

Subjetividad no egológica en El ser y la nada de Jean-Paul Sartre.

Danila Suárez Tomé.

Cita:

Danila Suárez Tomé (2018). *Subjetividad no egológica en El ser y la nada de Jean-Paul Sartre*. e-ISSN: 1885-1088 - *Investigaciones Fenomenológicas*, (15), 89-108.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/danila.suarez.tome/64>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pkht/F8e>



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

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

**SUBJETIVIDAD NO EGOLÓGICA EN *EL SER Y LA NADA* DE
JEAN-PAUL SARTRE**

**NON-EGOLOGICAL SUBJECTIVITY IN JEAN-PAUL SARTRE'S
*BEING AND NOTHINGNESS***

Danila Suárez Tomé

UBA – CONICET – CEF/ANCBA,
danilast@conicet.gov.ar

Resumen: El propósito de este artículo es presentar una interpretación de la subjetividad en *L'Être et le Néant* de Jean-Paul Sartre centrada en su carácter prerreflexivo y no egológico. En vistas a ello, me propongo elucidar la concepción de "subjetividad no egológica" que opera en la ontofenomenología existencial de Sartre, mediante un análisis minucioso de las nociones de autoconciencia prerreflexiva, presencia a sí, proyecto fundamental y circuito de la ipseidad. A partir de este análisis, argumento que Sartre logra dar cuenta de la subjetividad como una experiencia fenoménica individualizada sin necesidad de recurrir al "Yo".

Palabras clave: sujeto, conciencia, prerreflexividad

Abstract: In this paper I try to articulate an interpretation of subjectivity in Sartre's *L'Être et le Néant* focusing on its pre-reflective and non egological features. In order to do this, I suggest to elucidate the notion of "non-egological subjectivity" that takes place in Sartre's existential ontological phenomenology, through a meticulous analysis of the notions of pre-reflective self-consciousness, presence to self, fundamental project and circuit of selfness (*circuit de l'ipséité*). I argue that in *L'Être et le Néant* Sartre manages to deliver an account of subjectivity as a singularized phenomenal experience without having to resort to the notion of "Self".

Keywords: subject, consciousness, prerreflexivity

1. INTRODUCCIÓN

La noción sartriana de "subjetividad" ha sido objeto de numerosas y variadas interpretaciones las cuales, en algunas ocasiones, resultan incluso contradictorias entre sí. La filosofía sartriana ha sido leída, desde la óptica de la filosofía francesa de la década de los 60 y los 70, como una suerte de prehistoria filosófica de la llamada "muerte del sujeto", en especial por las tesis sostenidas en *La Transcendence de l'Ego*. Sin embargo, la filosofía sartriana ha sido cuestionada, al mismo tiempo, por su carácter subjetivo y cogitativo. Por mi parte, considero que la filosofía sartriana tiene un impulso cartesiano y que es una filosofía de corte subjetiva y humanista. Pero es necesario pensar sobre cuál fue el tipo de recepción que Sartre hizo de las tesis y problemáticas cartesianas para poder ver, entonces, qué tipo de filosofía subjetiva y cogitativa es la que presenta y bajo qué noción específica de subjetividad opera su filosofía.

Intérpretes como Michael Sukale y Peter Caws sostuvieron que Sartre, en su crítica al ego trascendental, y a partir de la tesis de que la conciencia prerreflexiva es impersonal, negaba la existencia de un sujeto, o de una conciencia subjetiva (Cfr. Caws, 1979; Sukale, 1976). Para Jean-Marc Mouillie, en consonancia con Sukale y Caws, "la conciencia es la dimensión subjetiva de la aparición de los fenómenos y no un fenómeno subjetivo que aparece" (Mouillée, 2000: 6), y considera que la conciencia, en Sartre, se erige como un campo impersonal, anónimo y asubjetivo, entendiendo que "personalidad" y "subjetividad" son sinónimos. Por su parte, David Riesman considera que, si bien en Sartre "la conciencia es consciente de sí misma, pero no de ningún sujeto, mental o psicofísico" (Reisman, 2007: 20), no obstante, la teoría sartriana no puede ser adscripta a las teorías del "no-sujeto", sino que más bien existen en la teoría sartriana distintos sentidos mediante los cuales alguien se puede referir a sí en tanto un sí mismo, y no una única definición de subjetividad (Cfr. Reisman, 2007: 20-22). Joshua Tepley considera que tanto en *La transcendance de l'Ego* como en *L'Être et le Néant* Sartre presenta dos teorías diferentes en torno a una misma posición no egológica de la conciencia: en el primer ensayo Sartre sostiene que no hay sujeto en la conciencia, mientras que en el segundo ensayo sostiene que existe un sujeto de la conciencia, pero no es el ego (Tepley, 2016), y en ambos casos fallaría en demostrarlo. Para Phyllis Sutton Morris, el sujeto de la experiencia en la teoría

sartriana es el cuerpo en tanto conciencia encarnada: “es el centro espacial de todas las acciones y situaciones, y su estricta continuidad a través del tiempo le permite cumplimentar el rol tradicional del sujeto” (Sutton Morris, 1985: 190). Samuel Cabanchik, por su parte, releva un reducto subjetivo, pero no egológico ni objetivo, imposible de eliminar en la descripción sartriana de la conciencia prerreflexiva, pero que permanece delimitado del concepto de ego: “Sartre constituye una teoría, con el fin de hacer justicia a la subjetividad, conservándole una realidad propia” (cfr. Cabanchik, 1985: 35). Como podemos ver, el concepto de “subjetividad” en Sartre es un campo de disputa interpretativa, y eso se debe a que la ontología sartriana pone en escena una reconfiguración de la noción cartesiana de subjetividad.

