, en efecto, no es sino la distancia entre el prójimo-objeto que yo podría *percibir* en relación con mi «ser-para» y el prójimo-sujeto al que tengo presente sin distancia. Así, estoy *situado* por la infinita diversidad de las rutas que me conducen a objetos de *mi* mundo en correlación con la presencia inmediata de los sujetos tras-

cedentes. Y como el mundo me es dado de una vez, con todos sus seres, esas rutas representan sólo el conjunto de los complejos instrumentales que permiten hacer aparecer a título de *esto* sobre fondo de mundo un objeto-prójimo que está ya contenido en él implícita y realmente. Pero estas observaciones pueden generalizarse: no son sólo Pedro, René, Luciano, los ausentes o presentes con respecto a mí sobre fondo de presencia originaria; pues no sólo ellos contribuyen a situarme: me sitúo también como europeo con respecto a los asiáticos o a los negros, como viejo con respecto a los jóvenes, como magistrado con respecto a los delincuentes, como burgués con respecto a los obreros, etc. En una palabra, toda realidad humana está presente o ausente sobre fondo de presencia originaria con respecto a todo hombre viviente. Y esta presencia originaria no puede tener sentido sino como ser-mirado o como ser-que-mira, es decir, según el prójimo sea para mí objeto o que yo sea objeto-para-otro. El ser-para-otro es un hecho constante de mi realidad humana y lo capto con su necesidad de hecho en el menor pensamiento que formo sobre mí mismo. Adonde quiera que vaya, haga lo que haga, no hago sino cambiar mis distancias con respecto al prójimo-objeto, tomar rutas hacia el prójimo. Alejarme, acercarme, descubrir tal o cual objeto-prójimo particular, no es sino efectuar variaciones empíricas sobre el tema fundamental de mi ser-para-otro. El prójimo me es presente doquiera como aquello por lo cual me convierto en objeto. Después de esto, bien puedo engañarme sobre la presencia empírica de un objeto-prójimo con quien acabo de encontrarme en mi ruta. Bien puedo creer que es Anny la que viene hacia mí por el camino y descubrir que es una persona desconocida: la presencia fundamental de Anny para mí no queda modificada. Bien puedo creer que hay un hombre acechándome en la penumbra y descubrir que es un tronco de árbol al que tomaba por un ser humano: mi presencia fundamental para todos los hombres, la presencia de todos los hombres para mí permanece inalterada. Pues la aparición de un hombre como objeto en el campo de mi experiencia no es lo que me enseña que *hay* hombres. Mi certeza de la existencia ajena es independiente de esas experiencias; ella, por el contrario, las hace posibles. Lo que me aparece, entonces, y aquello acerca de lo cual puedo engañarme no es ni el Prójimo ni el nexo real y concreto del Prójimo conmigo, sino un *esto*, que *puede* representar un hombre-objeto como también no representarlo. Lo que solamente es probable es la distancia y la proximidad reales del prójimo; es decir, que su carácter de objeto y su pertenencia al mundo que hago develarse no son dudosos, en tanto que simplemente por mi propio surgimiento hago que aparezca un Prójimo. Sólo que esta objetividad se apoya en el mundo a título de «prójimo en alguna parte en el mundo»; el prójimo-objeto es objeto de certeza como aparición, correlativa a la reasunción de mi subjetividad, pero no es nunca seguro que el prójimo sea *este* objeto. Y, análogamente, el hecho fundamental, mi ser-objeto para un sujeto, es de una evidencia del mismo tipo que la evidencia reflexiva,

pero no lo es el hecho de que, en este preciso momento y para un prójimo singular, yo me destaque como *esto* sobre fondo de mundo o continúe anegado en la indistinción de un fondo. Que yo existo actualmente como objeto para un alemán, cualquiera que fuere, es indudable. Pero ¿existo a título de europeo, de francés, de parisiense, en la indistinción de esas colectividades, o a título de *este* parisiense, en torno al cual la población parisiense y la colectividad francesa se organizan de pronto para servirle de fondo? Sobre este punto, no podré obtener jamás sino conocimientos probables, aunque puedan ser infinitamente probables.

Podemos captar ahora la naturaleza de la mirada: hay en toda mirada la aparición de un prójimo-objeto como presencia concreta y probable en mi campo perceptivo, y, con ocasión de ciertas actitudes de ese prójimo, me determino a mí mismo a captar, por la vergüenza, la angustia, etc., mi «ser-mirado». Este «ser-mirado» se presenta como la pura probabilidad de que yo sea actualmente ese *esto* concreto, probabilidad que no puede tomar su sentido y su naturaleza propia sino de una certeza fundamental de que el prójimo está siempre presente para mí en tanto que yo soy siempre *para otro*. La experiencia de mi condición de hombre, objeto para todos los otros hombres vivientes, arrojado en la arena bajo millones de miradas y escapándome a mí mismo millones de veces, la realizo concretamente con ocasión del surgimiento de un objeto en *mi* universo, si este objeto me indica que soy probablemente objeto en el momento actual a título de un *esto diferenciado* para una conciencia. Es el conjunto del fenómeno que llamamos *mirada*. Cada mirada nos hace experimentar concretamente —y en la certeza indubitable del *cogito*— que existimos para todos los hombres vivientes, es decir, que hay conciencia(s) para las cuales existo. Ponemos la «s» entre paréntesis¹⁷ para señalar claramente que el prójimo-sujeto presente a mí en esa mirada no se da en forma de pluralidad; ni tampoco, por otra parte, como unidad (salvo en su relación concreta con un prójimo-objeto particular). La pluralidad, en efecto, no pertenece sino a los objetos; viene al ser por la aparición de un Para-sí mundificante¹⁸. El ser-mirado, al hacer surgir sujeto(s) para nosotros, nos pone en presencia de una realidad no numerada. Cuando *miro*, por el contrario, a aquellos que me miran, las conciencias *otras* se separan en multiplicidad. Si, por otra parte, desviándome de la mirada como ocasión de experiencia concreta, trato de pensar *en vacío* la indistinción infinita de la presencia humana y de unificarla bajo el concepto del sujeto infinito que no es jamás objeto, obtengo una noción puramente formal que se refiere a una serie infinita de experiencias místicas de la presencia del prójimo: la noción de Dios

¹⁷ Aquí adaptamos al español la frase original: «...qu'il y a (des) consciences pour qui j'existe. Nous mettons «des» entre parenthèses...»: Lo mismo en otros casos análogos. (N. del T.)

¹⁸ *Mondifiant*, en el original.

como sujeto omnipresente e infinito *para quien* existo. Pero esas dos objetivaciones, tanto la objetivación concreta y enumeradora como la objetivación unificante y abstracta, fallan ambas al querer alcanzar la realidad experimentada, es decir, la presencia prenumérica del prójimo. Lo que hará más concretas estas observaciones es una experiencia que todo el mundo puede llevar a cabo: si nos sucede que aparecemos «en público» para interpretar un papel o para pronunciar una conferencia, no perdemos de vista que somos mirados, y ejecutamos el conjunto de los actos que hemos venido a realizar, *en presencia* de la mirada; es más, intentamos constituir un ser y un conjunto de objetos *para esa* mirada. Pero no enumeramos la mirada. En tanto que hablamos, atentos sólo a las ideas que queremos desarrollar, la presencia del prójimo permanece indiferenciada. Sería falso unificarla bajo las rúbricas *la clase, el auditorio*, etc.: no tenemos conciencia, en efecto, de un ser concreto e individualizado, con una conciencia colectiva; éstas son imágenes que podrán servir después para traducir nuestra experiencia y que la traicionarán más que a medias. Pero tampoco captamos una mirada plural. Se trata, más bien, de una realidad impalpable, fugaz y omnipresente, que realiza frente a nosotros a nuestro Yo no-revelado y que colabora con nosotros en la producción de ese Yo que nos escapa. Si, por el contrario, quiero verificar que mi pensamiento ha sido bien comprendido y miro a mi vez al auditorio, veré de pronto aparecer *las cabezas y los ojos*. Al objetivarse, la realidad prenumérica del prójimo se ha descompuesto y pluralizado. Pero también ha desaparecido la mirada. Para esa realidad prenumérica y concreta, mucho más que para un estado de inautenticidad de la realidad-humana, conviene reservar el «se» impersonal. Perpetuamente, dondequiera que esté, *se* me mira. El *se* no es captado jamás como objeto: al instante se disgrega.

Así, la mirada nos ha puesto tras la huella de nuestro *ser-para-otro* y nos ha revelado la existencia indubitable de este prójimo para el cual somos. Pero no podría llevarnos más lejos: lo que debemos examinar ahora es la relación fundamental entre el Yo y el Otro, tal como se nos ha descubierto; o, si se prefiere, debemos explicitar y fijar temáticamente ahora todo lo que es comprendido en los límites de esa relación original, y preguntarnos cuál es el *ser* de ese *ser-para-otro*.

