

**Cogito y solipsismo en
"Conciencia de sí y conocimiento de sí"
y *El ser y la nada* de Jean-Paul Sartre**

***Cogito and Solipsism in Sartre's "Conscience de soi et connaissance de soi"
and *Being and Nothingness****

DANILA SUÁREZ TOMÉ

Universidad de Buenos Aires/Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires
Argentina
danilast@conicet.gov.ar

En este trabajo se ofrece una lectura del problema del solipsismo planteado de manera breve en la conferencia "Conscience de soi et connaissance de soi" de Jean-Paul Sartre, a la luz de los desarrollos pertinentes a la temática presentada de forma extensa en *El ser y la nada*. El propósito general de esta lectura es mostrar cómo es que Sartre logra presentar una ontologización de la fenomenología dentro de una matriz neocartesiana que, al no resultar, sin embargo, ni sustancialista ni dualista, puede resolver el problema de la evidencia de la existencia del prójimo en su dignidad subjetiva.

This paper offers an interpretation of the problem of solipsism which is briefly presented by Jean-Paul Sartre in the conference "Conscience de soi et connaissance de soi", in the light of developments pertinent to the subject that take place in *Being and Nothingness*. The general purpose of this paper is to show how Sartre manages to present an ontologization of phenomenology within a Neocartesian matrix which, being neither substantialist nor dualistic, can solve the problem of the evidence of the existence of the Other in its subjective dignity.

§ 1. Introducción

“Conciencia de sí y conocimiento de sí” es una conferencia dictada por Jean-Paul Sartre en la Sociedad Francesa de Filosofía, en el año 1947. Allí, Sartre despliega frente a sus colegas una defensa del *cogito* como piedra de toque del desarrollo de una ontología fenomenológica. Al igual que Edmund Husserl en sus *Meditaciones cartesianas*, Sartre toma la vía cartesiana del *cogito* en tanto garantía del carácter apodíctico de la investigación fenomenológica. Sin embargo, su recuperación del *cogito* viene acompañada de críticas fundamentales dirigidas tanto a Descartes como al período trascendental de Husserl. Sartre presenta, en su ontofenomenología de *El ser y la nada* (1943), una noción de *cogito* que se caracteriza por su prerreflexividad y su existencia como absoluto no sustancial. Uno de los motivos que alienta a Sartre a desarrollar su fenomenología a partir del descubrimiento del *cogito* prerreflexivo es la salida del escollo del solipsismo, en el cual, a su entender, caían tanto la filosofía cartesiana como la fenomenología trascendental. En la mentada conferencia, Sartre defiende a la filosofía cogitativa (o a su versión particular de la filosofía cogitativa), entre otras críticas relevantes, de la crítica solipsista, afirmando que si se abandona el *cogito* tal como lo tematizan tanto Descartes como Husserl —*v. gr.*, un *cogito* reflexivo y sustancializado— en favor del *cogito* prerreflexivo —*v. gr.*, un *cogito* impersonal que se corresponde con la existencia de la conciencia misma en tanto absoluto no sustancial—, la ulterior ontologización de la fenomenología que nos permite este paso nos desvela la clave para dar cuenta del otro como prójimo-sujeto. En el presente trabajo, ofrezco una lectura del problema del solipsismo que se plantea de manera breve en la conferencia, traducida por primera vez al castellano y recientemente publicada en el volumen V del *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, a la luz de los desarrollos pertinentes a la temática que se presentan en forma extensa en *El ser y la nada*. El propósito general de esta lectura

es mostrar cómo Sartre logra presentar una ontologización de la fenomenología dentro de una matriz neocartesiana que, al no resultar, sin embargo, ni sustancialista ni dualista, puede resolver el problema de la evidencia de la existencia del prójimo en su dignidad subjetiva. El propósito particular es resaltar la relevancia de las tesis desarrolladas en la conferencia con respecto a la vía cogitativa de la filosofía, para abordar el problema del solipsismo y la teoría de la existencia del prójimo en *El ser y la nada*. Aquí, Sartre ya nos advertía que el único punto de partida posible para llegar a la evidencia de la existencia del prójimo-sujeto es el *cogito*.

