

LA PROBLEMÁTICA DEL SOLIPSISMO EN LA TRASCENDENCIA DEL EGO

Alan Patricio Savignano / Universidad de Buenos Aires

I. Introducción

En una primera aproximación, el lector comprende que el motivo de Sartre al redactar *La trascendencia del Ego* es principalmente de índole gnoseológico. Este consiste en describir fenomenológicamente el modo en que el Yo se da a la conciencia. Sin embargo, en la “Conclusión” de *La trascendencia del Ego*, Sartre deja entrever dos propósitos prácticos y morales que ocasionaron la redacción de esta obra: uno, la supresión del solipsismo; el otro, la intención de salvar a la fenomenología del idealismo. Según el testimonio de Simone de Beauvoir en *La plenitud de la vida*, el interés mayor de Sartre en la confección de este artículo fue lograr evadir los problemas solipsistas en los que había caído la fenomenología – problemas que no desaparecieron ni avanzaron, según Sartre, desde la inauguración cartesiana de esta cuestión para las filosofías de la conciencia. En mi parecer, el desarrollo de este motivo tan relevante en la composición de esta obra es realmente escaso y no parece reflejar en el texto la importancia otorgada por el mismo autor. En este trabajo pretendo subsanar este hecho, esclareciendo la problemática del solipsismo en el pensamiento temprano de Sartre¹. Para ello, en primer lugar, reconstruiré las críticas implícitas en el texto a la respuesta de Husserl acerca de la amenaza solipcista. A partir de ahí, expondré cuál es la solución sartreana para salvar a la fenomenología del problema solipsista. Por último, sólo a fin de aclarar más los presupuestos y la dirección de esta primera respuesta sartreana, pretendo explicitar la insuficiencia atribuida posteriormente por el mismo Sartre a esta primera solución del solipsismo y desarrollar qué

¹ En mi opinión, se puede dividir *de manera brusca* las producciones del filósofo francés en tres períodos históricos marcados por la apropiación de Sartre de tres grandes corrientes filosóficas. Estas tres etapas y las obras que se destacan en cada una de ellas son las siguientes: 1. El período fenomenológico (*La trascendencia del Ego*). 2. El período existencialista (*El ser y la nada*). 3. El período marxista (*Crítica de la razón dialéctica*).

implicó su nuevo abordaje a esta problemática: esto es el giro existencial y lo que aquí denominaré “una inversión de la revolución copernicana-kantiana” en la cuestión de la existencia de los otros, llevado a cabo en los apartados de “La existencia del prójimo” y “La mirada” en *El ser y la nada*.

II. Críticas a la respuesta husserleana al solipsismo.

i. Origen del problema solipsista.

El punto de partida, tanto en Husserl, como en Sartre, en lo que respecta a escapar de la amenaza de una conciencia solipsista, es uno y el mismo: no se puede acceder originalmente a una conciencia ajena. Para los dos autores, esa vía está vedada por su imposibilidad. Según Husserl, acceder al flujo de vivencias de un otro confundiría plenamente mi curso con el ajeno²; según Sartre, captar la conciencia ajena es hacer de una inmanencia una trascendencia, lo cual es un total absurdo³. Esta imposibilidad de una donación intuitiva del otro, que parece ser una verdad evidente en la experiencia cotidiana, es el origen de la amenaza solipsista en las filosofía de Sartre y de Husserl, en particular, y en las filosofías de la conciencia, en general.

Los dos autores aquí en cuestión indagaron accesos alternativos a ese quimérico “acceder, penetrar, vivir al otro”. Así pues, en el caso del filósofo alemán, la solución a este escollo en la quinta meditación de *Meditaciones cartesianas* consta de dar cuenta de la constitución primaria del *alter ego* en el campo primordial de experiencia de mi conciencia, a través de un acto intencional empático, que transfiere bajo un proceso analógico mis valores de ser un Ego trascendente y un Yo psicofísico a un cuerpo físico ajeno. Este proceso de parificación (i.e. considerar otro cuerpo como un par de mi cuerpo propio) se lleva

² « Si ocurriera esto, si lo esencialmente propio del otro fuera accesible de modo directo, sería entonces mera parte no independiente de lo propio de mí mismo, y, en fin, él mismo y yo mismo seríamos uno.» (Husserl, 2005, 156)

³ « Yo no puedo *concebir* la conciencia de Pedro sin hacer de ella un objeto (puesto que yo no la concibo como siendo *mi conciencia*). No puedo concebirla porque debería pensarla como interioridad pura y trascendencia *a la vez*, lo cual es imposible. » (Sartre, 1966, 77).