El programa sartriano de reconfiguración de la noción de subjetividad se inserta dentro del mismo panorama fenomenológico. De acuerdo con Philippe Cabestan, en su libro *Qui suis-je? Sartre et la question du sujet*, la fenomenología no abandonó nunca la noción de sujeto (Cfr. Cabestan, 2005: 12). En la misma línea, Rudolf Bernet sostiene en *La Vie du sujet* que, si bien la fenomenología se dedicó a criticar la noción de sujeto, no fue en concreto para declarar su muerte, sino más bien para construir una posibilidad de reformulación de la subjetividad y dotarla de una nueva significación (Cfr. Bernet, 1994: 1-2). El sujeto sartriano no guarda una relación de similitud con el sujeto cartesiano; y el *cogito* sartriano se presenta a todas luces como una esfera distinta y más originaria que el *cogito* cartesiano del “yo pienso”. Sartre presenta una noción particular de *cogito*, el *cogito* prerreflexivo, que hace referencia a la existencia y no al pensamiento y, a la vez, presenta una noción de subjetividad que no es sustancial, lo cual lo aleja tanto de la filosofía cartesiana como de la fenomenología trascendental husserliana. En el corazón de este *cogito* prerreflexivo se encuentra la conciencia (de) sí que denomino, aquí, autoconciencia prerreflexiva, para ubicarla en el *continuum* del pensar fenomenológico.

De acuerdo con mi interpretación de la obra sartriana, la filosofía sartriana no es ni una ontología del no sujeto ni una ontología del sujeto en el sentido cartesiano. En el caso de la filosofía sartriana, nos encontramos constantemente en el terreno de la ambigüedad. Esta característica no es una falencia ni una debilidad del planteo sartriano, sino exactamente lo que Sartre quiere demostrar en torno a la existencia humana. *L'Être et le Néant* continúa con el impulso tomado por Sartre en *La transcendance de l'Ego*: la purificación del campo de la

conciencia, mediante la des-solidarización de la noción de subjetividad y la noción de ego. En ambos ensayos encontramos argumentaciones dirigidas a sostener que la subjetividad y el ego son numéricamente diferentes. Cuando nos referimos a la subjetividad, nos estamos refiriendo a la experiencia individual de la conciencia prerreflexiva, en tanto entidad originaria que en *La transcendance de l'Ego* se expresaba bajo la categoría de conciencia trascendental, y que en *L'Être et le Néant* se expresa mediante la categoría de ser-para-sí. Cuando nos referimos a la egología, nos referimos al yo en tanto entidad psicofísica concreta constituida por la reflexión y que encuentra su fundamentación en la subjetividad prerreflexiva.

De acuerdo con mi interpretación de la obra temprana de Jean-Paul Sartre, el filósofo francés opera con una noción de subjetividad no egológica que describe en el plano de la prerreflexividad. La concepción no egológica de la subjetividad que estructura el planteo tanto de *La transcendance de l'Ego* como de *L'Être et le Néant*, plantea una des-solidarización de las nociones de subjetividad con la noción de psique, ego, egología o personalidad. Dentro de esta noción de subjetividad se vuelven relevantes las nociones de autoconciencia prerreflexiva, presencia a sí, proyecto fundamental y circuito de la ipseidad. En lo que sigue, intento explorar esta constelación de conceptos para intentar ofrecer una visión unificada de la subjetividad en la ontofenomenología existencial de Jean-Paul Sartre.

2. AUTOCONCIENCIA PRERREFLEXIVA

Para Sartre la prerreflexividad es la estructura misma de la conciencia y el modo originario en el que se manifiesta la subjetividad, y así la noción de autoconciencia prerreflexiva toma una importancia central en su ontología fenomenológica. De acuerdo con Manfred Frank, Sartre fue el primer filósofo en introducir el término "prerreflexividad", aun cuando muchos y muchas comentaristas tienden a atribuirle el origen del término a Fichte, Novalis o Brentano (Frank, 2016: 29). El término hoy en día continúa siendo de uso corriente en la fenomenología y la filosofía analítica contemporánea, aunque no necesariamente del mismo modo en el cual lo conceptualizaba Sartre. Desde los tiempos de Descartes y Leibniz, la tradición filosófica ha hablado profusamente de la reflexividad. Ahora bien, cuando hablamos de "prerreflexividad" intuimos que hay algo que va

más allá de la reflexión, esto es, tenemos una idea de que aquello que puede ser aprehendido en un acto de reflexión como un "sí mismo" es aquello que posee, previamente a ese acto, un criterio para dar cuenta de su propio ser. De otro modo, el fenómeno de la conciencia no sería conocido por la reflexión, sino creado (Cfr. Frank, 2016: 30).

La heteroconciencia (o conciencia de mundo) se diferencia en contenido de la autoconciencia, sin dudas. La pregunta importante, sin embargo, es si acaso la autoconciencia es un tipo especial de conciencia de objeto. Sartre responde de modo negativo a esta pregunta, negando la posibilidad de que la conciencia se tome a sí misma como objeto en su actividad más originaria. La conciencia es, para Sartre, conciencia (de) sí, o en términos ontológicos, presencia a sí, es decir, autoconciencia prerreflexiva. ¿Qué significa esto? En primer lugar, que la autoconciencia no es el resultado de una actividad reflexiva y que, entonces, la conciencia es consciente de sí misma de modo no posicional. En segundo lugar, que esta prerreflexividad no conlleva la identificación con un yo. Ahora bien, ¿cómo puede ser esto posible siendo que la expresión paradigmática de la autoconciencia es "yo"? Una respuesta posible es la siguiente:

Tener una experiencia propia no implica la aprehensión de un yo-objeto especial; no implica la existencia de una experiencia especial del yo junto con otras experiencias, aunque diferente de ellas. Ser consciente de uno mismo no es capturar un yo puro que existe por separado del flujo de la experiencia, sino que es ser consciente de la propia experiencia en su modo implícito de donación en primera persona (Gallagher y Zahavi, 2016: 3).

En la ontología sartriana, esta posibilidad de una experiencia en primera persona que no sea egológica, se explica a través de las nociones de conciencia (de) sí (autoconciencia prerreflexiva), presencia a sí, proyecto fundamental e ipseidad. La reflexión —la cual es constitutiva del ego— sólo es posible si ya existe, previamente, una familiaridad prerreflexiva del sujeto consigo mismo (Cfr. Miguens, Preyer y Bravo Morando, 2016: 4).