§ 2. Conciencia de sí y conocimiento de sí

En la conferencia "Conciencia de sí y conocimiento de sí", Sartre ensaya una defensa del *cogito* como piedra de toque de la filosofía. No obstante, como el nombre anticipa, este *cogito* del que habla presenta dos formas: una como *conciencia (de) sí*¹ y otra como conocimiento de sí. Estas dos formas se corresponden, respectivamente, con el *cogito* sartriano, esto es: el *cogito* tal y como lo formula Sartre en su obra fenomenológica temprana, y con el *cogito* cartesiano, esto es, el *cogito* tal como lo formula Descartes en sus *Meditaciones metafísicas*. El *cogito* cartesiano es un *cogito* reflexivo que tiene la estructura del conocimiento de sí, de un conocimiento vuelto sobre sí mismo que escinde a la conciencia en sujeto cognoscente y objeto conocido a la vez. El *cogito* sartriano es, por el contrario, un *cogito* prerreflexivo que tiene la estructura de la conciencia (de) sí, esto es, de la conciencia no tética de sí como siendo conciencia de algo que no es ella. Esta definición engloba las notas distintivas que tiene la conciencia en la ontología sartriana. En primer lugar, la conciencia es intencionalidad: conciencia de un objeto trascendente. En segundo lugar, es autoconciencia prerreflexiva: toma nota prerreflexivamente de su actividad intencional. En tercer lugar, es trascendencia: solo existe como tendencia hacia un objeto. En cuarto lugar, es nihilización: solo existe como tendencia hacia un objeto que no es ella y que, al negarlo, le otorga el ser. En quinto lugar, es acto: la conciencia no tiene una virtualidad, potencia o niveles de pasividad, existe en tanto es conciencia (de) sí como siendo conciencia de algo que no es ella. Finalmente, es un absoluto no sustancial: es una pura apariencia en el sentido de que no existe sino en la medida en que aparece. Este *cogito* prerreflexivo, tematizado mediante estas notas distintivas, es la condición de posibilidad del *cogito* cartesiano o *cogito* reflexivo. Este *cogito* aparece solo a causa de la reflexión y, por ser una instancia derivada de otra instancia más originaria, no puede ser la piedra de toque de la filosofía.

¹ El uso de los paréntesis en esta expresión corresponde a la conciencia no tética de sí. Se trata de uno de los conceptos más importantes dentro de la filosofía de Sartre, el cual es utilizado en toda su obra temprana y justificado argumentativamente en *El ser y la nada*.

Cuando filósofos como Lachièze-Rey o Berger estudiaron el *cogito* en Husserl o en Descartes, ambos establecieron que lo esencial del *cogito* era una intuición intelectual. Dicho de otro modo, el *cogito* es el conocimiento de una verdad. El "pienso, luego existo" es una verdad. Si es una verdad, ello significa entonces que el sujeto tiene, delante de él, un objeto. Poco importa que este objeto sea él mismo. Hay, a pesar de todo, y de todas maneras, una cierta división sujeto-objeto que permite, aunque abstracta o intelectualmente, declarar que hay un sujeto pensante que se aprehende como sujeto pensante, un sujeto que es objeto para sí mismo. No tengo necesidad de insistir en que esto es lo que llamamos habitualmente la reflexión. En la reflexión se opera un desdoblamiento tal, que el hombre es, en cierta medida y según las características que deban resolverse, un objeto para sí mismo. Pero entonces, en este caso, es evidente —y, es tal vez lo que hace que hayamos encontrado tantas dificultades cuando se trató de inferir una ontología del *cogito*: quedamos sobre el plano del conocimiento— que el *cogito* es de entrada conocimiento. En otras palabras, ¿no confundimos, en el punto de partida, conciencia y conocimiento?²