Las traducciones de las citas de *La transcendance de l'Ego y L'être et le néant* son mías.

a cabo gracias a la mediación del cuerpo físico ajeno: en la intuición de un cuerpo físico ajeno, a causa de la similitud que su comportamiento posee con mi comportamiento corporal, se presenta paralelamente de forma pasiva y asociativa un Yo que comanda ese cuerpo como yo comando el mío propio. Esta presentación del *alter ego* alcanza una certeza *adecuada* a lo largo de la verificación de la coherencia de la conducta del cuerpo ajeno como racional.

La primera crítica sartreana (*La trascendencia del Ego*) a la postura husserleana, según mi reconstrucción de la misma, se basa en la denuncia de dos erróneos supuestos en la teoría de la empatía de Husserl: 1- Pensar que el Yo propio posee una certeza diferente al Yo ajeno o, en otras palabras, que el Yo de uno se manifiesta apodícticamente, mientras que el Yo del otro, no. 2- Adherir a un modelo psicológico basado en la comprensión analógica de los estados psíquicos de los otros.

De estos dos supuestos, el primero atañe al tema de la certeza que acompaña a la donación de un Yo ajeno; el segundo, al modo de donación de este mismo. Claro está que las dos cuestiones están intrínsecamente imbricadas en la crítica sartreana, pero aquí las dividimos por razones esquemáticas y explicativas.

ii. Crítica al privilegio evidencial del Yo propio.

En lo que respecta al primer supuesto, si se me permite comenzar por la conclusión, la certeza que se tiene de un otro Yo no es distinta a la que se consigue del Yo propio: se accede a ambos de manera no apodíctica y con la posibilidad abierta de una inadecuación en las experiencias⁴. La argumentación sartreana para esta conclusión parte de lo que el pensador de Saint-Germain-des-Prés sitúa como la tesis central de su artículo *La trascendencia*: « [...] el Ego no está ni formalmente ni materialmente en la conciencia: está afuera, en el mundo; es un ser del mundo, como el Ego de los otros.» (Sartre, 1966: 13) En esta obra, el autor considera que el Ego es un objeto psicofísico trascendente, que aparece exclusivamente en los contextos de reflexión y nunca en los actos de conciencia absortos al mundo. Por consecuencia, el Yo no es de ningún modo, como lo considera Husserl en *Ideas I*, un

⁴ Cf. Sartre, 1966, 35.

polo puro e inmanente de unificación de todas las vivencias, la roca granítica inmune a la reducción fenomenológica. Estas declaraciones se justifican, según el filósofo francés, en el hecho de que la función unificante e individualizante del flujo de vivencias de la conciencia le compete únicamente a la conciencia, prescindiendo esta de toda actividad egológica durante el proceso. En efecto, en las consideraciones de Sartre, la unidad de la conciencia se da en el acto intencional de aprehensión de un objeto, el cual supone la constitución de la conciencia interna del tiempo descrita por Husserl en *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*.

Así bien, a pesar de que el Yo es innecesario en la vida no reflexiva de la conciencia, sí cumple un rol unificador trascendente en la reflexión para el caso de los actos, los estados y las cualidades, que son, asimismo, objetos psíquicos trascendentes. Por ejemplo, cuando reflexionamos en nuestros estados psíquicos (e.g. “el odio”, “el amor”, etc.), estos aparecen unidos a un Yo, a modo de *emanar* desde ese Yo; sin embargo, cuando vivimos en la espontaneidad del presente, pongamos por caso una repulsión inmediata hacia un individuo, la conciencia vive esa repulsión plenamente vertida a los objetos del mundo, aprehendiendo a alguien repugnante, y en ningún momento se detiene a constituir un Yo que sea la razón o el origen de esa repulsión, un Yo donde se nucleee ese odio, sino que la repulsión toda está vertida en el objeto trascendente. La vivencia de repulsión o, en términos alemanes, la *Erlebnis* de repulsión, no se aprehende en términos objetivos, sino que se vive de manera no posicional. Es esta diferencia entre un vivir inmanente del acto espontáneo y un aprehender trascendente del estado lo que justifica que el primero posea, en Sartre, según mi interpretación, y aplicando la terminología husserleana, una certeza apodíctica y nunca inadecuada (en la medida en que no se aprehende; no posee escorzos, los cuales son propios de la esencia de los objetos), mientras que el segundo posee una no apodíctica y posible de ser inadecuada. En el fondo de estas consideraciones está la posterior diferencia sartreana inspirada en la filosofía existencialista entre conductas, modos en que la “*realidad humana*” se proyecta al mundo, y estados, objetos psíquicos trascendentes que sintetizan y explican los actos. Hechas estas aclaraciones, el filósofo parisino concluye que la intuición del objeto Yo propio no parece conservar un privilegio evidencial respecto a los Yoes ajenos.