Sartre presenta a la autoconciencia prerreflexiva, o conciencia (de) sí, como originaria y fundante de la reflexión y todo conocimiento posible. La condición necesaria y suficiente para que una conciencia cognoscente sea conocimiento de su objeto es que sea conciencia de sí misma como siendo ese conocimiento. El ejemplo que utiliza para fundamentar su tesis es el siguiente:

Si cuento los cigarrillos que hay en esta cigarrera, tengo la impresión de la develación de una propiedad objetiva del grupo de cigarrillos: son doce. Esta propiedad aparece a mi conciencia como una propiedad existente en el mundo. Puedo muy bien no tener en absoluto conciencia posicional de contarlos. No me “conozco en cuanto contante”. La prueba está en que los niños capaces de hacer espontáneamente una suma no puede explicar luego cómo se las han arreglado: los tests con que Piaget lo ha demostrado constituyen una excelente refutación de la fórmula de Alain: “saber es saber que se sabe”. Y, sin embargo, en el momento en que estos cigarrillos se me develan como doce, tengo una conciencia no tética de mi actividad aditiva. Si se me interroga, en efecto, si se me pregunta: “¿Qué estaba usted haciendo?”, responderé al instante: “Estoy contando”; y esta respuesta no apunta solamente a la conciencia instantánea que puedo alcanzar por reflexión, sino a las “conciencias” que han transcurrido sin haber sido objeto de reflexión, a las que son para siempre irreflexivas en mi pasado inmediato (Sartre, 2005: 20).

Lo que busca establecer Sartre mediante este ejemplo es que la conciencia tiene como condición necesaria de existencia a la autoconciencia. Mark Rowlands ofrece una interpretación de este párrafo que es de sumo interés:

El argumento de Sartre parece ser el siguiente: el hecho de que uno sea, en general, capaz de informar sobre la actividad mental propia sin esfuerzo, muestra que uno debe, en algún nivel, ser consciente de ella, incluso si esta conciencia no es, como se dice hoy en día, explícita. Es la conciencia prerreflexiva la que le permite a uno hacer esto. Al dar cuenta de mi actividad mental, estoy en un estado de conciencia reflexiva. Pero esta capacidad de reflexionar sobre mis procesos mentales no puede venir de la nada. Es el hecho de que siempre soy prerreflexivamente consciente de mi actividad mental, el que me permite ser reflexivamente consciente de ello. Uno puede responder a la pregunta de inmediato solo si fue —prerreflexivamente— consciente de lo que se estaba haciendo desde el principio (Rowlands, 2016: 104).

Una vez establecido que la conciencia precisa de la autoconciencia, Sartre tiene que argumentar que esta autoconciencia es no posicional o prerreflexiva. Veamos en primer lugar la diferencia entre conciencia posicional y conciencia no posicional, para poder comprender los dos términos que se encuentran en la idea de que “el único modo de existencia posible para una conciencia de algo es la conciencia (de) sí como conciencia de algo”. Para este propósito, recurriré al importante artículo de Kenneth Williford, “Degrees of self-presence. Rehabilitating Sartre’s accounts of pre-reflective self-consciousness and reflection” (2016).

En el caso de la conciencia posicional, nos encontramos con una conciencia que se trasciende a sí misma hacia un objeto, y al hacerlo “pone” a ese objeto como no siendo la conciencia que se tiene de él: “los objetos trascendentes de la percepción y de la imaginación, etc., son dados como no siendo la conciencia que uno tiene de ellos. Yo veo este papel sobre la mesa. El papel me es dado perceptualmente a mí, y me es dado como no siendo yo” (Williford, 2016: 68). En el caso de la conciencia no posicional, también denominada conciencia prerreflexiva o conciencia (de) sí, no hay objeto que la conciencia deba “poner”, porque la conciencia no se toma a sí misma como al objeto en este caso en particular —sí lo hace en el caso de la reflexión—. Lo que se genera en el contraste entre ambos tipos de conciencia, la conciencia posicional y la conciencia no posicional, es una demarcación entre la inmanencia de la conciencia y la trascendencia del mundo. ¿Pero de qué tipo de inmanencia estamos hablando si decimos que la conciencia es puro acto? Justamente, de esa misma actividad. La inmanencia de la conciencia, en Sartre, refiere específica y únicamente a la actividad intencional de la conciencia, y en este sentido, a la conciencia prerreflexiva.

En la trascendencia del mundo se juega la imposibilidad de su reducción a un contenido mental, esto es, la imposibilidad del “*esse est percipi*”, y esta tesis sartriana está enraizada en una concepción fenomenológica clásica:

Al caminar alrededor de un árbol que percibimos, lo vemos (putativamente al mismo “objeto”) desde una variedad de ángulos y posiciones. El árbol es trascendente en el sentido en que tiene una identidad que no varía en sí misma con la variación de todas las posiciones que pueda tomar con respecto a él; trasciende todas esas posiciones y variaciones. Aún más, su objetividad es manifestada en el hecho de que podemos tomar múltiples perspectivas sobre él *ad infinitum* (o *ad nauseam*, según sea el caso). Ninguna mente aislada podría tomar todas las perspectivas posibles sobre el árbol. Esto significa, efectivamente, que el *esse* de ese árbol no es lo *percipi* (Williford, 2016: 68).

El árbol en tanto objeto trasciende a la serie de sus apariciones. Además, en tanto y en cuanto no sabemos “lo que podríamos ver del otro lado del árbol”, todo objeto trascendente siempre contiene en sí un carácter de dubitabilidad. La conciencia posicional, además, toma una cierta actitud frente al objeto intencional, esto es, pone una tesis. Dentro de su obra temprana, los modos de tematización que analiza Sartre son la imaginación (que configura el dominio de lo irreal), la percepción (que configura el dominio de lo real), la emoción (que

configura el dominio de lo que llama “mágico”) y lo conceptual (que configura el dominio de lo abstracto), a todas estas tesis le corresponden sus objetos trascendentes en particular. Sartre funda la trascendencia del mundo y sus objetos en el ser transfenoménico, específicamente en la dimensión del ser-en-sí.