Una consideración que ha de ayudarnos en nuestra tarea y que se desprende de las precedentes observaciones es que el *ser-para-otro* no es una estructura ontológica del Para-sí: no podemos pensar, en efecto, en derivar como una consecuencia de un principio el *ser-para-otro* del *ser-para-sí*, ni, recíprocamente, el *ser-para-sí* del *ser-para-otro*. Sin duda, nuestra realidad-humana exige ser simultáneamente *para-sí* y *para-otro*, pero nuestras actuales investigaciones no se proponen la constitución de una antropología. Quizás no sería imposible concebir un Para-sí totalmente libre de todo Para-otro, que existiera sin sospechar siquiera la posibilidad de ser un objeto. Sólo que este Para-sí no sería «hombre». Lo que el *cogito* nos revela aquí

es simplemente una necesidad de hecho: ocurre —y ello es indubitable— que nuestro ser en relación con su ser-para-sí es también para-otro; el ser que se revela a la conciencia reflexiva es para-sí-para-otro; el *cogito* cartesiano no hace sino afirmar la verdad absoluta de un *hecho*: el de mi existencia; del mismo modo, el *cogito* algo ampliado de que aquí usamos nos revela como un hecho la existencia del prójimo y mi existencia para otro. Es todo lo que podemos decir. Así, mi ser-para-otro, como el surgimiento al ser de mi conciencia, tiene el carácter de un acaecimiento absoluto. Como este acaecimiento es a la vez historialización —pues me temporalizo como presencia a otro— y condición de toda historia, lo llamaremos historialización antehistórica. Y a este título, a título de temporalización antehistórica de la simultaneidad, lo consideraremos aquí. Por antehistórico no entenderemos que sea en un tiempo anterior a la historia —lo que carecería de sentido—, sino que forma parte de esa temporalización original que se historializa haciendo posible la historia. Estudiaremos el ser-para-otro como hecho, como hecho primero y permanente, y no como necesidad de esencia.

Hemos visto anteriormente la diferencia que separa la negación de tipo interno de la negación externa. En particular, habíamos hecho observar que el fundamento de todo conocimiento de un ser determinado es la relación original por la cual, en su surgimiento mismo, el Para-sí ha de ser en la forma de no ser *este ser*. La negación que el Para-sí realiza así es negación interna; el para-sí la realiza en su plena libertad; es más, él *es* esa negación en tanto que se elige a sí mismo como finitud. Pero la negación lo religa indisolublemente al ser que él no es, y hemos podido escribir que el Para-sí incluye en su ser el ser del objeto que él no es, en tanto que está en cuestión en su ser como no siendo *este ser*. Estas observaciones son aplicables sin cambio esencial a la relación primera entre el Para-sí y el prójimo. Si hay un Prójimo en general, es menester, ante todo, que yo sea aquel que no es el Otro, y en esta negación misma operada por mí sobre mí yo me hago ser y surge el Prójimo como Prójimo. Esta negación que constituye mi ser y que, como dice Hegel, me hace aparecer como *el Mismo* frente al Otro, me constituye en el terreno de la ipseidad no-tética en *Mí-mismo*. Con ello no ha de entenderse que un *yo* venga a habitar nuestra conciencia, sino que la ipseidad se refuerza surgiendo como negación de otra ipseidad, y ese refuerzo es captado positivamente como la elección continua de la ipseidad por ella misma, como la *misma* ipseidad y como *esa ipseidad misma*. Sería concebible un Para-sí que hubiera de ser su sí sin ser *sí-mismo*. Pero, simplemente, el Para-sí que yo soy ha de ser lo que él es en forma de negación del Otro, es decir, como *sí-mismo*. Así, utilizando las fórmulas aplicadas al conocimiento del No-yo en general, podemos decir que el Para-sí, como *sí-mismo*, incluye al ser del Prójimo en su ser en tanto que está en cuestión en su ser como no siendo el Prójimo. En otros términos, para que la conciencia pueda no ser el Prójimo y, por ende, para que pueda «haber» Prójimo sin que este «no ser», condición del sí-

mismo, sea pura y simplemente el objeto de la constatación de un testigo «tercer hombre», es menester que la conciencia haya de ser espontáneamente ese *no ser*; es preciso que se desprenda libremente y se arranque del Prójimo, eligiéndose como una nada que simplemente es Otro diferente del Otro, y de este modo se reúna consigo en el «sí-mismo». Y ese mismo arrancamiento que es el ser del Para-sí hace que haya un Prójimo. Esto no quiere decir en modo alguno que dé el ser al Otro, sino, simplemente, que le da el *ser-otro*, o condición esencial del «hay». Y es evidente que, para el Para-sí, el modo de ser-lo-que-no-es-prójimo está íntegramente transido por la Nada; el Para-sí es lo que no es el Prójimo en el modo nihilizador del «reflejo-reflejante»; el no-ser-prójimo nunca es *dado*, sino perpetuamente escogido en una resurrección perpetua; la conciencia *no puede no ser* Prójimo sino en tanto que es conciencia (de) sí misma como no siendo prójimo. Así, la negación interna, aquí como en el caso de la presencia ante el mundo, es un nexo unitario de ser: es menester que el prójimo esté presente por todas partes ante la conciencia y hasta que la atraviese íntegra, para que la conciencia pueda escapar, precisamente *no siendo nada*, a ese prójimo que amenaza enviscarla. Si bruscamente la conciencia *fuera* alguna cosa, la distinción entre sí-mismo y el prójimo desaparecería en el seno de una indiferenciación total.

Sólo que esta descripción pide una adición esencial que modificará radicalmente su alcance. En efecto: cuando la conciencia se realizaba como no siendo tal o cual *esto* en el mundo, la relación negativa no era recíproca: el *esto* apuntado no se hacía no ser la conciencia; ésta se determinaba en él y por él a no serlo, pero el *esto* permanecía, con respecto a ella, en una pura exterioridad de indiferencia; pues, en efecto, conservaba su naturaleza de *en-sí*, y como *en-sí* se revelaba a la conciencia en la negación misma por la cual el Para-sí se hacía ser negando de sí ser en-sí. Pero, cuando se trata del Prójimo, por el contrario, la relación negativa interna es una relación de reciprocidad. El ser que la conciencia ha de no ser se define como un ser que ha de no ser esa conciencia. Pues, en efecto, durante la percepción del *esto* en el mundo, la conciencia no difería del *esto* sólo por su individualidad propia, sino también por su modo de ser. Ella era *Para-sí* frente al *En-sí*. En cambio, en el surgimiento del Prójimo, la conciencia no difiere en modo alguno del Otro en cuanto a su modo de ser: el Otro es lo que ella es, es Para-sí y conciencia, remite a posibles que son sus posibles, es sí-mismo por exclusión del Otro; no podría tratar de oponerse al Otro por una pura determinación numérica. No hay aquí *dos* o *más* conciencias: la numeración supone un testigo externo, en efecto, y es pura y simple constatación de exterioridad. No puede haber Otro para el Para-sí sino en una negación espontánea y prenumérica. El Otro no existe para la conciencia sino como *sí-mismo negado*. Pero, precisamente porque el Otro es un sí-mismo, no puede ser para mí y por mí sí-mismo negado sino en tanto que es *sí-mismo que me niega*. No puedo ni captar ni con-