iii. Crítica al privilegio de donación del Yo propio.

Ahora, pasando a la crítica al segundo supuesto desacertado de Husserl, el Yo del prójimo no guarda tampoco un privilegio de donación. La adhesión de Husserl a teorías psicológicas basadas en la comprensión de los estados psíquicos ajenos a través de un proceso analógico, el cual implica entender los estados psíquicos y psicofísicos de los otros desde la transferencia de sentido de mis estados propios, parece devenir, luego de las aclaraciones precedentes, superflua, dado que, no habiendo ya nada íntimo y yóico en la conciencia, los estados psíquicos se vuelven objetos trascendentes públicos. Los estados psíquicos, posteriormente al vaciamiento de la conciencia, forman ahora parte del plano ideal-trascendente⁵, en el sentido de la definición de estados psíquicos de Sartre. El filósofo francés considera a los estados psíquicos como unidades sintéticas trascendentes de múltiples conciencias. A modo de ilustración: pensarme a mí mismo reflexivamente en estado de odio es unificar una pluralidad de vivencias pretéritas rememoradas de mí mismo odiando a alguien y apresentar otra cantidad múltiple de vivencias futuras de yo odiando a esa misma persona. Todas esas infinitas *Erlebnisse* se nuclean en un objeto trascendente e ideal: el estado de odio que me atribuyo a mí mismo. Pero, por otro lado, ese estado, como todo objeto trascendente, y en tanto que no tiene una certeza apodíctica y absolutamente adecuada, puede, según la convergencia de sus vivencias, tener desde una certeza simple en la efectividad de su objetividad hasta la negación del mismo en su destrucción como objeto. Esta es, para Sartre, la misma situación que sucede en la aprehensión de un Yo-otro: aprehendemos los estados psíquicos ajenos como unidad de múltiples conciencias, a las cuales no podemos acceder de manera originaria.

⁵ Quizás acá parezca haber un abuso exegético de mi parte por atribuirle a Sartre la aseveración de que los objetos son trascendencias ideales. No obstante, este abuso debe leerse como una hipótesis de lectura del libro *La trascendencia*. La hipótesis sería la siguiente: visto que Sartre adhiere a la corriente filosófica husserleana y no especifica con detalle con qué parte de la teoría concuerda y con cual no, salvo para los casos en que Sartre se opone explícitamente a tal y cual tesis de Husserl (e.g. la existencia de un Ego trascendental), supondré que el resto de las premisas fenomenológicas permanecen vigentes en las reflexiones de Sartre.

Quizás alguien podría objetar aún a estas alturas una diferencia en el modo de donación del Yo propio y el Yo ajeno, a saber: el objeto que forma el Yo ajeno sintetiza conciencias que nunca fueron vividas de manera originaria. No obstante, Sartre respondería que eso es irrelevante, porque al momento de la reflexión de uno mismo ese acceso vivencial se ha perdido; en la reflexión, las vivencias unificadas en un estado psíquico o bien ya fueron o bien aún no son. De este modo, en los dos casos, la intuición de mi Yo y del otro, no vivo de manera espontánea ni inmanente las conciencias sintetizadas en el objeto trascendente egológico. Ahora espero que se comprenda mejor una de las más pasmosas afirmaciones de Sartre en *La trascendencia del Ego*: que mi Yo y sus estados son tan ajenos a la conciencia como el Yo y los estados de los otros⁶. Así pues, tanto los estados psíquicos propios como los ajenos se dan del mismo modo, como trascendentes e ideales: Juan y Pedro intuyen el mismo objeto al hablar del amor de Pedro, y la diferencia que hayamos en la aprehensión de este estriba en el modo de acceso (pero no en el modo de donación): son simplemente dos tipos de intuición distintas: « [el *Moi*] era accesible a dos tipos de intuición: una aprehensión intuitiva por la conciencia de la cual este es el *Moi*, una aprensión intuitiva menos clara, pero no menos intuitiva, por otras conciencias. » (Sartre, 1966: 76.). Esta diferencia de acceso tiene en la psicología tradicional la distinción nominal entre introspección y observación externa⁷.