La conciencia prerreflexiva, en cambio, se define como inmanencia, en primer lugar, en tanto como se trata de una conciencia no posicional se da a sí misma de una vez, entera y sin perfiles o escorzos. Esto significa, en segundo lugar, que no puede defraudarse en su autodonación: todo lo que la conciencia sabe prerreflexivamente de sí misma es cierto, esto es, tiene las cualidades de adecuación y apodicticidad. En tercer lugar, que la conciencia prerreflexiva sea no posicional implica que no toma ningún tipo de actitud particular con respecto a sí misma (imaginar, percibir, juzgar, representar, etc.), no pone ninguna tesis como sí hace la conciencia posicional respecto de su objeto de intención:

Claramente, la autoconciencia no se imagina prerreflexivamente a sí misma o se odia o se ama, pero, de un modo más relevante, y de acuerdo con las discusiones más recientes sobre el tema, la autoconciencia tampoco se percibe prerreflexivamente a sí misma ni se piensa o se juzga o se tematiza (Williford, 2016: 70).

Lo importante a destacar es que la conciencia no posicional, esto es, la conciencia prerreflexiva, no es ningún modo de conocimiento. Sartre fundará a la conciencia también en el ser transfenoménico, específicamente en la dimensión del para-sí. Ahora bien, ¿por qué no podría ser el caso que esta autoconciencia fuera reflexiva, esto es, conocimiento? Sartre sostiene lo siguiente:

La reducción de la conciencia al conocimiento, en efecto, implica introducir en la conciencia la dualidad sujeto-objeto, típica del conocimiento. Pero, si aceptamos la ley del par cognoscente-conocido, será necesario un tercer término para que el cognoscente se torne conocido a su vez, y nos encontraremos frente a un dilema: o detenemos en un término cualquiera la serie conocido-cognoscente conocido cognoscente conocido por el cognoscente, etc., y entonces la totalidad del fenómeno cae en lo desconocido, es decir, nos damos siempre, como término último, contra una reflexión no consciente de sí; o bien afirmamos la necesidad de una regresión al infinito (*idea ideae ideae...*, etc.), lo que es absurdo (Sartre, 2005: 20).

El dilema no presenta salida favorable para la consideración de la

autoconciencia bajo un modelo reflexivo, por ende, y de modo sensato, Sartre nos deja bajo la obligación de comprender a la autoconciencia como prerreflexiva o no posicional. De este modo, queda establecido que la reflexión no tiene primacía de ninguna especie sobre la conciencia refleja. Consecuentemente, el conocimiento se encuentra fundado en una dimensión existencial más originaria: toda teoría del conocimiento supone una ontología fundamental porque el conocimiento no es la medida del ser.

Rowlands, en un intento de tratar de definir qué es la autoconciencia prerreflexiva en Sartre, nos advierte que, aun cuando tengamos en claro que la autoconciencia no es reflexiva, tenemos que evitar, todavía, la tentación de pensarla bajo la idea de la conciencia reflexiva, esto es, tomándola como un análogo:

La autoconciencia reflexiva introduce lo que podríamos denominar una *escisión* entre la conciencia reflejante y la conciencia reflejada, y esta escisión permite que la primera se vuelva sobre la segunda. Si pensamos a la conciencia prerreflexiva de modo análogo a la reflexiva, nos veríamos inclinados a suponer que la escisión que se introduce entre la conciencia prerreflexiva y la conciencia reflejada de modo prerreflexivo es, podría decirse, más pequeña que en el caso de la conciencia reflexiva (Rowlands, 2016: 114-115).

Es decir, no sólo no es el caso que la autoconciencia pueda ser entendida como una reflexión, sino que tampoco es el caso que la autoconciencia prerreflexiva pueda ser pensada como un análogo a la conciencia reflexiva. ¿Por qué? Porque para poder pensarla como un análogo, tendría que darse que la conciencia prerreflexiva fuera anterior, es decir, preexistente a aquello que de lo cual es conciencia. ¿De qué es conciencia la conciencia prerreflexiva? Del acto intencional. Y, de acuerdo con Sartre, el acto intencional y la conciencia prerreflexiva que tiene de sí se dan al mismo tiempo y sólo son separables eidéticamente, a fines del análisis filosófico, pero no son ontológicamente independientes, sino interdependientes: “La conciencia (de) sí no es dualidad. Tiene que ser, si hemos de evitar la regresión al infinito, relación inmediata y no cogitativa de sí a sí” (Sartre, 2005: 20).

La conciencia es nada, carece de interior, de todo contenido: «La conciencia no tiene nada de sustancial, es una pura “apariencia”, en el sentido de que no existe sino en la medida en que aparece» (Sartre, 2005: 25). La conciencia existe volcada hacia el mundo: “Para ser conciencia no tética (de) sí, la conciencia ha

de ser conciencia tética *de algo*" (Sartre, 2005: 249). En ese volcarse, es conciencia prerreflexiva de sí misma. Por ende, es imposible pensar a la conciencia prerreflexiva bajo el modelo de la objetualidad. La conciencia prerreflexiva, en sí misma, no es intencional. La autoconciencia prerreflexiva es, por lo tanto, una propiedad intrínseca del acto intencional, que no es, ella misma, intencional. De este modo, queda preservada la translucidez de la conciencia en su intencionar de mundo.

Ahora bien, hasta aquí tenemos que la conciencia (de) sí no es un acto cognitivo, intencional u objetivante. Pero, entonces, ¿qué es? En el caso de este concepto, es más sencillo dar cuenta de lo que no es, que de aquello que sí es. El problema con el que nos enfrentamos, a mi entender, es que hay un ir y venir desde conceptos gnoseológicos a conceptos ontológicos que dificulta la cabal comprensión, en términos afirmativos, de la conciencia (de) sí. Ontológicamente, la conciencia (de) sí es el modo de ser del para-sí. Es lo que diferencia a la región del para-sí del en-sí. Es la estructura ontológica que garantiza la posibilidad de la experiencia fenoménica. Esta estructura será mejor explicitada como presencia a sí. Gnoseológicamente, estamos hablando de un mismo acto, el acto intencional, que está internamente escindido en dos instancias lógicamente separables: un componente objetivante y un componente no objetivante. Este segundo componente, la conciencia (de) sí, entabla una relación epistémica íntima con el primer acto, la conciencia de objeto: permite la experiencia de ese acto, en primer lugar, y la referencia de que ese acto es propio, en segundo lugar. Por lo tanto, la conciencia (de) sí garantiza, a la vez, que exista una experiencia y que esa experiencia pueda ser aprehendida como propia. La ontología sartriana, si bien pone al ego como un trascendente, sería un fracaso si no lograra trazar una delimitación entre las conciencias. El punto por comprender aquí es que este carácter de ipseidad de la experiencia no precisa de la concurrencia de un yo sustancial.