cebir una conciencia que no me captara en absoluto. La única conciencia que es sin captarme ni negarme en modo alguno y que es concebible para mí mismo, no es una conciencia aislada en alguna parte fuera del mundo, sino la mía propia. Así, el otro al que reconozco para negar serlo, es ante todo *aquel para quien mi Para-sí es*. Aquel que yo me hago no ser, en efecto, no solamente no es yo en tanto que lo niego de mí, sino que, precisamente, me hago no ser un ser que se hace no ser yo¹⁹. Sólo que esta doble negación es en cierto sentido destructora de sí misma; en efecto: o bien me hago no ser cierto ser, y entonces éste es para mí objeto y yo pierdo mi objetividad para él —en cuyo caso deja de ser el Otro-yo, es decir, el sujeto que me hace ser objeto por negación de ser yo—, o bien ese ser es efectivamente el Otro y se hace no ser yo, pero en ese caso me convierto en objeto para él, y él pierde su objetividad propia. Así, originariamente, el Otro es el No-yo-no-objeto. Cualesquiera que fueren los procesos ulteriores de la dialéctica del Otro, si el Otro ha de ser ante todo el Otro, es aquel que, por principio, no puede revelarse en el surgimiento mismo por el cual niego yo ser él. En este sentido, mi negación fundamental no puede ser directa, pues no hay nada sobre lo que pudiera recaer. Lo que niego ser, finalmente, no puede ser nada más que esa negación de ser Yo por la cual el otro me hace objeto; o, si se prefiere, niego mi Yo negado; me determino como Yo-mismo por negación del Yo-negado; pongo ese yo negado como Yo-alienado en el surgimiento mismo por el cual me separo del Prójimo. Pero, por eso mismo, reconozco y afirmo no solamente al Prójimo sino también la existencia de mi Yo-para-otro; pues, en efecto, no puedo *no ser* Otro si no asumo mi ser-objeto para él. La desaparición del Yo alienado traería consigo la desaparición del Prójimo por desmoronamiento del Yo-mismo. Escapo del Prójimo dejándole mi Yo alienado entre las manos. Pero, puesto que me elijo como separación del prójimo, asumo y reconozco como mío ese Yo alienado. Mi separación del Prójimo, es decir, mi Yo-mismo, es por estructura esencial asunción como *mío* de ese Yo que el prójimo niega; inclusive, no es *sino eso*. Así, ese Yo alienado y negado es a la vez mi nexa con el prójimo y el símbolo de nuestra separación absoluta. En efecto, en la medida en que soy Aquel que hace que *haya* un Prójimo por la afirmación de mi ipseidad, el Yo-objeto es mío y yo lo reivindico, pues la separación entre el Prójimo y yo mismo nunca es dada, y soy perpetuamente responsable de ella en mi ser. Pero, en tanto que el Prójimo comparte conmigo la responsabilidad de nuestra separación original, ese Yo me escapa, puesto que es lo que el prójimo se hace no ser. Así, reivindico como *mío* y para mí un yo que me escapa, y, como me hago no ser Prójimo, en tanto que el prójimo es espontaneidad idéntica a la mía,

¹⁹ Salvo el cuidado de fidelidad expresiva, esta oración hubiera podido parafrasearse así: «Yo me hago no ser un ser (el otro) que no es yo no en tanto que lo niego de mí meramente, sino que además es un ser que se hace él mismo no ser yo». (N. del T.)

reivindico ese Yo objeto precisamente como Yo-que-me-escapa. Yo soy ese Yo-objeto en la medida exacta en que me escapa, y, al contrario, lo negaría como mío si pudiera coincidir conmigo mismo en la pura ipseidad. Así, mi ser-para-otro, es decir, mi Yo-objeto, no es una imagen desgajada de mí y que vegetaría en una conciencia ajena: es un ser perfectamente real, *mi ser* como condición de mi ipseidad frente al prójimo, y de la ipseidad ajena frente a mí. Es mi *ser-afuera*; no un ser padecido y que habría venido de afuera, sino un afuera asumido y reconocido como *mi* afuera. No me es posible, en efecto, negar de mí al Prójimo sino en tanto que el Prójimo mismo es *sujeto*. Si negara inmediatamente al Prójimo como puro objeto —es decir, como existente en medio del mundo—, no negaría al Prójimo, sino más bien a un objeto que, por principio, no tendría nada en común con la subjetividad; me quedaría indefenso frente a una total asimilación de mí al otro, por no mantenerme sobre aviso en el verdadero dominio del prójimo, la subjetividad, que es también *mi* dominio. No puedo mantener al prójimo a distancia sino aceptando un límite de mi subjetividad. Pero este límite no puede venir de mí ni ser pensado por mí, pues no puedo limitarme a mí mismo: si no, sería yo una totalidad finita. Por otra parte, en palabras de Spinoza, el pensamiento no puede ser limitado sino por el pensamiento. La conciencia no puede ser limitada sino por mi conciencia. El límite entre dos conciencias, en tanto que es producido por la conciencia que limita y asumido por la conciencia limitada: he aquí, pues, lo que es mi Yo-objeto. Y debemos entenderlo en ambos sentidos del vocablo «límite». Por parte del que limita, en efecto, el límite es captado como el contenido que me contiene y me ciñe; la faja de vacío que me exceptúa²⁰ como totalidad, poniéndome fuera de juego; por parte del limitado, es a todo fenómeno de ipseidad como el límite matemático es a la serie que tiende hacia él sin alcanzarlo nunca; todo el ser que he de ser es a su límite como la curva asíntota a la recta. Así, soy una totalidad destotalizada e indefinida, contenida en una totalidad finita que la ciñe a distancia y que soy yo fuera de mí sin poder jamás ni realizarla ni alcanzarla siquiera. Una buena imagen de mis esfuerzos por captarme a *mí mismo* y de la inanidad de esos esfuerzos nos la daría esa esfera de que habla Poincaré, esfera cuya temperatura decrece del centro a la superficie: unos seres vivientes procuran llegar hasta la superficie de la esfera partiendo del centro, pero el descenso de la temperatura produce en ellos una contracción continuamente creciente; tienden a hacerse infinitamente planos a medida que se acercan a la meta y, por eso, están separados de ella por una distancia infinita. Empero, ese límite fuera de alcance que es mi Yo-objeto no es ideal: es un ser real. Este ser no es *en-sí*, pues no se ha producido en la pura exterioridad de indiferencia; pero tampoco es *para-sí*,

²⁰ *Qui m'excipe*, en el original. Tiene, pues, el sentido jurídico de alegar una excepción. (N. de la revisión.)

pues no es el ser que he de ser nihilizándome. Es, precisamente, mi *ser-para-otro*, ese ser descuartizado entre dos negaciones de origen opuesto y sentido inverso; pues el prójimo *no es* ese Yo del cual tiene la intuición, y *yo no tengo la intuición* de ese Yo que yo soy. Empero, este Yo, producido por el uno y asumido por el otro, toma su realidad absoluta del hecho de ser él la única separación posible entre dos seres fundamentalmente idénticos en cuanto a su modo de ser y que son inmediatamente presentes el uno para el otro, puesto que, pudiendo la conciencia ser limitada sólo por la conciencia, ningún término medio es concebible entre ambos.

A partir de esta presencia a mí del prójimo-sujeto en y por mi objetividad asumida, podemos comprender la objetivación del Prójimo como segundo momento de mi relación con el Otro. En efecto, la presencia del Prójimo allende mi límite no revelado puede servir de motivación para mi recuperación de mí mismo en tanto que libre ipseidad. En la medida en que me niego como Prójimo y en que el Prójimo se pone de manifiesto primeramente, no puede hacerlo sino como Prójimo, es decir, como sujeto allende mi límite, o sea como aquello que me limita. Nada puede limitarme, en efecto, sino el Prójimo. Este aparece, pues, como aquello que, en su plena libertad y en su libre proyección hacia sus posibles, me pone fuera de juego y me despoja de mi trascendencia, rehusando «hacer con» (en el sentido del alemán *mit-machen*). Así, debo captar primero, y únicamente, aquella de las dos negaciones de la que no soy responsable, aquella que no viene a mí por mí. Pero, en la captación misma de esta negación, surge la conciencia (de) mí como yo mismo, es decir, puedo adquirir una conciencia explícita (de) mí en tanto que soy también responsable de una negación del prójimo que es mi propia posibilidad. Es la explicitación de la segunda negación, la que va de mí al otro. A decir verdad, ella estaba ya ahí, pero enmascarada por la otra, puesto que se perdía para hacer que la otra apareciera. Pero precisamente la otra es motivo para que la nueva negación aparezca: pues, si hay un Prójimo que no me pone fuera de juego al poner mi trascendencia como puramente contemplada, ello se debe a que me separo del Prójimo asumiendo mi límite. Y la conciencia (de) este arrancamiento o conciencia (de ser) *el mismo* con respecto al Otro es conciencia (de) mi libre espontaneidad. Por ese arrancamiento mismo que pone al otro en posesión de mi límite, yo arrojé al Otro fuera de juego. Así, pues, en tanto que tomo conciencia (de) mí mismo como de una de mis libres posibilidades y me proyecto hacia mí mismo para realizar esta ipseidad, he aquí que soy responsable de la existencia del Prójimo: yo soy quien, por la afirmación misma de mi libre espontaneidad, hace que *haya* un Prójimo y no simplemente una remisión infinita de la conciencia a sí misma. El prójimo se encuentra, pues, puesto fuera de juego, como aquello que está en mi mano no ser, y, por ello, su trascendencia no es ya trascendencia que *me* trascendería hacia él mismo, sino trascendencia puramente contemplada, circuito de ipseidad simplemente *dado*. Y como no puedo