De acuerdo con Sartre, el conocimiento implica necesariamente la conciencia de conocer, por lo tanto, el *cogito* cartesiano implica él mismo una conciencia de *cogito*. Sartre refiere, en la cita previa, a la dificultad de inferir una ontología del *cogito*. Sartre reprocha tanto a Descartes como a Husserl haber partido de un *cogito* sustancializado, v. gr., derivado. En el caso de Descartes, se trata de un *cogito* reflexivo que, dentro de las coordenadas de la ontofenomenología sartriana, corresponde al ego o *psyché*, instancia derivada del *cogito* prerreflexivo. En el caso de Husserl, de un *cogito* que tiene por detrás un sujeto trascendental que, para la mirada sartriana, resulta innecesario e incluso dañino para la correcta descripción de la experiencia humana. La ontologización de la fenomenología llevada adelante por Sartre en *El ser y la nada*, y resumida en la conferencia que hoy nos ocupa, se construye sobre la base de este *cogito* prerreflexivo. La ontofenomenología sartriana se construye a partir de la postulación de un monismo ontológico, pasible de ser dividido abstractamente en dos regiones: el ser-en-sí y el ser-para-sí. El estudio del fenómeno demuestra a Sartre que existe un ser transfenoménico como condición de posibilidad de toda manifestación, y que este ser tiene una cara subjetiva y una cara objetiva. Ambas regiones del ser constituyen el ser transfenoménico del existente humano (como conciencia encarnada en un cuerpo y en una situación concreta) y del mundo. El ser-en-sí constituye el ser transfenoménico de los existentes mundanos y el ser-para-sí constituye el ser transfenoménico de la conciencia, la cual, a causa de su distintiva actividad nihilizadora, constituye la nada que infesta al ser y da lugar a la posibilidad de la manifestación del mundo a la conciencia, v. gr., de la experiencia humana. El ser transfenoménico no constituye una esencia por detrás de los fenómenos de la conciencia y de los entes mundanos,

² Sartre, Jean-Paul, "Conciencia de sí y conocimiento de sí", traducción de Jorge Nicolás Lucero y Danila Suárez Tomé, en: *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, vol. V (2016), p. 357.

sino que es coextensivo a ellos: el ser-en-sí es toda sustancia idéntica a sí misma, mientras que el ser-para-sí es el ser tomando conciencia de sí mismo al nihilizarse y lograr quebrar la identidad sustancial. En el contexto de *El ser y la nada*, la región del para-sí quedará asociada directamente a la existencia humana por comprender la noción de conciencia (de) sí o *cogito* prerreflexivo.

El ser-para-sí constituye la región del ser que es auto-consciente de sí misma. La distinción que hacemos entre ser-para-sí y conciencia es fina: no son sinónimos, en tanto cuando hablamos de conciencia hablamos de una actividad especial del ser-para-sí (intencionalidad como trascendencia y nihilización de objeto y auto-conciencia prerreflexiva de ese acto), pero que no lo agota en su totalidad, en tanto el ser-para-sí es, entrando en redundancias, ser. Por ende, la conciencia, que es por definición un absoluto no sustancial, se encuentra encarnada y situada en tanto es una actividad de este ser-para-sí: esto es, tiene una dimensión de en-sí constituida por su personalidad, su corporalidad, su facticidad y su pasado. Una conciencia nunca es en abstracto. Por otro lado, la conciencia se nihiliza a sí misma en su intencionar de objeto para poder generar la auto-conciencia prerreflexiva. En este movimiento se introduce la diferencia dentro del ser, se quiebra la identidad del ser diferenciando, entonces, la región del ser-para-sí, capaz de engendrar y soportar esa actividad nihilizadora que genera la diferencia en el seno del ser, del ser-en-sí, permanece idéntico a sí mismo. Las características del ser-para-sí son el correlato ontológico de las características gnoseológicas del *cogito* prerreflexivo. En primer lugar, el ser-para-sí es existencia y no una esencia. En segundo lugar, es presencia-a-sí no en la forma de un dualismo interno sujeto-objeto, como en el caso de la reflexión, sino como un modo de ser que no es idéntico a sí mismo, a saber, que es originariamente diferencia. En tercer lugar, es lo que no es y no es lo que es, como expresión a la vez de su modo de existencia no esencial y nihilizador. En cuarto lugar, es falta en tanto existe como búsqueda de ser, lo que en términos gnoseológicos conceptualizamos como trascendencia. Finalmente, es impersonal en tanto la constitución de la *psyché* es una instancia analíticamente aislable que necesita del concurso de la estructura para-sí-para-otro.

§ 3. Conciencia del otro

Llegamos así a comprender que la piedra de toque de la filosofía sartriana es un *cogito* que, por ser prerreflexivo, no dualista y no sustancial, pretende evadir una de las objeciones más persistentes a toda filosofía cogitativa: el solipsismo. Sartre considera que ni Descartes ni Husserl lograron sortear esta objeción:

El *cogito* cartesiano le descubre a la conciencia su propio pensamiento, no le descubre de ningún modo la existencia del otro. Yo digo: le descubre al otro bajo el aspecto de Dios, y en un sentido en el que se puede decir que Dios es el otro empujado a lo absoluto. Sin

embargo, es evidente que la relación directa e inmediata de mí mismo con el otro no indica necesariamente el pasaje a lo absoluto, no porque tal vez la filosofía no pueda apoyarse sobre Dios para probar al otro, sino esencialmente porque mi creencia, o más bien mi certeza de la existencia del otro, es inmediata, es un dato inmediato de mi vida que no implica en ningún caso un recurso a Dios. (...) Husserl, por su parte, considera al otro como un conjunto de significaciones, y podríamos decir de categorías, que constituyen el mundo con nuestras categorías subjetivas. (...) Esta concepción lleva a Husserl a declarar que el otro yo ya no es más probable, pero tampoco lo es menos que mi "ego" empírico, está constituido él mismo por una conciencia trascendental. A mi parecer, el problema está mal planteado, porque nadie niega que la personalidad del otro no sea más segura que mi propia personalidad. Yo no sé muy bien quién soy, lo que valgo, lo que hago, ni lo que son ustedes, lo que valen, lo que hacen. Pero cuando yo pienso que existen, cuando tengo un contacto directo con ustedes, es irrefutable que no se trata de ningún modo de su personalidad empírica, sino de un sujeto a título de sujeto trascendental³.

Para Sartre, y según sentencia en la conferencia, si el otro no es para nosotros un mito, entonces existe un *cogito* que concierne a su existencia. Es la descripción de la conciencia prerreflexiva la que revelará no a un otro yo como objeto (*psyché* o ego empírico), sino a un otro sujeto que concierne a nuestro ser concreta y ónticamente en las circunstancias empíricas de nuestra facticidad. Repasaré este modo de dar cuenta de la existencia del prójimo tal y como se efectúa en *El ser y la nada*, como complemento a lo dicho en la conferencia.

En *El ser y la nada*, Sartre establece cuáles son las condiciones necesarias y suficientes para poder desarrollar una teoría válida de la existencia del prójimo. Estas condiciones son cuatro. 1) Tal teoría no debe aportar una *prueba* de la existencia del prójimo, en tanto no se trata de presentar mejores argumentos que los de las teorías precedentes, sino de buscar la existencia del prójimo en nuestro propio ser, esto es, en la conciencia que le concierne: explicitando sus estructuras, determinando su alcance y sus derechos. 2) El único punto de partida posible es el del *cogito*, dentro del cual se desvelará la presencia concreta e indubitable del prójimo: el para-sí debe otorgarnos al para-otro y a su nexa de ser. 3) Lo que se nos revela en el *cogito* no puede ser simplemente el prójimo *qua* objeto, pues todo objeto para la conciencia no es sino probable. La descripción del *cogito* relativo al prójimo debe otorgarnos la certeza de su existencia subjetiva. 4) En consecuencia, el prójimo debe aparecer a la conciencia como "no siendo yo". A este tipo de negación Sartre la denominará "negación interna": conexión sintética y activa de dos términos, cada uno de los cuales se constituye negándose del otro. Tomará como hilo conductor el estudio del fenómeno de la mirada. Este análisis revela, a la vez, la existencia del prójimo como un sujeto libre y la necesidad de la existencia del prójimo para la constitución de la propia subjetividad.

³ Sartre, Jean-Paul, *op. cit.*, pp. 353-354.