Para sintetizar, lo que he intentado establecer es que, para Sartre, que una experiencia sea consciente significa que es intencional y que es prerreflexivamente consciente de sí misma, implicando, así, que es comprendida como una experiencia propia sin necesidad de que se explicita la propiedad de dicha experiencia mediante una autoobservación, es decir, una reflexión, que vincule la experiencia con el yo. Esta propiedad de individuación está garantizada por la estructura de la ipseidad, sobre la cual hablaré en breve. Sartre insiste en que la

autoconciencia prerreflexiva, o conciencia (de) sí, no sólo no es una relación de conocimiento del sujeto consigo mismo, sino que, además, no puede ser tomada en modo alguno como un análogo a un acto de reflexión, a un modo de relación entre sujeto y objeto. De este modo, Sartre garantiza, en primer lugar, que el estrato más originario de la subjetividad humana escape a todo modelo de objetualidad; en segundo lugar, la falta de necesidad de postular una función facultativa de la conciencia; en tercer lugar, la existencia de un estrato de individuación subjetivo, lo cual será argumentado de modo más exhaustivo en lo que sigue del artículo. Sin embargo, me demoraré un poco más antes de llegar a ello, puesto que todavía sigue incomodando esa dualidad interna al acto consciente entre el acto intencional y el acto no intencional en el que la conciencia toma nota de sí. Zahavi sostiene que:

Cualquier teoría de la conciencia, para que sea convincente, tiene que dar cuenta de la donación personal de nuestros estados de conciencia y tiene que respetar la diferencia entre nuestra conciencia de un objeto externo y nuestra conciencia de nosotros mismos. Cualquier teoría convincente de la conciencia, tiene que ser capaz de explicar la distinción entre la intencionalidad, que se caracteriza por una diferencia epistémica entre el sujeto y el objeto de la experiencia, y la autoconciencia, que implica una cierta forma de identidad (Zahavi, 2003: 28).

Hemos visto que la autoconciencia prerreflexiva en Sartre, en tanto conciencia (de) sí, nos garantiza tanto la existencia de una experiencia como la aprehensión en tanto propia de esa experiencia. No obstante, Sartre introduce una diferencia justamente allí en donde se presenta la posibilidad de dar cuenta de la identidad que se nos pide de requerimiento para poder dar cuenta de la individuación subjetiva. Sartre presenta, en la conciencia (de) sí, una escisión en forma de juego de espejos esféricos que es el *reflet-reflétant* de la conciencia prerreflexiva. Para poder dar cuenta de este problema, necesitamos pasar a hablar de la estructura ontológica del para-sí que Sartre denomina "presencia a sí".

3. PRESENCIA A SÍ

En el primer capítulo de la segunda parte de *L'Être et le Néant*, Sartre establece una diferencia fundamental entre las dos regiones transfenoménicas del ser que tematizó en la "Introducción" a la obra: el ser-en-sí y el ser-para-sí. Por

su parte, el en-sí es una adecuación plena (el ser es lo que es), esto es, no hay en el en-sí una parcela de ser que no sea sin distancia con respecto a sí misma. Es lo pleno. Su densidad es infinita: “El en-sí está pleno de sí mismo, y no cabe imaginar plenitud más total, adecuación más perfecta del contenido al continente: no hay el menor vacío en el ser, la menor fisura por la que pudiera deslizarse la nada” (Sartre, 2005: 130). Por el contrario, el ser de la conciencia no coincide consigo mismo en una adecuación plena. Es una descomprensión de ser.

Para dar cuenta de esta característica fundamental del ser-para-sí, la de no coincidencia o diferencia consigo mismo, Sartre emprende el análisis de la creencia. El fin del análisis es el de probar que el ser del para-sí tiene un modo de ser diferente del en-sí, tomando como característica del en-sí la propiedad de la identidad, y destinando al para-sí la propiedad de la diferencia. ¿Qué implica que la conciencia no es coincidente consigo misma? Que ella es originalmente existencia para un testigo, aun cuando ese testigo es ella misma. Pero recordemos que estamos hablando de una forma de autoconciencia que es prerreflexiva, por lo cual, la conciencia no se pone a sí misma como objeto. A partir de esto, yo no puedo simplemente decir, por ejemplo, de una creencia que es creencia, así como digo que una silla es una silla, lo cual constituye un juicio de identidad. Mi creencia, por el contrario, es conciencia (de) creencia. “La creencia es conciencia (de) creencia” no puede tomarse como un juicio de identidad: el sujeto y el atributo son radicalmente diferentes, aunque en la unidad indisoluble de un mismo ser, que es el ser de la conciencia.

Ahora bien, ¿podemos insistir con la identidad y decir que “la conciencia (de) creencia es conciencia (de) creencia”? No, porque esto es desolidarizar conciencia y creencia (sería equivalente a un tomar conciencia de ella misma como conciencia (de) creencia), hacer de la creencia un objeto para la conciencia, i. e., pararse en el ámbito de la reflexión, puesto que se hace de la creencia una pura cualificación trascendente y noemática de la conciencia y, entonces, la conciencia podría determinarse a su gusto con respecto a esta creencia trascendente. No podemos decir que la conciencia es conciencia y que la creencia es creencia, como decimos de la silla que es una silla. Cada uno de estos términos remite al otro y, sin embargo, es diferente de él:

Así, conciencia (de) creencia y creencia son un solo y mismo ser, cuya característica es la inmanencia absoluta. Pero desde que se quiere captar ese ser, se desliza por

entre los dedos y nos encontramos ante un esbozo de dualidad, ante un juego de reflejos, pues la conciencia es reflejo, pero justamente, en tanto que reflejo, ella es reflejante; y, si intentamos captarla como reflejante, se desvanece y caemos en el reflejo (Sartre, 2005: 132).