realizar a la vez las dos negaciones, la negación nueva, si bien tiene como motivación a la otra, la enmascara a su vez: el Prójimo me aparece como presencia degradada. Pues en realidad el Otro y yo somos responsables conjuntamente de la existencia del Otro, pero mediante dos negaciones tales que no puedo experimentar la una sin que inmediatamente enmascare a la otra. Así, el Prójimo se convierte ahora en aquello que yo limito en mi proyección misma hacia el no-ser-Prójimo. Naturalmente, ha de comprenderse aquí que la motivación de ese tránsito es de orden afectivo. Nada impediría, por ejemplo, que yo permaneciera fascinado por ese No-revelado con su más allá, si no realizara precisamente ese No-revelado en el temor, en la vergüenza o en el orgullo. Y, precisamente, el carácter afectivo de estas motivaciones da razón de la contingencia empírica de esos cambios de puntos de vista. Pero esos sentimientos mismos no son nada más que nuestra manera de experimentar afectivamente nuestro ser-para-otro. El temor, en efecto, implica que me aparezco a mí mismo como amenazado a título de presencia en medio del mundo, no a título de Para-sí que hace que haya un mundo. Lo que está en peligro en el mundo es el objeto que soy yo y, como tal, a causa de su indisoluble unidad de ser con el ser que he de ser, puede traer, con su propia ruina, la ruina del Para-sí que he de ser. El temor es, pues, descubrimiento de mi ser-objeto con ocasión de la aparición de otro objeto en mi campo perceptivo. Remite al origen de todo temor, que es el descubrimiento temeroso de mi objetividad pura y simple en tanto que rebasada y trascendida por posibles que no son los míos. Escaparé al temor arrojándome hacia mis propios posibles, en la medida en que considere mi objetividad como inesencial. Ello solamente es posible si me capto en tanto que soy responsable del ser ajeno. El prójimo se convierte entonces en *aquello que me hago no ser*, y sus posibilidades son posibilidades que niego y que puedo simplemente contemplar, o sea, posibilidades muertas. Así, trasciendo mis posibilidades presentes, en tanto que las considero como pudiendo siempre ser trascendidas por las posibilidades ajenas, pero trasciendo también las posibilidades ajenas, considerándolas desde el punto de vista de la única cualidad del Prójimo que no es posibilidad suya propia —su carácter mismo de prójimo, en tanto que yo hago que haya Prójimo—, y considerándolas como posibilidades de trascenderme a mí tales que yo puedo siempre a mi vez trascenderlas hacia posibilidades nuevas. Así, al mismo tiempo, he reconquistado mi ser-para-sí por mi conciencia (de) mí como centro de irradiación perpetua de infinitas posibilidades, y he transformado las posibilidades ajenas en posibilidades muertas afectándolas a todas del carácter de *no-vivido-por mí*, es decir, de *simplemente dado*.

Análogamente, la vergüenza no es sino el sentimiento original de tener mi ser *afuera*, comprometido en otro ser y, como tal, sin defensa alguna, iluminado por la luz absoluta que emana de un puro sujeto; es la conciencia de ser irremediabilmente lo que siempre he sido, es decir, de ser «en

suspenso», o sea, en el modo del «aún-no» o del «ya-no». La vergüenza pura no es sentimiento de ser tal o cual objeto reprobable, sino, en general, de ser *un* objeto, o sea, de *reconocerme* en ese ser degradado, dependiente y fijado que soy para otro. La vergüenza es el sentimiento de la *caída original*, no de haber cometido una determinada falta, sino, simplemente, de estar «caído» en el mundo, en medio de las cosas, y de necesitar de la mediación ajena para ser lo que soy. El pudor y, en particular, el temor de ser sorprendido en estado de desnudez, no son sino una especificación simbólica de la vergüenza original: el cuerpo simboliza aquí nuestra objetividad sin defensa. Vestirse es disimular la propia objetividad, es reclamar el derecho de ver sin ser visto, es decir, de ser puro sujeto. Por eso el símbolo bíblico de la caída, después del pecado original, es que Adán y Eva «saben que están desnudos». La reacción a la vergüenza consistirá justamente en captar como objeto al que captaba *mi* propia objetividad. En efecto, a partir del momento en que el Prójimo se me aparece como objeto, su subjetividad se convierte en una simple *propiedad* del objeto considerado, y se degrada y se define como «conjunto de propiedades *objetivas* que por principio se me escapan». El prójimo-objeto «tiene» una subjetividad como esta caja tiene «un interior». Y, con ello, me *recupero*, pues no puedo ser *objeto para un objeto*. No niego que el Prójimo permanezca en relación conmigo por su «interior», pero su conciencia de mí, siendo conciencia-objeto, me aparece como pura interioridad sin eficacia; es una propiedad, entre otras, de ese «interior», algo comparable a una película impresionable en la cámara oscura de un aparato fotográfico. En tanto que hago que haya un Prójimo, me capto como fuente libre del conocimiento que el Prójimo tiene de mí, y el Prójimo me aparece *afectado* en su ser por ese conocimiento que tiene de mi ser, en tanto que lo he *afectado* a él del carácter de Prójimo. Este conocimiento toma entonces un carácter *subjetivo*, en el nuevo sentido de *relativo*, es decir, que permanece en el sujeto-objeto como una cualidad relativa al ser-prójimo de que yo lo he afectado. Es un conocimiento que ya no me *atañe*: es una imagen *de mí en él*. Así, la subjetividad se ha degradado en interioridad, la libre conciencia en pura ausencia de principios, las posibilidades en propiedades y el conocimiento por el cual el prójimo me alcanza en mi ser, en pura *imagen* de mí en la «conciencia» ajena. La vergüenza motiva la reacción que la trasciende y la suprime, en tanto que encierra en sí una comprensión implícita y no tematizada del poder-ser-objeto del sujeto para el que soy objeto. Y esa comprensión implícita no es otra que la conciencia (de) *mi «ser-yo-mismo»*, es decir, de mi ipseidad reforzada. En efecto, en la estructura expresada por el «Me avergüenzo de mí mismo», la vergüenza supone un yo-objeto para el otro, pero también una ipseidad que tiene vergüenza y que está imperfectamente expresada por el «me» de la fórmula. Así, la vergüenza es aprehensión unitaria de tres dimensiones: «Yo me avergüenzo de *mí* ante *otro*».

Si una de estas dimensiones desaparece, la vergüenza desaparece también. Empero, si concibo el «se» impersonal, sujeto ante el cual tengo vergüenza, en tanto que no puede convertirse en objeto sin dispersarse en una pluralidad de prójimos, si lo pongo como la unidad absoluta del sujeto que no puede en modo alguno llegar a ser objeto, pongo con ello la eternidad de mi ser-objeto y perpetúo mi vergüenza. Es la vergüenza ante Dios, es decir, el reconocimiento de mi objetividad ante un sujeto que no puede jamás convertirse en objeto; al mismo tiempo, *realizo* en lo absoluto mi objetividad y hago una hipóstasis de ella: la posición de Dios va acompañada de una cosificación de mi objetividad, es más, pongo mi ser-objeto-para-Dios como más real que mi Para-sí; existo alienado y me hago enseñar por mi afuera lo que debo ser. Es el origen del temor ante Dios. Las misas negras, las profanaciones de hostias, las asociaciones demoníacas, etc., son otros tantos esfuerzos por conferir carácter de objeto al Sujeto absoluto. Queriendo el Mal por el Mal mismo, intento contemplar la trascendencia divina —cuya posibilidad propia es el Bien— como trascendencia puramente dada, a la cual trasciendo hacia el Mal. Entonces «hago sufrir» a Dios, «lo irrito», etc. Esas tentativas, que implican el *reconocimiento* absoluto de Dios como sujeto que no puede ser objeto, llevan en sí mismas su contradicción y están en perpetuo fracaso.

El orgullo no excluye la vergüenza original. Hasta se edifica sobre el terreno de la vergüenza fundamental o vergüenza de ser objeto: Es un sentimiento ambiguo: en el orgullo reconozco al prójimo como sujeto por el cual la objetividad viene a mi ser, pero me reconozco además como responsable de mi objetividad: pongo el acento sobre mi responsabilidad y la asumo. En cierto sentido, el orgullo es ante todo resignación: para estar orgulloso de *ser eso* es menester que primeramente me haya resignado a *no ser sino eso*. Se trata, pues, de una primera reacción a la vergüenza, y es ya una reacción de huida y de mala fe, pues, sin dejar de considerar al prójimo como sujeto, trato de captarme como *afectando* al Prójimo por mi objetividad. En una palabra, hay dos actitudes auténticas: aquella por la cual reconozco al Prójimo como el sujeto por el cual advengo a la objetividad, y es la vergüenza; y aquella por la cual me capto como el proyecto libre por el cual el Prójimo adviene al ser-prójimo, y es la dignidad, o afirmación de mi libertad frente al Prójimo-objeto. Pero el orgullo —o vanidad— es un sentimiento sin equilibrio y de mala fe: intento, en la vanidad, actuar sobre el Prójimo en tanto que soy objeto; pretendo usar de esta belleza o esta fuerza o este ingenio que él me confiere en tanto que me constituye como objeto, para afectarlo pasivamente, de rebote, con un sentimiento de admiración o de amor. Pero exijo que ese sentimiento sea a la vez una sanción de mi ser-objeto y que sea experimentado por el prójimo en tanto que sujeto, es decir, como libertad. Es, en efecto, la única manera de conferir objetividad absoluta a mi fuerza o mi belleza. Así, el sentimiento que exijo al Prójimo lleva en sí mismo su propia contradicción, pues debo