Captar una mirada no es aprehender un objeto-mirada en el mundo, sino tomar conciencia de ser mirado. La mirada del otro es pura remisión a mí misma. Esta súbita remisión a mí misma se da en la alteración que se produce a nivel del *cogito* prerreflexivo. La alteración consiste en el advenimiento de un ego a mi conciencia. En una situación hipotética en la que espío una escena por la cerradura de una puerta, se puede establecer que estoy sola en el plano de la conciencia no tética (de) sí. Mis actos no son conocidos, sino vividos prerreflexivamente. Soy pura conciencia de las cosas y estas cosas me ofrecen sus potencialidades como réplica de mi conciencia no tética (de) mis posibilidades propias. El complejo de cerradura, puerta y habitación (utensilios) son mi "situación". Si de repente me siento observada, mi conciencia prerreflexiva se ve esencialmente modificada en tanto de súbito existo como un yo para mi conciencia prerreflexiva. La conciencia prerreflexiva no capta al yo como su objeto sino que este yo es presente a ella en tanto que objeto para otro. La vergüenza que experimento en ese sentirme mirada es reconocimiento de que soy ese objeto que otro mira y juzga. Mi libertad, y toda mi situación, repentinamente se me escapa para convertirse en objeto dado ante otro. Originariamente mi nexo de conciencia con mi ego-para-otro es un nexo de ser y no de conocimiento, en tanto yo soy ese ser (algo que me revela mi vergüenza) pero no puedo conocerlo (puesto que es para-otro). Este ser no es mi posible, no puedo producirlo: es el límite de mi libertad. Mi para-sí y mi para-otro están separados por una nada absoluta que es la libertad ajena.

Al quedar despojada de mi libertad, el otro me confiere una naturaleza. La mirada del otro me despoja de mi trascendencia. Ya no estoy inmersa en esa situación en donde todo el complejo de utensilios estaba iluminado por mis posibilidades. Ahora estoy fijada en el mundo y las cosas ya no tienen más ese tipo de relación especial para mí, sino que tanto yo como mi situación estamos relacionados con la mirada del otro en cuanto nos hemos convertido en su complejo de utensilios. Yo soy un utensilio más con el cual y sobre el cual el otro puede actuar, lo cual me genera un cierto malestar. El mundo y mi existencia dentro de él dejan de ser para-mí, y mis propias posibilidades son alienadas, esto es, convertidas en probabilidades que están por fuera de mi control. Al ser instrumento de posibilidades ajenas, estoy en peligro. Esta sensación de peligro es el reconocimiento de la estructura permanente de mi ser-para-otro. Finalmente, ser mirada es captarme como objeto desconocido y soporte de apreciaciones incognoscibles. Ser vista me constituye en un ser sin defensa para una libertad ajena. Me siento en esclavitud en la medida en que la condición misma de mi ser reside en una libertad ajena y en tanto que soy objeto de valores que me cualifican sin que yo pueda obrar sobre dicha cualificación o conocerla.

Esta descripción del fenómeno de la mirada fue realizada en el plano del *cogito*. Se explicitó el sentido de las reacciones subjetivas a la mirada del prójimo: el sentimiento de peligro nos revela la libertad ajena, la vergüenza nos revela nuestro ser-para-otro, el sentimiento de esclavitud nos revela la alienación de nuestras posibilidades. Esta explicitación no constituyó una fijación conceptual de un conjunto de conocimientos,

sino una estratificación brusca de la conciencia que dejó intactas todas las estructuras del para-sí, pero que nos abrió a una nueva dimensión de la existencia: lo no revelado, esto es, el yo *qua* ser-para-otro en tanto serie infinita de propiedades no reveladas. El *cogito* nos revela una necesidad de hecho: el ser que se revela a la conciencia es para-sí-para-otro. El *cogito* nos revela, a la vez, la existencia del prójimo y mi existencia para otro como un hecho. Dos resultados de relevancia se desprenden de este análisis: el prójimo-sujeto es una certeza que descubro mediante la descripción de mi propio ser y el prójimo-sujeto es la condición de mi constitución como una persona, en tanto me confiere un "afuera", una naturaleza egológica que no es una estructura necesaria del para-sí, sino del para-sí-para-otro, y sin la cual no puedo constituirme en un existente humano.