La existencia objetiva de la díada reflejo-reflejante nos lleva a concebir un modo de ser diferente del en-sí: una dualidad que es unidad, un reflejo que es su propia reflexión:

Por la capacidad de diferenciar entre *refléter* y *réfléchir*, la lengua francesa permite la ubicación intermedia de la conciencia entre la identidad y la diferencia. La conciencia y su contenido serían recortados en la díada *réfléchissant-réfléchi*, i.e., en el caso explícito de reflexión que Sartre denomina auto *conocimiento* ("*connaissance de soi*") [...] El *reflet-reflétant* es un espejo que se espeja a sí mismo, pero nada sustancial o externo a ello. Esta díada vacua (y, por lo tanto, no daña a su transparencia) debe ser distinguida de la relación entre un objeto en sí y su aprehensión cognoscitiva a partir del hecho de que en este caso el contenido no existe independientemente de la conciencia (el placer depende de la conciencia del placer), mientras que los objetos existen de modo independiente a nuestro conocimiento (Frank, 2016: 43).

Si procuramos alcanzar la unidad de esa dualidad, conciencia (de) creencia, ésta nos remitirá a uno de los términos y este término a la organización unitaria de la inmanencia. Recordemos que esta inmanencia no nos habla de una conciencia con contenidos, sino de la estructura de la prerreflexividad en tanto conciencia (de) conciencia de algo. Justamente esta estructura, que tiene dos términos, la "conciencia (de)" y la "conciencia de", el reflejante y el reflejo, es la que Sartre está analizando mediante el ejemplo de la creencia.

Ahora bien, Sartre se va a demorar en algo en común que tienen el ser-para-sí y el ser-en-sí además del ser: el "sí". Lo primero que establece, es que el término "en-sí", estrictamente hablando, es impropio, porque "sí" [*soi*] no es una propiedad del ser-en-sí, sino que es, por naturaleza, un reflexivo y, por lo tanto, remite al sujeto. Lo que hace el "sí" es indicar de modo lingüístico una relación del sujeto consigo mismo. Ahora bien, el "sí", no obstante, no puede ser captado como un existente real. Esto implica que el sujeto no puede *ser* "sí", pues la coincidencia consigo mismo haría que el sujeto desaparezca. Pero tampoco puede no ser "sí", ya que el "sí" es indicación del sujeto mismo: "El sí representa, pues, una distancia ideal en la inmanencia del sujeto con relación a él mismo; una

manera de *no ser su propia coincidencia*, de hurtarse a la identidad al mismo tiempo que la pone como unidad" (Sartre, 2005: 133). Es lo que Sartre denomina "presencia a sí". La ley de ser del para-sí consiste en ser él mismo en la forma de presencia a sí.

Ahora, debemos preguntarnos, ¿qué es lo que separa al sujeto de sí mismo? La respuesta, por supuesto, es "nada". Toda presencia, de acuerdo con Sartre, implica dualidad. Toda dualidad, implica separación. ¿Qué es lo que de ordinario decimos que separa? Una realidad cualificada (distancia espacial, temporal, diferenciando psicológico, etc.). Pero en el caso que nos ocupa, nada puede separar la conciencia (de) creencia de la creencia, ya que la conciencia de la creencia no es nada más que la conciencia (de) creencia: "Introducir en la unidad de un *cogito* prerreflexivo un elemento cualificado exterior a ese *cogito* sería quebrar su unidad, destruir su translucidez; habría entonces en la conciencia algo de lo cual ella no sería conciencia y que no existiría en sí mismo como conciencia" (Sartre, 2005: 134).

¿Acaso es posible captar esta separación, esta diferencia? No. De acuerdo con Sartre, si se procura descubrirla, se esfuma, nos quedamos a merced del juego de espejos. Lo que sí se puede captar es, por supuesto, la creencia como tal, y es allí en donde se evidencia esta fisura, que aparece cuando no se la quiera ver y desaparece en cuanto se procura contemplarla. Esa fisura es la nada, a la cual, de acuerdo con Sartre, no podemos contemplar de modo directo, sino solo de modo indirecto. El para sí debe ser su propia nada (si no, la unidad del para-sí se desmorona en dos en-sí). El ser de la conciencia en tanto que conciencia consiste en existir a distancia de sí como presencia a sí, y esa distancia nula que el ser lleva en su ser es la Nada. Luego, para que exista un sí, es menester que la unidad de este ser comporte su propia nada como nihilización de lo idéntico. El para-sí es el ser que se determina a sí mismo a existir en tanto que no puede coincidir consigo mismo.

Habíamos visto que para que una teoría de la autoconciencia fuera satisfactoria, debía poder dar cuenta de la identidad, para poder hablar de una experiencia subjetiva unificada. Sin embargo, vimos que Sartre introduce una diferencia justamente allí en donde se presenta la posibilidad de dar cuenta de la identidad, en la conciencia prerreflexiva, el dominio más originario de la subjetividad humana. La presencia a sí nos hunde aún más en esta diferencia dentro del ámbito de lo prerreflexivo al cual le pedimos un rasgo de identidad. Para poder continuar

explorando qué es lo que pasa con la individuación de la existencia, tendremos que recurrir, en primer lugar, a la noción de proyecto fundamental para, luego, poder comprender la estructura ontológica del circuito de la ipseidad.

4. PROYECTO FUNDAMENTAL Y CIRCUITO DE LA IPSEIDAD

Hasta aquí, hemos podido ver cómo, para Sartre, el ser del *cogito* prerreflexivo es el de la presencia a sí, lo cual implica una falta de identidad de un “sí mismo” con ese “sí mismo”. El ser del para-sí es, precisamente, definido a través de la falta de identidad. La existencia humana existe para sí misma como una totalidad substancial fallida, como un intento de ser lo que no es. Ahora bien, de acuerdo con Sartre, la realidad humana es originariamente deseo de ser, esto significa que ella busca, a través de su mero existir, ser idéntica consigo misma para totalizarse en un en-sí-para-sí. Este deseo de totalización es expresado por Sartre como el deseo de ser Dios, que constituye el valor del proyecto fundamental del para-sí. En palabras simples, el proyecto fundamental constituye lo que llamamos la “persona” en tanto núcleo esencial del existente humano que expresa a la vez el deseo generalizado de ser y dota de significación a la pluralidad de los deseos empíricos. El proyecto fundamental de la existencia humana se articula en torno a este valor de identidad que busca constantemente, aunque sabe inalcanzable. Esto significa que el ser-para-sí es consciente de esta imposibilidad de identidad consigo mismo, puesto que pone a esta identidad como un valor en su existencia, lo cual implica que a nivel prerreflexivo, el ser-para-sí debe ser consciente de algún modo de la identidad que busca.

En la sección “El yo y el circuito de la ipseidad”, Sartre hace referencia directa a *La transcendence de l'Ego* para retomar la idea de que el yo o el ego no pertenece al dominio del para-sí, esto es, que el yo no es ninguna estructura ontológica del para-sí. El ego, ya desde *La transcendence de l'Ego*, no es más que una expresión trascendente de la unidad de la conciencia. Sin embargo, Sartre sostiene que “no ha de concluirse que el para-sí sea una pura y simple contemplación «impersonal»” (Sartre, 2005: 166). Este momento de la obra es fundamental para poder comprender por qué Sartre no está construyendo una ontología del no sujeto. Sin embargo, aliento a comprender el uso de “impersonal” [*impersonnelle*] en este caso como “asubjetivo”. De acuerdo con mi interpretación, una lectura comprensiva de los pasajes que estamos considerando, dan cuenta de

que Sartre tiene imprecisiones léxicas —al igual que en otros momentos de la obra— que no tienen una verdadera disonancia semántica.

Sartre prosigue sosteniendo que:

Simplemente, lejos de ser el Ego el polo personalizante de una conciencia que, sin él, permanecería en el estadio impersonal, es, al contrario, la conciencia en su ipseidad fundamental quien permite la aparición del Ego, en ciertas condiciones, como el fenómeno trascendente de esa ipseidad (Sartre, 2005: 166).

Sartre establecerá que lo que convierte a una conciencia en subjetiva (aquí Sartre dice “personal”, pero me sigo atendiendo a mi interpretación), es el hecho de existir para sí como presencia a sí, y no la posición del yo. La individuación de la conciencia se da en dos pasos consecutivos: una primera nihilización interna que es la díada reflejo-reflejante de la autoconciencia prerreflexiva, y un segundo movimiento en el que un posible se refleja sobre la conciencia y la determina como lo que ella es. A este segundo movimiento Sartre lo denomina “Circuito de la ipseidad”.

Ahora bien, ¿de qué posible está hablando Sartre? Como vimos, la idea de que el para-sí es presencia a sí nos conduce a comprender que el para-sí se caracteriza por una falta de identidad con un “sí mismo”. Y también vimos que el para-sí tiene que ser, de algún modo, consciente de esa identidad fallida. Justamente, en este segundo movimiento de la individuación de la conciencia, se hace foco en la conciencia de esa posibilidad de identidad del sí mismo. Como vimos, al para-sí le falta la identidad, la cual pone como valor. Esta identidad es, asimismo, una posibilidad presente en el modo de la ausencia en el seno del para-sí: “La ipseidad representa un grado de nihilización más avanzado que la pura presencia a sí del cogito prerreflexivo, en el sentido de que el posible que soy no es pura presencia al para-sí como el reflejo al reflejante, sino que es presencia-ausente” (Sartre, 2005: 167). Lo que el para sí desea y busca es la coincidencia consigo mismo. La posibilidad de esa coincidencia, la identidad que es su valor, es conciencia (de) posibilidad. Esta posibilidad es una estructura ontológica del para-sí y le atribuye el carácter individuante al para-sí que veníamos buscando. Esta ipseidad, como vemos, no es carente de ambigüedad. Del sujeto sartriano no se puede decir que tenga identidad. Sin embargo, podemos decir que tiene ipseidad y que se individua, justamente, a través de la conciencia (de) esa

posibilidad de identidad que no puede alcanzar. Se individua, paradójicamente, a partir de una ausencia. En esta unidad prerreflexiva de la experiencia subjetiva no hay sustancialidad alguna, sino perpetua fuga. La existencia humana, para Sartre, es siempre a distancia de sí misma.

CONCLUSIONES

El hilo central del artículo fue la idea de subjetividad no egológica, que es otro modo de denominar a la subjetividad prerreflexiva. La interpretación que propuse busca sumarse a la corriente exegética que encuentra en la obra de Sartre una filosofía del sujeto antes que una filosofía del no sujeto. Sin embargo, como he intentado argumentar, se trata de un sujeto con una serie de particularidades. De especial importancia ha sido la noción de autoconciencia prerreflexiva, que Sartre tematiza como conciencia (de) sí. Este dominio prerreflexivo de la conciencia no tiene una estructura egológica o yoica. Más bien, para Sartre el ego o el yo es un ente ideal trascendente que debe ser constituido por la conciencia a partir de la reflexión. Esta particularidad es la que, a mi entender, vuelve posible denominar "subjetividad no egológica" al campo subjetivo prerreflexivo, esto es, a la experiencia originaria de la existencia humana.

Según hemos visto, esta subjetividad no egológica se expresa, en primer lugar, como autoconciencia prerreflexiva. Esta forma de conciencia no es ningún tipo especial de conciencia de objeto: ni es reflexiva ni puede ser tenida como un análogo a la conciencia reflexiva. La autoconciencia prerreflexiva, o conciencia (de) sí, es no posicional, no egológica y no sustancial. Por ser, justamente, subjetividad, no puede ser comprendida bajo el modo de la objetualidad. En el planteo sartriano, según hemos visto, para que haya una experiencia fenoménica es necesario que exista una conciencia (de) conciencia de algo. La intencionalidad, por lo tanto, se estructura, a la vez, como conciencia de objeto y como conciencia (de) sí. En términos cogitativos —y mediante el desglose analítico de un fenómeno que, en realidad, es unitario—, podemos decir que la especificidad del acto no objetivante de la autoconciencia prerreflexiva es la de permitir que la experiencia intencional pueda ser aprehendida como propia. Para que se dé este fenómeno, sin embargo, no es necesario ninguna autoobservación que vincule la experiencia como un yo. Pero para que pueda haber una autoobservación, esto es, una reflexión, es necesario que esa experiencia tenga algún grado de

familiaridad. Esto es lo que se garantiza, justamente, en la autoconciencia prerreflexiva, una cierta "miidad" de la experiencia que no precisa la referencia al yo, sino que lo fundamenta.

La autoconciencia prerreflexiva sartriana, en otros términos, es el modo de ser del para-sí que se expresa como presencia a sí. Esta estructura implica que el ser del para-sí, al contrario del ser-en-sí, no se caracteriza por la identidad. Con lo cual, si bien la autoconciencia prerreflexiva nos garantizaba la "miidad" de la experiencia, ello no significa que detente la propiedad de la identidad. Muy por el contrario, el para-sí es diferencia, justamente porque la experiencia fenoménica es conciencia (de) sí como conciencia de algo, lo que implica que se constituye como una díada de reflejo-reflejante, como un espejo esférico que a la vez que refleja el mundo, se refleja a sí mismo reflejando. Si el para-sí no es sustancial, si la conciencia es, justamente, un absoluto no sustancial, el ser mismo del para-sí tiene que estar caracterizado por la diferencia. Y es esta díada originaria la que no puede sintetizarse ni resolverse en el modo sustancial de la cosa, preservando su carácter de subjetividad y mediada por la nada: el para-sí es su propia nada.

La realidad humana es, a la vez, falta de ser y deseo de ser, justamente porque es nada, porque es diferencia, y busca, en su existir, ser idéntica consigo misma, esto es, totalizarse en un en-sí-para-sí a partir de la posibilidad de identidad que pone como valor. La existencia humana, por lo tanto, además de ser en la forma de la presencia a sí, esto es, diferencia, es una totalidad sustancial fallida que existe en el deseo de ser la identidad que no puede ser. Lo que vimos en relación con ello es que, a pesar de no poder detentar el atributo de la identidad, por no ser sustancia, la existencia humana —el ser-para-sí— sí tiene conciencia de la identidad que busca, puesto que la desea. El para-sí es consciente prerreflexivamente de la identidad que falla ser. El circuito de la ipseidad viene a sellar el momento de la individuación que habíamos encontrado en la autoconciencia prerreflexiva y al que no podíamos adjudicarle el atributo de la identidad. Como vimos, la díada reflejo-reflejante nos garantizaba la donación de una experiencia que poseía el carácter de la "miidad", pero no el de la identidad. La estructura que posibilita la comprensión de la unidad de la conciencia es la del circuito de la ipseidad: en esta estructura del para-sí el posible de la identidad se hace presente, como ausencia, en el trascenderse de la conciencia al mundo. Por lo tanto, si bien el para-sí no es idéntico, tiene a la identidad presente bajo el

modo de la ausencia. Lo que he buscado mostrar, entonces, es que el circuito de la ipseidad es la garantía final de la unidad de la conciencia, y el yo no juega allí ningún rol.

REFERENCIAS

- BERNET, R. (1994). *La Vie du Sujet: Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris: PUF.
- CABANCHIK, S. (1985). *El absoluto no sustancial*, Buenos Aires: Del Carril.
- CABESTAN, P. (2015). *Qui suis-je? Sartre et la question du sujet*, Paris: Hermann.
- CAWS, P. (1979). "Sartre" en Honderich, T. (ed.) (1979). *The Arguments of the Philosophers*, London, Routledge.
- FRANK, M. (2016). "Why should we think that self-consciousness is non-reflective?", en Miguens, S. Preyer, G. Bravo Morando, C. (eds.) (2016). *Pre-reflective Consciousness. Sartre and Contemporary Philosophy of Mind*, UK: Routledge.
- GALLAGHER, S. ZAHAVI, D. (2016). "Phenomenological Approaches to Self-Consciousness", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/self-consciousness-phenomenological/>.
- MIGUENS, S. PREYER, G. BRAVO MORANDO, C. (eds.) (2016). *Pre-reflective Consciousness. Sartre and Contemporary Philosophy of Mind*, UK: Routledge.
- MOUILLIE, J.-M. (2000). *Sartre: conscience, ego et psyché*, Paris: PUF.
- REISMAN, D. (2007). *Sartre's Phenomenology*, UK: Continuum.
- ROWLANDS, M. (2016). "Sartre on pre-reflective consciousness", en Miguens, S.; Preyer, G.; Bravo Morando, C. (eds.) (2016). *Pre-reflective Consciousness. Sartre and Contemporary Philosophy of Mind*, UK, Routledge.
- SARTRE, J.-P. (2003). *La trascendencia del ego*, Madrid, Síntesis.
- , (2005). *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada.

- SUKALE, M. (1976). "Sartre and the Cartesian Ego" en *Comparative Studies in Phenomenology*, The Hague: Martinus Nijhoff.
- SUTTON MORRIS, P. (1985). "Sartre on the Transcendence of the Ego", en *Philosophy and Phenomenological Research* 46 2, 179-198.
- TEPLEY, J. (2016). "Sartre's non-egological theory of consciousness, en Miguens, S.; Preyer, G.; Bravo Morando, C. (eds.) (2016). *Pre-reflective Consciousness. Sartre and Contemporary Philosophy of Mind*, UK: Routledge.
- WILLIFORD, K. (2016): "Degrees of self-presence. Rehabilitating Sartre's accounts of pre-reflective self-consciousness and reflection", en Miguens, S. Preyer, G. Bravo Morando, C. (eds.) (2016). *Pre-reflective Consciousness. Sartre and Contemporary Philosophy of Mind*, UK: Routledge.
- ZAHAVI, D. (2003). *Husserl's Phenomenology*, Stanford: Stanford University Press.