afectar con él al prójimo en tanto que es libre. Un sentimiento tal se experimenta en el modo de la mala fe y su desarrollo interno lo conduce a la disgregación. En efecto: para gozar de mi ser-objeto, al cual asumo, intento recuperarlo *como objeto*; y como el Próximo es la clave de éste, trato de apoderarme del Próximo para que me entregue el secreto de mi ser. Así, la vanidad me lleva a constituirlo como un objeto, para hurgar en el seno de este objeto a fin de descubrir en él mi objetividad propia. Pero es matar la gallina de los huevos de oro. Al constituir al Próximo como objeto, me constituyo como imagen en el meollo mismo del Próximo-objeto; de ahí la desilusión de la vanidad: en esa imagen que he querido captar para recuperarla y fundirla con mi ser, *no me reconozco ya*, y debo, de buen grado o a disgusto, imputarla al Próximo como una de sus propiedades subjetivas; liberado, a pesar mío, de mi objetividad, quedo solo frente al Próximo-objeto, en mi ipseidad imposible de calificar, la cual he de ser sin poder jamás ser dispensado de mi función.

Vergüenza, temor y vanidad son, pues, mis reacciones originarias; no son sino las diversas maneras de reconocer al Próximo como sujeto fuera de alcance, e implican una comprensión de mi ipseidad que puede y debe servir de motivación para constituir al Próximo en objeto.

Este Próximo-objeto que me aparece de pronto no queda como una pura abstracción objetiva. Surge ante mí con sus significaciones particulares. No es solamente el objeto cuya libertad es una *propiedad* como trascendencia trascendida; está también «colérico», «alegre» o «atento», es «simpatío» o «antipático», «avaro», «impulsivo», etc. Pues, en efecto, al captarme a mí mismo como tal, hago que el Próximo-objeto exista en medio del mundo. Reconozco su trascendencia, pero no como trascendencia trascendente, sino como trascendencia trascendida. Aparece ésta, pues, como un trascender los utensilios hacia ciertos fines, en la exacta medida en que yo, en un proyecto unitario de mí mismo, trasciendo esos fines, esos utensilios y ese mismo trascender los utensilios hacia los fines por parte del otro. Pues, en efecto, jamás me capto abstractamente como pura posibilidad de ser yo mismo, sino que vivo mi ipseidad en su proyección concreta hacia un fin determinado: no existo sino como *comprometido* y no tomo conciencia (de) ser sino como tal. Por la misma razón, no capto al Próximo-objeto sino en un concreto y *comprometido* trascender su trascendencia. Pero, recíprocamente, el compromiso del Próximo, que es su modo de ser, me aparece, en tanto que trascendido por mi trascendencia, como compromiso *real*, como *enraizamiento*. En una palabra, en tanto que existo *para mí*, mi «compromiso» en una situación debe comprenderse en el sentido en que se dice: «estoy comprometido con fulano, me he comprometido a devolver ese dinero», etc. Y este compromiso caracteriza también al Próximo-sujeto, puesto que es otro yo-mismo. Pero este compromiso objetivado, cuando capto al Próximo como objeto, se degrada y se convierte en un compromiso objeto, en el sentido en que se dice: «el ejército estaba

(compro)metido en un desfiladero», «el cuchillo está metido profundamente en la herida». Ha de comprenderse, en efecto, que el ser-en-medio-del-mundo que viene al Próximo *por mí* es un ser real. No es una pura necesidad subjetiva lo que me hace conocerlo como existente en medio del mundo. Por otra parte, sin embargo, el Próximo no está perdido por sí mismo en ese mundo, sino que yo le hago perderse en medio del mundo que es mío, por el solo hecho de que él es para mí aquel que yo no he de ser, o sea, porque lo mantengo fuera de mí como realidad puramente contemplada y trascendida hacia mis propios fines. Así, la objetividad no es la pura refracción del Próximo a través de mi conciencia, sino que adviene al Próximo por mí como una calificación real: yo hago que el Próximo esté en medio del mundo. Lo que capto, pues, como caracteres reales del Próximo, es un ser-en-situación: en efecto, lo organizo en medio del mundo en tanto que él organiza el mundo hacia sí mismo; lo capto como la unidad objetiva de los utensilios y de los obstáculos. Hemos explicado en la segunda parte de esta obra²¹ que la totalidad de los utensilios es el correlato exacto de mis posibilidades. Como *soy* mis posibilidades, el orden de los utensilios en el mundo es la imagen de mis posibilidades, es decir, de lo que soy, proyectada en el en-sí. Pero esta imagen mundana, no puedo descifrarla jamás, sino que me adapto a ella en y por la acción. El prójimo, en tanto que es sujeto, se encuentra análogamente *comprometido en su imagen*. Pero, en tanto que lo capto como objeto, es, por el contrario, esa imagen mundana lo que me salta a los ojos: el Próximo se convierte en el instrumento que se define por su relación con todos los demás instrumentos, es un orden de *mis* utensilios que se halla enclavado en el orden impuesto por mí a esos utensilios: captar al Próximo es captar ese orden-enclave y referirlo a una ausencia central o «interioridad»; es definir esta ausencia como un derrame congelado de los objetos de *mi* mundo hacia un objeto definido de *mi* universo. Y el sentido de ese derrame me es proporcionado por esos mismos objetos: la disposición del martillo y los clavos, del cincel y el mármol, en tanto que trasciendo esta disposición sin ser su fundamento, define el sentido de esa hemorragia intra-mundana. Así, el mundo me anuncia al Próximo en su totalidad y como totalidad. Ciertamente, el anuncio sigue siendo ambiguo, pero porque capto el orden del mundo hacia el Próximo como totalidad indiferenciada sobre el fondo de la cual aparecen algunas estructuras explícitas. Si me fuera posible hacer explícitos todos los complejos-utensilios en tanto que están vueltos hacia el Próximo, es decir, si pudiera captar no sólo el sitio que ocupan el martillo y los clavos en ese complejo de utensilidad, sino también la calle, la ciudad, la nación, etc., habría definido explícita y totalmente el ser ajeno como objeto. Si me engaño sobre una intención del Próximo, no es en modo alguno porque

²¹ Segunda parte, cap. III, § III.

refiera su gesto a una subjetividad fuera de alcance —esta subjetividad en sí y por sí no tiene ninguna medida común con el gesto, pues es trascendencia para sí, trascendencia insuperable—, sino porque yo organizo el mundo entero en torno de ese gesto de un modo distinto de como se organiza en realidad. Así, el Prójimo, por el solo hecho de aparecer como objeto, me es dado por principio como totalidad, se extiende a través del mundo entero como un poder mundano de organización sintética de este mundo. Simplemente, no puedo hacer explícita esa organización sintética, así como no puedo hacer explícito el mundo mismo en tanto que es *mi* mundo. Y la diferencia entre el Prójimo-sujeto —o sea, el Prójimo tal como es para-sí— y el Prójimo-objeto no es una diferencia del todo a la parte o de lo oculto a lo revelado; el Prójimo-objeto es, por principio, un todo coextensivo a la totalidad subjetiva; nada está oculto, y, en tanto que los objetos remiten a otros objetos, puedo acrecentar indefinidamente mi conocimiento del Prójimo explicitando indefinidamente sus relaciones con los demás utensilios del mundo; y el ideal del *conocimiento* del Prójimo sigue siendo la explicitación exhaustiva del sentido del derrame del mundo. La diferencia de principio entre el Prójimo-objeto y el Prójimo-sujeto proviene únicamente del hecho de que el Prójimo-sujeto no puede en modo alguno ser conocido ni siquiera concebido como tal: no hay un problema del conocimiento del Prójimo-sujeto, y los objetos del mundo no remiten a su subjetividad, sino que se refieren sólo a su objetividad en el mundo como el sentido —trascendido hacia mi ipseidad— del derrame intramundano. Así, la presencia del Prójimo ante mí como lo que constituye mi objetividad es experimentada como una totalidad-sujeto; y, si me vuelvo hacia esa presencia para captarla, aprehendo de nuevo al Prójimo como totalidad: una totalidad objeto coextensiva a la totalidad del mundo. Esta aprehensión se hace de una sola vez: llego al Prójimo-objeto a partir del mundo entero. Pero nunca sobresaldrán en relieve como *formas* sobre fondo de mundo más que relaciones singulares. En torno a ese hombre a quien no conozco y que está leyendo en el metro, el mundo entero está presente. Y no es sólo su cuerpo —como objeto en el mundo— aquello que lo define en su ser: es también su tarjeta de identidad, la dirección de la estación del metro en la que ha subido, el anillo que lleva en el dedo. No a título de *signos* de lo que él es —esta noción de signo nos remitiría, en efecto, a una subjetividad que no puedo ni siquiera concebir y en la cual, precisamente, él no es, propiamente hablando, nada, puesto que él es lo que no es y no es lo que es—, sino a título de características reales de su ser. Si solamente *se* que *está* en medio del mundo, en Francia, en París, leyendo, no puedo, a menos que vea su tarjeta de identidad, tan sólo *suponer* que es un extranjero (lo que significa: suponer que está sometido a un control, que figura en una determinada lista de la prefectura, que hay que hablarle en holandés o en italiano para obtener de él un cierto gesto, que el correo internacional se encamina hacia él por una determi-