III. La insuficiencia de la primera solución y el posterior giro existencialista.

El éxito que creyó alcanzar Sartre con esta solución a los problemas solipsistas de la fenomenología no resultó longevo y fue criticado ocho años después por el

⁶ Respecto a esto, Sartre escribe: « La actitud reflexiva es expresada correctamente por esta famosa frase de Rimbaud (en la carta del viajero) « Yo es un otro » » (Sartre, 1966: 78).

⁷ « Así podemos nosotros distinguir, gracias a nuestra concepción del *Moi*, una esfera accesible a la psicología, en la cual el método de observación externa y el método introspectivo tienen los mismos derechos y pueden prestarse una ayuda mutua, y una espera trascendental pura accesible sólo a la fenomenología. » (Sartre, 1966: 77)

mismo autor en su libro *El ser y la nada*. La autocrítica del filósofo de Saint-Germain-des-Près reza de la siguiente manera:

Yo había creído, en otro tiempo, poder escapar al solipsismo negando a Husserl la existencia de su « Ego » trascendental. Me parecía entonces que ya no quedaba nada en mi conciencia que la hiciera privilegiada con respecto al prójimo, puesto que yo la había vaciado de su sujeto. Pero, en realidad, a pesar de que sigo persuadido de que la hipótesis de un sujeto trascendental es inútil y nefasta, su abandono no hace avanzar ni un paso la cuestión de la existencia del prójimo. (Sartre, 2003: 274)

El juicio crítico hacia su propia teoría continúa luego de este pasaje. En resumen, Sartre pone al descubierto que el cambio de un abordaje empático del Yo-otro a un abordaje intuitivo fue, al fin y al cabo, totalmente superfluo, en lo que respecta a probar la existencia fáctica de otras subjetividades. El autor de *La trascendencia* admite haber quedado varado durante el desarrollo de su primera solución en un camino sin salida, que la fenomenología de Husserl ya había tomado por adelantado al señalar una vía primariamente egológica para el tratamiento de lo ajeno, a saber: la conciencia del otro, al ser trascendental, tal como lo es la propia, no forma parte del mundo; por ende, la aprehensión de un Yo-otro mundano no prueba de manera definitiva – y esto puede entenderse como “de manera apodíctica” – la existencia del prójimo. Las consecuencias de percatarse de este estancamiento de la salida egológica al problema del solipsismo son múltiples y realmente relevantes. En primer lugar, se pone al descubierto que el otro no es *originariamente* un objeto (i.e. un Yo trascendente o empírico), y, por consiguiente, no se le puede aprehender en un acto intuitivo, como afirmaba anteriormente Sartre. Ahora, al no ser un objeto, es decir, al no formar parte de la dimensión mundana, el otro no es cognoscible. Aquí entra en juego una aplicación de una de las principales máximas metodológicas sartreanas al campo de estudio de las relaciones intersubjetivas: no caer en el error de hacer del conocimiento la medida del ser⁸. En efecto, así como el conocimiento de mí mismo, el objeto de la reflexión sobre mí mismo, no da un acceso a la profundidad de lo que soy, una conciencia prerreflexiva nihilizadora de ella misma, el acceso intuitivo al Yo ajeno no pone al

⁸ Cf. Sartre, 2003, 17: « [...] el ser del conocimiento no puede ser medido por el conocimiento [...]»

descubierto la verdadera naturaleza del ser del otro, la vivencia de mi desnihilización (la Mirada). De esta manera, el filósofo parisino concluye que, siendo el ser del otro “allende al mundo”, el prójimo es una ausencia, pero no una ausencia *relativa* a un cuerpo pedestre del mundo, que funcionaría como intermediario o vicario mundano de la conciencia trascendente del otro (Descartes y Husserl), sino una *ausencia absoluta* que simplemente *no está* en ninguna parte del mundo.