nada vía postal con cartas que llevan un sello determinado, etc.). Empero, esa tarjeta de identidad me es dada por principio en medio del mundo. No me escapa: empezó a existir para mí, en el mismo momento en que se hizo. Simplemente, existe en estado implícito, al igual que cada uno de los puntos de un círculo que veo como forma concluida, y sería menester cambiar la totalidad presente de mis relaciones con el mundo para hacerla aparecer como un *esto* explícito sobre fondo de universo. Del mismo modo, la cólera del Prójimo-objeto, tal cual se me manifiesta a través de sus gritos, sus pataleos y gestos amenazadores no es el *signo* de una cólera subjetiva y oculta: no remite a nada sino a otros gestos y otros gritos. Ella define al Otro, ella *es* el Otro. Ciertamente, puedo engañarme y tomar por una verdadera cólera lo que no es sino una irritación simulada. Pero sólo puedo engañarme con relación a otros gestos y a otros actos que puedan ser captados objetivamente: me equivoco si tomo el movimiento de la mano como una intención *real* de golpear. Es decir, que me engaño si lo interpreto en función de un gesto objetivamente observable pero que no tendrá lugar. En una palabra, la cólera objetivamente captada es una disposición del mundo en torno a una presencia-ausencia intra-mundana. ¿Habrá que dar, entonces, la razón a los behavioristas? Ciertamente no; pues los behavioristas, si bien interpretan al hombre a partir de su situación, han perdido de vista su característica principal, que es la trascendencia-trascendida. El prójimo, en efecto, es el objeto que no puede ser limitado por sí mismo, es el objeto que no se comprende sino a partir de su fin. Sin duda, el martillo y la sierra no se comprenden tampoco de otro modo: el uno y la otra son captados por su respectiva función, es decir, por su fin, pero es, justamente, porque ya son humanos. No puedo comprenderlos sino en tanto que me remiten a una organización-utensilio de la que el Prójimo es el centro, en tanto que forman parte de un complejo por completo trascendido hacia un fin que yo trasciendo a mi vez. Así pues, si se puede comparar al Prójimo con una máquina, es en tanto que la máquina, como artefacto humano, presenta ya el vestigio de una trascendencia-trascendida, en tanto que los telares, en una tejeduría, no se explican sino por los tejidos que producen; el punto de vista del behaviorismo debe invertirse, y esta inversión dejará intacta, por lo demás, la objetividad del prójimo, porque lo primariamente objetivo —llamémoslo significación, al modo de los psicólogos franceses e ingleses, intención, a la manera de los fenomenólogos, trascendencia, como Heidegger, o *forma*, como los Gestaltistas— es el hecho de que el Prójimo no puede definirse sino por una organización totalitaria del mundo y es la clave de esta organización. Así pues, si vuelvo del mundo al Prójimo para definirlo, no es porque el mundo me haga comprender al prójimo, sino porque el objeto-Prójimo no es nada más que un centro de referencia autónomo e intra-mundano de *mi* mundo. Así, el miedo objetivo que podemos experimentar cuando percibimos al Prójimo-objeto no es el conjunto de las manifestaciones fisiológicas de des-

concierto que vemos o que medimos con el esfigmógrafo o el estetoscopio: el miedo es la huida, el desmayo. Y estos fenómenos mismos no se nos entregan como una pura serie de *gestos* sino como trascendencia-trascendida: la huida o el desmayo no son solamente esa carrera desenfrenada a través de las zarzas, ni aquella dura caída sobre las piedras del camino: son una total descomposición de la organización-utilensilio que tenía por centro al prójimo. Ese soldado que huye tenía aún hace un momento al prójimo-enemigo en el extremo de su fusil. La distancia del enemigo a él estaba medida por la trayectoria de su bala y también yo podía captar y trascender esa distancia como distancia que se organizaba en torno del centro «soldado». Pero he ahí que arroja su fusil al foso y huye. En seguida la presencia del enemigo le circunda y le acosa; el enemigo, al que tenía a la distancia de la trayectoria de las balas, salta sobre él, en el instante mismo en que la trayectoria se deshace; a la vez, ese país-de-fondo al que defendía y contra el cual se respaldaba como contra un muro, gira de pronto, se abre en abanico y se convierte en el allá adelante, en el horizonté acogedor hacia el cual corre a refugiarse. Todo esto es algo que yo compruebo objetivamente, y *eso* precisamente es lo que capto como *miedo*. El miedo no es otra cosa que una conducta mágica tendente a suprimir por vía de encantamiento los objetos aterradores que no podemos mantener a distancia²². Y, justamente, a través de sus resultados captamos el miedo, pues éste se nos da como un nuevo tipo de hemorragia intra-mundana del mundo: el tránsito del mundo a un tipo de existencia mágico.

Ha de repararse, sin embargo, en que el Prójimo no es objeto cualificado para mí sino en la medida en que yo puedo serlo para él. El prójimo se objetivará, pues, bien como una parcela no individualizada del «se» impersonal, o como alguien «ausente», meramente representado por sus cartas y sus noticias, o como *éste* presente en realidad, según que yo mismo haya sido para él un elemento del «se», un «querido ausente» o un *éste* concreto. Lo que decide en cada caso acerca del tipo de objetivación del prójimo y de sus cualidades es a la vez mi situación en el mundo y la suya, es decir, los complejos-utilensilios que cada uno por su parte hemos organizado él y yo, y los diferentes *estos* que aparecen al uno y al otro sobre el fondo de mundo. Todo ello nos devuelve, naturalmente, a la facticidad. Mi facticidad y la facticidad del prójimo deciden si el Prójimo puede *verme* y si yo puedo ver a *tal o cual* Prójimo. Pero el problema de la facticidad sale de los marcos de esta exposición general: lo examinaremos en el curso del capítulo siguiente.

Así, experimento la presencia del Prójimo como casi-totalidad de los sujetos en mi ser-objeto-para-Otro, y, sobre el fondo de esa totalidad, puedo experimentar más particularmente la presencia de un sujeto concre-

²² Cf. nuestra *Esquisse d'une Théorie phénoménologique des Emotions*.

to, sin poder, empero, especificarla como *tal o cual* Prójimo. Mi reacción de defensa a mi objetividad hará comparecer al Prójimo ante mí a título de *tal o cual objeto* a cuyo título se me aparecerá como un «éste», es decir, que su cuasi-totalidad subjetiva se degrada convirtiéndose en totalidad-objeto coextensiva a la totalidad del Mundo. Esta totalidad se me revela sin referencia a la subjetividad del Prójimo: la relación entre el Prójimo-sujeto y el Prójimo-objeto no es en modo alguno comparable con la que se suele establecer, por ejemplo, entre el objeto de la física y el de la percepción. El Prójimo-objeto se me revela como lo que él *es*, y no remite sino a sí mismo. Simplemente, el Prójimo-objeto es tal como me aparece, en el plano de la objetividad en general y en su ser-objeto; ni siquiera es concebible que pueda yo referir un conocimiento cualquiera que de él tenga a su subjetividad tal como la experimento con ocasión de la mirada. El Prójimo-objeto no es más que objeto, pero mi captación de él incluye la comprensión de que podré siempre y por principio hacer otra *experiencia* de él colocándome en otro plano de ser; esa comprensión está constituida, por una parte, por el *saber* de mi experiencia pasada, que, por lo demás es, como lo hemos visto, el puro pasado (fuera de alcance, y que yo he de ser) de esa experiencia; y, por otra parte, por una aprehensión implícita de la dialéctica del otro: el otro es actualmente lo que me hago no ser. Pero, aunque por el momento me libro de él y me escapo, sigue en torno a él la posibilidad permanente de que *se haga* otro. Empero, tal posibilidad, presentida en una especie de molestia y de desasosiego que constituye la especificidad de mi actitud frente al prójimo-objeto, es, propiamente hablando, *inconcebible*: en primer lugar, porque no puedo concebir una posibilidad que no sea *mi posibilidad* ni aprehender trascendencia alguna si no es trascendiéndola, es decir, captándola como trascendencia trascendida; y además, porque esa posibilidad presentida no es la posibilidad del prójimo-objeto: las posibilidades del prójimo-objeto son posibilidades muertas que remiten a otros aspectos objetivos del prójimo; la propia posibilidad de captarme como objeto, al ser la posibilidad del prójimo-sujeto, no es actualmente para mí la posibilidad de nadie: es la posibilidad absoluta —que tiene su fuente en sí misma— del surgimiento, sobre fondo de la aniquilación total del prójimo-objeto, de un prójimo-sujeto al que experimentaré a través de mi objetividad-para-él. Así, el prójimo-objeto es un instrumento explosivo que manejo con temor, porque presiento en torno a él la posibilidad permanente de que *se* lo haga estallar y, con tal estallido, experimente yo de pronto la fuga fuera de mí del mundo y la alienación de mi ser. Mi cuidado constante es, pues, contener al prójimo en su objetividad, y mis relaciones con el prójimo-objeto están hechas esencialmente de ardidés destinados a hacer que siga siendo objeto. Pero basta una mirada del otro para que todos esos artificios se derrumben y yo experimente de nuevo la transfiguración del otro. Así, soy remitido de la transfiguración a la degradación y de la degradación a la transfiguración,

sin poder nunca ni formarme una visión de conjunto de esos dos modos de ser del prójimo —pues cada uno de ellos se basta a sí mismo y no remite sino a sí mismo—, ni atenerme firmemente a uno de ellos —pues cada uno tiene una inestabilidad propia y se desmorona para que el otro surja de entre sus ruinas: solamente los muertos son perpetuamente objetos sin convertirse jamás en sujetos—. Pues morir no es perder la propia objetividad en medio del mundo: todos los muertos están ahí, en el mundo, en torno nuestro, pero es perder toda posibilidad de revelarse como sujeto a un prójimo.

En este nivel de nuestra investigación, una vez elucidadas las estructuras esenciales del ser-para-otro, nos tentará, evidentemente, plantear la pregunta metafísica: «¿Por qué hay otros?». La existencia de los otros, como hemos visto, no es, en efecto, una consecuencia que se pueda derivar de la estructura ontológica del para-sí. Es un acaecimiento primero, ciertamente, pero de orden *metafísico*, es decir, que depende de la contingencia del ser. A propósito de tales existencias metafísicas se plantea, por esencia, la cuestión del *porqué*.

Sabemos, por lo demás, que la respuesta al porqué no puede sino remitirnos a una contingencia original, pero aun hace falta probar que el fenómeno metafísico que consideramos es de una contingencia irreductible. En este sentido, la ontología nos parece que puede definirse como la explicitación de las estructuras de ser del existente tomado como totalidad, y definiremos más bien la metafísica como el planteamiento como problema²³ de la existencia de lo existente. Por eso, en virtud de la contingencia absoluta de lo existente, estamos ciertos de que toda metafísica debe culminar en un «es esto», o sea en una intuición directa de esa contingencia.

¿Es posible plantear la cuestión de la existencia de los otros? Esta existencia ¿es un hecho irreductible, o debe ser derivada de una contingencia fundamental? Tales son las preguntas previas que podemos formular a nuestra vez al metafísico que inquiera sobre la existencia de los otros.

Examinemos más de cerca la posibilidad de la cuestión metafísica. Lo que ante todo nos aparece es que el ser-para-otro representa el tercer *ék-stasis* del para-sí. El primer *ék-stasis*, es, en efecto, el proyecto tridimensional del para-sí hacia un ser que él ha de ser en el modo del no serlo. Representa la primera fisura, la nihilización que el propio para-sí ha de ser, el arrancamiento del para-sí de todo lo que él es, en tanto que este arrancamiento es constitutivo de su ser. El segundo *ék-stasis* o *ék-stasis* reflexivo es el arrancamiento a ese arrancamiento primero. La escisiparidad reflexiva corresponde a un vano esfuerzo por tomar un punto de vista sobre la nihilización que el para-sí ha de ser, a fin de que esa nihilización, como

²³ *Mise en question*: literalmente, «la puesta en cuestión o en (forma de) pregunta», significando a la vez «cuestionar» e «inquirir». (N. del T.)

fenómeno simplemente dado, sea nihilización *que es*. Pero, al mismo tiempo, la reflexión quiere recuperar ese arrancamiento, al que intenta contemplar como dato puro, afirmando de sí que ella *es* esa nihilización que es. La contradicción es flagrante: para poder captar mi trascendencia, sería necesario que yo la trascendiera. Pero, precisamente, mi propia trascendencia no puede sino trascender; yo la *soy*, y no puedo servirme de ella para constituirla como trascendencia trascendida: estoy condenado a ser perpetuamente mi propia nihilización. En una palabra, la reflexión *es* lo reflexionado. Empero, la nihilización reflexiva es más profunda que la del puro para-sí como simple conciencia (de) sí. En efecto, en la conciencia (de) sí los dos términos de la dualidad «reflejado-reflejante» tenían tal incapacidad para presentarse separadamente, que la dualidad seguía siendo perpetuamente evanescente y cada término, al ponerse para el otro, *se convertía en* el otro. Pero en el caso de la reflexión no ocurre lo mismo, puesto que el «reflejo-reflejante» reflexionado existe para un «reflejo-reflejante» reflexivo. Lo reflexionado y lo reflexivo tienden, pues, ambos, a la independencia, y la *nada*²⁴ que los separa tiende a dividirlos más profundamente de lo que la *nada*²⁵ que el para-sí ha de ser separa el reflejo del reflejante. Empero, ni lo reflexivo ni lo reflexionado pueden segregarse esa nada separadora; de otro modo la reflexión sería un para-sí autónomo que vendría a asestarse sobre lo reflexionado, y ello sería suponer una negación de exterioridad como condición previa de una negación de interioridad. No puede haber reflexión si ésta no es íntegramente un *ser*, un ser que ha de ser su propia nada. Así, el *ék-stasis* reflexivo se encuentra en el camino de un *ék-stasis* más radical: el ser-para-otro. El término último de la nihilización, el polo ideal, debería ser, en efecto, la negación externa, es decir, una escisiparidad en-sí o exterioridad espacial de indiferencia. Con respecto a esta negación de exterioridad, los tres *ék-stasis* se disponen en el orden que acabamos de exponer; pero no pueden alcanzarla en modo alguno, pues esa negación sigue siendo, por principio, ideal: en efecto, el para-sí no puede realizar con respecto a un ser cualquiera, una negación de sí que fuera en sí, so pena de dejar al mismo tiempo de ser-para-sí. La negación constitutiva del ser-para-otro es, pues, una *negación interna*, una nihilización que el para-sí ha de ser, lo mismo que la nihilización reflexiva. Pero aquí la escisiparidad afecta a la negación misma: ya no se trata sólo de que la negación desdoble al ser en reflejado y reflejante y a su vez la pareja reflejado-reflejante en (reflejado-reflejante) reflejado y en (reflejado-reflejante) reflejante, sino que, además, la propia negación se desdobra en dos negaciones internas e inversas, cada una de las cuales es negación de interioridad y que, sin embargo, están separadas entre sí por una nada de exterioridad imposible de captar. En efecto, cada una de ellas, agotándose en el

²⁴ *Le rien*, en el original.

²⁵ *Le néant*, en el original.

negar que un para-sí sea el otro, y comprometida íntegramente en ese ser que ella ha de ser, no dispone ya de sí misma para negar de sí ser la negación inversa. Aquí, de pronto, aparece lo *dado*, no como resultado de una identidad de ser-en-sí, sino como una suerte de fantasma de exterioridad que ninguna de las dos negaciones ha de ser, y que, sin embargo, las separa. A decir verdad, ya encontrábamos esbozada esta inversión negativa en el ser reflexivo. En efecto, lo reflexivo como testigo es profundamente alcanzado en su ser por su propia reflexividad, y, por ello mismo, en tanto que se hace reflexivo, apunta a no ser lo reflexionado. Pero, recíprocamente, lo reflexionado es conciencia (de) sí como conciencia refleja *de* tal o cual fenómeno trascendente. Decíamos que lo reflexionado se sabe mirado. En este sentido, apunta, por su parte, a no ser lo reflexivo, puesto que toda conciencia se define por su negatividad. Pero esta tendencia a un doble cisma era controlada y ahogada por el hecho de que, pese a todo, lo reflexivo había de ser lo reflexionado y lo reflexionado había de ser lo reflexivo. La doble negación seguía siendo evanescente. En el caso del tercer ék-stasis, asistimos a una especie de escisiparidad reflexiva más profunda. Las consecuencias pueden sorprendernos: por una parte, puesto que las negaciones se producen en interioridad, el prójimo y yo no podemos llegar el uno al otro desde afuera. Es menester que haya un *ser* «yo-prójimo» que haya de ser la escisiparidad recíproca del para-otro, exactamente como la totalidad «reflexivo-reflexionado» es un ser que ha de ser su propia nada; es decir, que mi ipseidad y la del prójimo son estructuras de una misma totalidad de ser. Así, Hegel parece tener razón: el punto de vista de la totalidad es el punto de vista del ser, el verdadero punto de vista. Todo ocurre como si mi ipseidad frente a la ajena fuera producida y mantenida por una totalidad que llevara al extremo su propia nihilización; el ser para otro parece ser la prolongación de la pura escisiparidad reflexiva. En este sentido, todo ocurre como si los otros y yo fuéramos señal del vano esfuerzo de una totalidad de para-sí por recuperarse y por implicar lo que ella *ha de ser* en el modo puro y simple del en-sí; ese esfuerzo por recuperarse como objeto, llevado aquí hasta el límite, es decir, mucho más allá de la escisión reflexiva, produciría el resultado inverso del fin hacia el cual se proyectaría esa totalidad: en su esfuerzo para ser conciencia *de* sí, la totalidad-para-sí se constituiría frente *al* sí como conciencia-sí que ha de no ser el sí de que es conciencia; y, recíprocamente, el sí-objeto, para *ser*, debería experimentar a sí mismo como *sido* por y para una conciencia que él no ha de ser si quiere ser. Así nacería el cisma del para-otro y esta división dicotómica se repetiría al infinito para constituir *las* conciencias como migajas de un estallido radical. «Habría» otros a consecuencia de un fracaso inverso del fracaso reflexivo. En la reflexión, en efecto, si no logro captarme como objeto sino sólo como cuasi-objeto, se debe a que soy el objeto que quiero captar; he de ser la nada que me separa de mí: no puedo escapar a mi ipseidad ni adoptar un punto de vista sobre mí mismo; así, no

logro realizarme como ser ni captarme en la forma del «hay»; la recuperación fracasa porque el recuperador es al mismo tiempo lo recuperado. En el caso del ser-para-otro, por el contrario, la escisiparidad es llevada más allá: el (reflejo-reflejante) reflejado se distingue radicalmente del (reflejo-reflejante) reflejante, y por eso puede ser objeto para sí mismo. Pero esta vez la recuperación fracasa porque lo recuperado *no es* el recuperador. Así, la totalidad que no es lo que es siendo lo que no es, por un esfuerzo radical de arrancamiento de sí produciría doquiera su ser como un en-otra-parte: el espejeo de ser-en-sí de una totalidad quebrada, siempre en otra parte, siempre a distancia, jamás en sí mismo, mantenido no obstante siempre en el ser por el perpetuo estallido de esa totalidad; pues bien, ése sería el ser de los otros y mi propio ser como otro.

Pero, por otra parte, *en simultaneidad* con mi negación de mí mismo, el prójimo niega de sí mismo ser yo. Ambas negaciones son igualmente indispensables para el ser-para-otro y no pueden ser reunidas por ninguna síntesis. No porque una nada de exterioridad las habría separado en el origen, sino más bien porque el en-sí reconquistaría a cada una de ellas de la otra, por el solo hecho de que cada una *no es* la otra sin haber-de-no-serla. Hay aquí como un límite del para-sí que viene del propio para-sí pero que, en tanto que límite, es independiente del para-sí: encontramos algo así como la *facticidad* y no podemos concebir cómo la totalidad de que hace poco hablábamos habría podido, en el propio seno del arrancamiento más radical, producir en su ser una nada que ella no ha de ser en modo alguno. Parece, en efecto, que esa nada se habría deslizado en dicha totalidad para quebrarla, como en el atomismo de Leucipo el no-ser se desliza en la totalidad de ser parmenídea para hacerla estallar en átomos. Esa nada representa, pues, la negación de cualquier totalidad sintética a partir de la cual se pretendiera comprender la pluralidad de las conciencias. Sin duda, es imposible de captar, puesto que no es producida ni por el otro, ni por mí, ni por un intermediario, pues hemos establecido que las conciencias hacen la experiencia las unas de las otras sin intermediario. Sin duda, adondequiera que dirijamos la mirada, no encontramos como objeto de la descripción sino una pura y simple negación de interioridad. Y empero, esa nada está ahí, en el hecho irreductible de que hay una *dualidad* de negaciones. No es, ciertamente, el *fundamento* de la multiplicidad de las conciencias, pues, si preexistiera a esta multiplicidad, haría imposible todo *ser-para-otro*; hay que concebirla, por el contrario, como la expresión de esa multiplicidad: aparece con ella. Pero, como no hay *nada* que pueda fundarla, ni conciencia particular alguna ni el estallido de la totalidad en conciencias, aparece como contingencia pura e irreductible, como *el hecho de que no basta que yo niegue de mí al prójimo para que el prójimo exista, sino que es necesario además que el prójimo me niegue de sí mismo en simultaneidad con mi propia negación*. Es, pues, la *facticidad* del ser-para-otro.

Así, llegamos a esta conclusión contradictoria: el ser-para-otro no puede ser excepto si *es sido* por una totalidad que se pierde para que él surja —lo que nos conduciría a postular la existencia y la pasión del *espíritu*—, pero, por otra parte, ese ser-para-otro sólo puede existir si lleva consigo un no-ser de exterioridad imposible de captar que ninguna totalidad, así fuera el *espíritu*, podría producir ni fundar. En cierto sentido, la existencia de una pluralidad de conciencias no puede ser un hecho primero y nos remite a un hecho originario de arrancamiento de sí que sería propio del espíritu; así, la pregunta metafísica: «¿Por qué hay *las conciencias*?» recibiría una respuesta. Pero, en otro sentido, la facticidad de esa pluralidad parece ser irreductible, y el espíritu, si se lo considera a partir del *hecho* de la pluralidad, se desvanece; la pregunta metafísica carece entonces de sentido: hemos encontrado la contingencia fundamental y no podemos responder sino con un «es así». De este modo, el *ék-stasis* original se hace más profundo: parece que la nada no puede dar cuenta de la nada. El para-sí nos apareció como un ser que existe en tanto que no es lo que es y que es lo que no es. La totalidad *ek-stática* del espíritu no es simplemente totalidad destotalizada, sino que nos aparece como un ser quebrado del cual no puede decirse que exista ni que no exista. Así, nuestra descripción nos ha permitido satisfacer las condiciones previas que habíamos planteado para cualquier teoría sobre la existencia del prójimo: la multiplicidad de las conciencias nos aparece como una *síntesis* y no como una *colección*, pero es una *síntesis* cuya totalidad es inconcebible.

¿Quiere ello decir que este carácter antinómico de la totalidad es irreductible? O, desde un punto de vista superior, ¿podemos hacerlo desaparecer? ¿Debemos afirmar que el espíritu es *el ser que es y no es*, tal como habíamos afirmado que el para-sí es lo que no es y no es lo que es? La pregunta carece de sentido. Supondría, en efecto, que tuviéramos la posibilidad de *adoptar un punto de vista* sobre la totalidad, es decir, de considerarla desde afuera. Pero es imposible, pues precisamente existo como yo mismo sobre el fundamento de esa totalidad y en la medida en que estoy comprometido en ella. Ninguna conciencia, así fuera la de Dios, podría «ver el reverso», es decir, captar la totalidad en tanto que tal. Pues, si Dios es conciencia, ha de integrarse en la totalidad. Y si, por su naturaleza, es un ser *allende la conciencia*, es decir, un en-sí que es fundamento de sí mismo, la totalidad sólo puede aparecerle como *objeto* —y entonces no puede captar la disgregación interna de ésta como esfuerzo subjetivo de recuperación de sí— o como *sujeto*, y entonces, como él *no es* este sujeto, tan sólo puede hacer la experiencia de él sin conocerlo. Así, no es concebible ningún punto de vista sobre la totalidad: la totalidad no tiene un «afuera», y la cuestión misma del sentido de su *reverso* carece de significado. No podemos ir más lejos.

Hemos llegado al término de esta exposición. Hemos averiguado que la existencia del prójimo es experimentada con evidencia en y por el hecho

de mi objetividad. Y hemos visto también que mi reacción a mi propia alienación para otro se traduce por la aprehensión del prójimo como objeto. En resumen, el prójimo puede existir para nosotros en dos formas: si lo experimento con evidencia, no puedo conocerlo; y si lo conozco, si actúo sobre él, no alcanzo sino su ser-objeto y su existencia probable en medio del mundo: no es posible ninguna síntesis de estas dos formas. Pero no podemos detenernos aquí: ese objeto que el prójimo es para mí y ese objeto que yo soy para el prójimo se manifiestan *como cuerpos*. ¿Qué es mi cuerpo, pues? ¿Qué es el cuerpo del otro?