Considero importante como última cosa a realizar aquí, visto que este trabajo mío está dedicado a comprender el problema solipsista en el primer período del pensamiento sartreano, meditar acerca de cuáles pudieron ser los motivos que llevaron al filósofo francés a reconsiderar su teoría sobre la intersubjetividad.

Por un lado, un motivo que meramente deseo nombrar es la profundización del ingreso de Sartre a la filosofía existencial por la puerta heideggeriana⁹. Esto significó reparar en que el ser del otro debe revelarse en ciertas conductas de nuestra existencia, nuestro ser-en-el-mundo: debe haber una vivencia particular que nos dé al ser del otro en su originalidad (e.g. la vergüenza y el orgullo). Desde esta óptica, hay que otorgarle su respectiva relevancia a pasajes como el siguiente:

Pero la relación originaria entre mí mismo y el prójimo 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 a cada instante la experiencia: a cada instante el prójimo *me mira*: [...]. (Sartre, 2003: 296)

Para el Sartre del '43, había que abandonar la primacía del conocimiento presente en la fenomenológica husserleana para poder explicar “la realidad humana” en su relación con el mundo y con los otros por metido de categorías existenciales; en otras palabras, hacer de la fenomenología una ontología.

Por otro lado, lo que en mi parecer es la razón más relevante que nos permite entender el viraje sartreano en *El ser y la nada* respecto al problema del

⁹ Ya desde *La trascendencia*, la filosofía sartreana presentaba un afín particular con el existencialismo. La tesis del cogito prerreflexivo es, sin duda, una tesis existencialista. Sin embargo, el estudio sistemático de las filosofías de la existencia, en especial, la heideggereana, la apropiación de tesis existencialistas y la autoproclamación de Sartre como “existencialista”, son posteriores a 1936.

solipsismo en *La trascendencia* es el hecho de que Sartre alcanzó ver cuál es la raíz del escollo solipsista en el cual él y todas las filosofías de la conciencia anteriores se vieron atrapados: si el otro es originalmente constituido por mí mismo, no es originalmente otro. ¿Cómo podemos atrevernos a decir que hay un otro, que existe otra conciencia autosuficiente en lo que respecta a su existencia, si su sentido de “ser otro” siempre proviene de mí mismo, tanto en el caso de la transferencia empática de sentido, como en el caso de la donación intuitiva de sentido? Está claro que estas salidas nos llevan a hacer del otro meramente un doble especular o un objeto mundano. La verdadera solución, según opina Sartre, se debe dar en lo que a mí me gustaría llamar “una inversión de la revolución copernicana-kantiana”: en la esencia primaria de las relaciones con el prójimo, yo no constituyo al otro, sino que el otro me constituye a mí. En el contexto de una refutación al solipsismo subjetivo, no debe pensarse que es el sujeto en primera persona el que enviste de sentido a un fenómeno o a una serie de fenómenos mundanos (cuerpo, movimientos, gestos, palabras, etc.) con la significación de “otro” o un “no-yo”, sino que el otro debe ser el origen de su propio sentido de “ser otro”, el cual es, para Sartre, el hacer de mí mismo, en mi vivir irreflexivo, un objeto. Por esta razón, si uno busca una prueba apodíctica de que existe otra conciencia allende al mundo, debe probar en primer lugar que la conciencia de uno es afectada por la existencia extra-mundanda de otra conciencia. Ese es el nexo intersubjetivo originario y la verdadera superación del solipsismo para Jean-Paul Sartre.

IV. Palabras finales

Espero por medio del desentrañamiento del problema solipsista (su origen, su relación con la teoría husserleana, su solución y sus problemas) en *La trascendencia del Ego* haber podido echar un poco más de luz a lo que considero que es una de las cuestiones más reflexionadas y problematizadas por Jean-Paul Sartre a lo largo de toda su producción filosófica: las relaciones con los otros.

Bibliografía

Husserl, E. (2005). *Meditaciones cartesianas*. México: Fondo de cultura económica.

Sartre, J.-P. (2003). *L'être et le néant : Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard.

Sartre, J.-P. (1965). *La transcendance de L'Ego: Esquisse d'une description phénoménologique*. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN.