

Las críticas de Sartre al concepto hegeliano de reconocimiento (*Anerkennung*) en *El ser y la nada*

Alan Patricio Savignano¹

Recibido: 20 de febrero de 2020 / Aceptado: 12 de octubre de 2020

Resumen. En este artículo se analizan los elogios y las críticas de Sartre en el ensayo *El ser y la nada* contra el concepto de reconocimiento de Hegel. Primero, se exhibe la importancia de esta noción para la superación del solipsismo; luego, se explica las denuncias de un optimismo ontológico y uno epistemológico en la visión hegeliana de la intersubjetividad. Como conclusión, se explicita las diferencias entre el abordaje dialéctico-idealista de la *Anerkennung* (Hegel) y el abordaje vivencial-existencial de la *reconnaissance* (Sartre) en las reflexiones filosóficas acerca de las relaciones interpersonales.

Palabras claves: Sartre; Hegel; reconocimiento; intersubjetividad; otro.

[en] Sartre's criticism of the Hegelian concept of recognition (*Anerkennung*) in *Being and Nothingness*

Abstract. This article seeks to analyse Sartre's praise for and criticisms against Hegel's concept of recognition in the essay *Being and Nothingness*. First, it shows the relevance of this notion to overcome solipsism. Then, it expounds the criticism of the ontological and epistemological optimisms of the Hegelian theory of intersubjectivity. It concludes with a clarification of the differences between the dialectic and idealistic approaches of the *Anerkennung* (Hegel) and the lived-experiential and existential approach of the *reconnaissance* (Sartre) in the philosophical thoughts about interpersonal relationships.

Keywords: Sartre; Hegel; recognition; intersubjectivity; other.

Sumario: 1. Introducción; 2. El reconocimiento (*Anerkennung*) en la *Fenomenología del espíritu*; 2.1. Panorama general de la obra; 2.2. Definición y función del reconocimiento en la obra; 3. Elogios y críticas de Sartre a la visión hegeliana de la intersubjetividad; 3.1. Hegel y su victoria por sobre el solipsismo; 3.2. La primera aproximación de Sartre al hegelianismo; 3.3. Denuncias contra los optimismos epistemológico y ontológico del reconocimiento hegeliano; 4. Conclusiones; 5. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Savignano, A.P. (2022): "Las críticas de Sartre al concepto hegeliano de reconocimiento (*Anerkennung*) en *El ser y la nada*", en *Revista de Filosofía* 47 (1), 231-249.

¹ Universidad de Buenos Aires, CONICET
savignanoalan@gmail.com

1. Introducción

Las reflexiones de Jean-Paul Sartre sobre la mirada en la Tercera Parte titulada “El para-otro” de *El ser y la nada* (1943) están precedidas por la discusión con las concepciones rivales acerca de la intersubjetividad de Edmund Husserl, Georg W. F. Hegel y Martin Heidegger. Esto representa un gesto esperable para un pensador advenedizo en la escena de los autores de grandes sistemas de pensamientos filosóficos, quien busca naturalmente distanciarse de las figuras más eminentes de la tradición consagrada. La decisión de debatir con Husserl y Heidegger puede explicarse *prima facie* por el deseo de ruptura con los maestros de la fenomenología, disciplina que Sartre había adoptado tempranamente en la década del 30 para sus investigaciones. En cambio, la presencia de Hegel aquí, como en otras partes de la obra, no es algo fácil de explicar, pues, para empezar, Sartre desconocía en gran medida el pensamiento y los textos hegelianos al momento de redactar *El ser y la nada*. Así, pese a no haberlo estudiado en sus años de formación académica y haberse mantenido ajeno a lo que se denomina el “gran período del hegelianismo francés” entre 1907 y 1941², el existencialista evalúa en su ensayo las ideas sobre la autoconciencia (*Selbstbewusstsein*) y el reconocimiento (*Anerkennung*) intersubjetivo expuestas en la *Fenomenología del espíritu* (1807). El balance de esta sección tiene un valor inestimable para los estudios sartrianos sobre la alteridad. Para Sartre, Hegel es el primero que efectivamente propone una posible solución definitiva al solipsismo que amenazaba a las filosofías del *cogito* desde Descartes, puesto que aquel enseña el vínculo estrecho entre el otro y el autoconocimiento del yo. Sin embargo, en aras de apropiarse de esta “intuición genial de Hegel”³, Sartre debió deshacerse del sistema dialéctico idealista.

En este trabajo pretendemos reconstruir las críticas en *El ser y la nada* contra el concepto hegeliano del reconocimiento de la *Fenomenología del espíritu*. Esta tarea se lleva a cabo en el siguiente orden. En la primera sección del texto se expone la definición y la función del concepto del reconocimiento al interior de la *Fenomenología del espíritu*. La aparición del reconocimiento es un momento crucial del recorrido formativo de la conciencia hacia el saber absoluto por tres grandes motivos: primero, revela la dependencia intrínseca de la autoconciencia con los otros sujetos; segundo, propone una posición sobre el conocimiento y la realidad donde saber y verdad coinciden en el autoconocimiento del Yo; tercero y último, esboza la primera aparición del espíritu (*der Geist*) en cuanto sujeto universal. La segunda sección está dedicada a analizar los elogios y las críticas que el existencialista francés formula en su ensayo de ontología fenomenológica respecto de la teoría hegeliana del reconocimiento. Preliminarmente, se reconstruye cómo fue la aproximación de Sartre al pensamiento del idealista en los últimos años del período de entreguerras y durante el tiempo de guerra y ocupación de París. Luego, se explica las denuncias de Sartre contra el optimismo ontológico y el epistemológico de la visión hegeliana de la intersubjetividad por medio de la contraposición de los conceptos de ipseidad, ser-autoconsciente, autoconocimiento, reflexión, identidad y otredad de los dos sistemas de pensamientos aquí en juego. El desarrollo de esta sección del trabajo conduce finalmente a la distinción de dos modelos distintos del reconocimiento: por un lado,

² Jarczyk & Labarrière (1990) p. 107.

³ Sartre (1993), p. 266.

desde un abordaje dialéctico-idealista, Hegel ofrece su noción de *Anerkennung* como nexo espiritual y universal entre las autoconciencias libres e iguales; por otro lado, desde un enfoque vivencial-existencial, Sartre aporta su noción de *reconnaissance* como vivencia irreflexiva y pre-objetivante de mi Yo alienado por la mirada del Otro (*le regard d'autrui*).

2. El reconocimiento (*Anerkennung*) en la *Fenomenología del espíritu*

2.1. Panorama general de la obra

En la *Fenomenología del espíritu* la aparición del concepto del reconocimiento (*Anerkennung*) es un momento estructural del camino de la conciencia hacia el saber absoluto. Tal como reza el subtítulo de la obra, Hegel define la fenomenología como “ciencia de la experiencia”, esto es, una exposición del ascenso dialéctico de la conciencia desde sus estructuras cognitivas y posturas epistemológicas más elementales hasta el punto máximo del conocimiento. En efecto, “*Ciencia de la experiencia de la conciencia (Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins)*” iba a ser originalmente el título de la obra cuando fue enviada a imprenta en febrero de 1806, pero este fue modificado a último momento por el autor. “Experiencia (*Erfahrung*)” tiene aquí un sentido muy técnico: no refiere al sentido moderno y habitual del registro del contacto de los objetos con un sujeto, sino a la serie de transformaciones de las configuraciones –entiéndase concepciones– del conocimiento que la conciencia transita en un proceso progresivo de formación (*Bildung*). El paso de una a otra ocurre con la percatación de la propia conciencia de que los fundamentos de las creencias previas acerca de la realidad y del saber eran contradictorias, y que debe, por lo tanto, modificarlas para alcanzar una visión más adecuada. Cada uno de los grandes escalones de este progreso expuesto en la *Fenomenología del espíritu* (a saber, la conciencia, la autoconciencia, la razón y el espíritu) son maneras cada vez más completas y elaboradas de comprensión de la realidad en su totalidad. El punto de llegada es el saber filosófico o científico, superación del hiato original entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido.

Al respecto, Hegel afirma:

[La exposición de la *Fenomenología*] puede considerarse [...] como el camino de la conciencia natural que pugna por llegar al verdadero saber o como el camino del alma que recorre la serie de sus configuraciones (*Gestaltungen*) como otras tantas estaciones de tránsito que su naturaleza le traza, depurándose así hasta elevarse al espíritu (*Geist*) y llegando, a través de la experiencia completa de sí misma al conocimiento de lo que en sí misma es⁴⁵.

⁴ Hegel (2010), p. 54.

⁵ Las citas de la *Fenomenología del espíritu* fueron sacadas de la edición bilingüe de la editorial Abada, cuya traducción estuvo a cargo de Ramos Gómez. La misma se ha realizado sobre la canónica edición histórico-crítica de Bonsiepen y Heede, publicada en Hamburgo por la editorial Felix Meiner, en 1980, volumen 9 de las *Gesammelte Werke*.

La insatisfacción procedente de la falta de coincidencia entre el saber subjetivo y la verdad objetiva arrastra a la conciencia de una figura epistemológica a otra nueva que deja atrás las contradicciones de la anterior. La posición previa es entonces superada (*aufgehoben*)⁶. Así, en los primeros tres capítulos del libro dedicados a la conciencia natural, la cual se caracteriza por estar volcada por completo a la objetividad externa, el lector de la *Fenomenología del espíritu* contempla cómo las contradicciones de la opinión sensible conducen a la percepción, y, posteriormente, los problemas de la percepción vuelven necesario el pasaje al entendimiento. Estas transformaciones también son descritas desde el punto de vista de la verdad, es decir, de las mutaciones que el propio objeto del conocimiento padece: el esto sensible se revela de pronto como cosa percibida, que, a su turno, es insostenible si no se la considera como el resultado de una dinámica de fuerzas. En síntesis, tanto el concepto como el objeto van mutando conjuntamente en la experiencia de la conciencia, es decir, en el itinerario de negaciones determinadas de las configuraciones del saber y la verdad que traza la *Fenomenología del espíritu*.

Ahora bien, la conciencia singular reproduce asimismo un proceso epistémico que sucedió en la historia social de la humanidad, el camino del espíritu manifestándose en los saberes folclóricos, las doctrinas de las escuelas filosóficas, las obras artísticas y los dogmas religiosos. Pues, como escribe Hegel: “Y así es que cada individuo singular pasa por los estadios de formación del espíritu universal (*die Bildungsstufen des allgemeinen Geistes*), pero en cuanto figuras que el espíritu ha dejado atrás, como estadios de un camino que ya está trillado y allanado”⁷. Ramón Valls Plana en su comentario de la obra hegeliana explica al respecto que “la ontogénesis” de la conciencia singular “debe ser la recapitulación de la filogénesis” de la historia del espíritu⁸.

Hegel presentaba en su obra de 1807 la primera parte e introducción a su sistema filosófico. El punto de llegada del movimiento teleológico allí desplegado, el auténtico conocimiento científico, corresponde al momento de perfecta correspondencia entre el concepto y el objeto, cuando el saber se encuentra consigo mismo y consigue la comprensión del concepto puro. Alcanzado ese nivel, el filósofo puede emprender el desarrollo racional en dirección inversa (es decir, descendiente), empezando desde el propio despliegue interno de la idea pura, y no de la serie de apariciones (*Erscheinungen*) de la misma para una conciencia singular. La fenomenología deja lugar a la ciencia de la lógica, disciplina encargada de describir el desarrollo del *logos* en la medida en que este es la totalidad de las interconexiones necesarias de todos los conceptos que constituyen la realidad.

Por otro lado, la ciencia de lo absoluto incluye, o directamente es, el desarrollo del movimiento dialéctico que ha hecho la conciencia hasta reconocerse en el espíritu, puesto que este se revela no sólo como sustancia sino también como sujeto. Así pues, “[q]ue lo verdadero sólo en cuanto sistema es efectivamente real, o bien, que la sustancia es esencialmente sujeto, queda expresado en la representación

⁶ Quien conoce la filosofía hegeliana sabe desde ya que el filósofo de la dialéctica usa el término “*aufheben*” fundiendo todo su espectro semántico. Dependiendo el contexto, este verbo alemán puede significar anular, elevar o conservar. De este modo, una postura epistémica de la Fenomenología es superada (*aufgehoben*) cuando es refutada (i.e. anulada) en cuanto posición inválida de la relación entre el pensamiento y el ser, remplazada (i.e. elevada) por una nueva visión superior, y mantenida (i.e. conservada) bajo su forma negada.

⁷ *Ibid.*, p. 85.

⁸ Valls Plana (1994), p. 26.

que enuncia lo absoluto como *espíritu*⁹. Lo absoluto, sintetiza Jean Hyppolite, es “saber de sí mismo en el saber de la conciencia”¹⁰: el despliegue de la idea que en su autorreflexión en los elementos de la naturaleza y el espíritu ha llegado a ser consciente de sí. La fenomenología sólo es posible porque el todo conceptual que llamamos “saber absoluto” está presente desde un comienzo, aunque sin saberse a sí mismo, es decir, sin haberse todavía automanifestado. El despliegue pleno de sí mismo es el movimiento de reflexión, alienación y oposición a sí mismo para contemplarse, cuyo inicio la *Fenomenología del espíritu* coloca en la conciencia natural y cuyo fin está en la identificación de esta con el espíritu de la humanidad.

2.2. Definición y función del reconocimiento en la obra

Tal como adelantamos, el reconocimiento tiene una posición privilegiada en el sistema fenomenológico, puesto que es el concepto que facilita el pasaje de la conciencia objetiva a la autoconciencia subjetiva. Para la primera, la verdad reside fuera de sí, en tanto que es identificada con un elemento externo y ajeno (i.e. el esto sensible, el objeto percibido o el juego de fuerzas). La trascendencia del objeto es lo que imposibilita por principio a la conciencia natural alcanzar una adecuación entre el pensamiento y la realidad. En cambio, para la autoconciencia, la verdad yace al interior de ella misma, en la medida que el yo es a la vez sujeto y objeto de la reflexión. En la autoconciencia, entonces, se da por primera vez la coincidencia entre la certeza y la verdad, coincidencia que alcanza su máxima plenitud con el desarrollo pleno de la razón universal, es decir, el espíritu.

En el capítulo IV de la *Fenomenología*, Hegel despliega en tres momentos toda la complejidad oculta de la experiencia de la autoconciencia.

Sólo en estos tres momentos queda acabado, por primera vez, el concepto de autoconciencia; a) el yo puro no diferenciado es su primer objeto inmediato. b) Pero esta inmediatez es ella misma mediación absoluta, es sólo en cuanto cancelación (*als Aufheben*) del objeto autónomo, o es deseo (*Begierde*). La satisfacción del deseo es, ciertamente, la reflexión de la autoconciencia dentro de sí misma, o certeza que ha devenido verdad. Pero, c) la verdad de esta certeza es, más bien, la reflexión duplicada, la duplicación de la autoconciencia¹¹.

La postulación de la tesis “yo = yo” de la reflexión se presenta *prima facie* como el simple objeto (i.e. “el yo puro no diferenciado”) de una captación inmediata. Pero la simpleza y la inmediatez de este primer momento suponen en realidad una mediación, un gesto de retorno de la conciencia desde el mundo hacia sí misma. El segundo momento del concepto de la autoconciencia pone en evidencia que la reflexión implica la *vuelta a sí* desde un *afuera*, un movimiento que parte de algo *otro* y va hacia un *adentro*. A diferencia de los estadios anteriores del saber, donde el mundo se contraponía como plenamente independiente para la conciencia natural, ahora la alteridad del mismo se presenta en términos relativos como “manifestación” y “diferencia” para la autoconciencia, es decir, una estación de paso para el regreso a sí misma.

⁹ Hegel (2010), p. 80.

¹⁰ Hyppolite (1974), p. 10.

¹¹ Hegel (2010), p. 255

La relatividad del mundo para la autoconciencia es abordada en esta sección de la obra, no desde un enfoque únicamente epistemológico, sino también práctico. La autoconciencia, por un lado, es presentada ahora como sujeto de deseos o apetencias, y el objeto, por el otro, como un ser vivo. Desde el punto de vista de aquella, la satisfacción conlleva la negación del objeto vivo en el consumo, y, consecuentemente, la postulación de la nulidad de toda realidad sensible y material en contraposición a la identidad consigo misma.

El yo simple es este género, o lo universal simple para el que las diferencias no son tales, sólo en tanto que es *esencia negativa* de los momentos autónomos que se han configurado; y así, la autoconciencia sólo está cierta de sí misma cancelando y asumiendo a este otro (*durch das Aufheben dieses Anderen*) que se le presenta como vida autónoma; es *deseo*. Cierta como está de la nulidad de esto otro, lo pone *para sí* como su verdad, aniquila (*vernichtet*) al objeto autónomo y se otorga así la certeza de sí misma como certeza *verdadera*, como una certeza tal que ha llegado a ser de *modo objetual* a los ojos de ella misma¹².

En otras palabras, para Hegel, el consumo es la acción de la autoconciencia de negar la alteridad de la naturaleza viva para afirmar la realidad reflexiva del yo. La aniquilación de los particulares concretos en la apetencia refuerza la certeza que la autoconciencia tiene de sí misma, esto es, la identidad del “yo puro” en cuanto “simple universal”. Cabe notar que este proceso de apetencia y satisfacción es infinito: el apetito renace luego de una satisfacción singular y la autoconciencia requiere para su identidad nuevamente de algo otro, aunque sea para negarlo inmediatamente.

La dimensión intersubjetiva es el tercer momento del concepto de la autoconciencia de sí y da lugar a la superación del circuito de la apetencia de lo meramente viviente. De ahí que Hegel enuncie: “*La autoconciencia alcanza su satisfacción sólo en otra autoconciencia (Das Selbstbewusstsein erreicht seine Befriedigung nur in einem anderen Selbstbewusstsein)*”¹³. Esto significa que el deseo sólo puede ser colmado y la reflexión completada, si el objeto deseado de la autoconciencia deseante es en sí y para sí también una autoconciencia. Por lo tanto, esta segunda, en cuanto objeto para la primera, no sólo es un ente independiente, sino también una subjetividad consciente de sí misma. Para Hegel, el saber de sí mismo deja de ser simple y abstracto cuando el deseo se dirige y alcanza el reconocimiento de otro ser idéntico a sí, de otro sujeto humano.

La certeza meramente subjetiva del puro yo no diferenciado y la del yo mediado por la satisfacción de la apetencia obtienen su verdad en el reconocimiento, que es “la reflexión duplicada, la duplicación de la conciencia (*die Verdopplung des Selbstbewusstseins*)”. La dimensión intersubjetiva es una condición necesaria para la realización de la autoconciencia singular o, lo que es lo mismo, el solipsismo es insostenible para la conciencia que comprende la necesidad dialéctica de que la certeza de sí misma es producida por la intermediación de otro yo.

El nexo de las autoconciencias entre sí es el reconocimiento recíproco en sus rasgos comunes y universales, es decir, en tanto que los participantes se reconocen entre sí como sujetos libres e iguales. El reconocimiento es el tejido a través del cual

¹² Ibid., p. 254.

¹³ Ibid., p. 255.

está enhebrado el espíritu, que Hegel define en este capítulo como “esa sustancia absoluta que, en la libertad y autonomías perfectas de la oposición de ellas, a saber, de autoconciencias diversas que son para sí, es la unidad de las mismas: *yo* que es *nosotros*, y *nosotros* que es *yo* (*Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist*)”¹⁴. El espíritu, a diferencia de la vida, es esa totalidad en que cada miembro, manteniendo su independencia (*Selbständigkeit*), es determinado a través del todo, y el sentido del todo a su vez es producido y vuelto explícito en cada miembro. El concepto pleno del reconocimiento se alcanza entonces en la reciprocidad perfecta, que *no corresponde* en absoluto con la primera aparición fenoménica de aquel, a saber, la lucha de vida o muerte por el reconocimiento unilateral.

La lucha de vida o muerte de las autoconciencias, que quizás toma su modelo del fenómeno histórico de los duelos por el honor, se presenta inmediatamente como una configuración del reconocimiento inestable e insostenible. Resulta claro que el fin propuesto, la victoria de uno de los contrincantes, conlleva la muerte del otro, y con ello se pierde toda oportunidad de constituir una mediación social. Pues, ¿qué reconocimiento puede ofrecer un cadáver? El deseo de ser reconocido desemboca así primeramente en las relaciones de dominación (*Herrschaft*) y servidumbre (*Knechtschaft*). La famosa dialéctica del señor (*der Herr*) y el siervo (*der Knecht*) representa el modo de reconocimiento más básico que existe entre las conciencias humanas. Dada su simplicidad, también esta modalidad es la más pobre y deficiente, ya que instaura una situación de desigualdad entre los dos actores involucrados. Demasiado próximo aún al circuito de la apetencia, el conflicto primigenio entre las conciencias se debe al hecho de que cada una se toma a sí misma como esencial y a la otra como inesencial. Esto significa que cada una quiere postularse como autoconciencia independiente y libre por medio del reconocimiento unilateral de la otra. Quien logre esta proeza será el amo, aquel que fue capaz de arriesgar (negar) la vida hasta sus últimas consecuencias; quien fracase será el siervo, aquel que por temor a la muerte se aferrará a (afirmará) la vida y optará por el yugo del señor. Como resultado, el amo se hace reconocer por el siervo sin a la vez hacer lo correspondiente con este, desligándolo por ello de su dignidad de subjetividad en sí y para sí.

Teniendo en cuenta los objetivos directrices de nuestro trabajo, no es necesario proseguir aquí con la exposición del capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu*. En efecto, la evaluación que hace Sartre del concepto hegeliano de *Anerkennung* en *El ser y la nada* no va más allá en el desarrollo del texto del estadio de dominación y servidumbre, tal como veremos en la siguiente sección.

3. Elogios y críticas de Sartre a la visión hegeliana de la intersubjetividad

3.1. Hegel y su victoria por sobre el solipsismo

Es momento de analizar la interpretación que hace Sartre de la teoría de la intersubjetividad de Hegel en la sección “Husserl, Hegel y Heidegger” del capítulo “La existencia del otro” de *El ser y la nada*. La lectura del filósofo francés consiste *grosso modo* en una doble operación de elogio y críticas. Hegel tiene el privilegio

¹⁴ Ibid.

de ser a los ojos de Sartre el primer filósofo en la historia en ofrecer una digna refutación del solipsismo por sus estudios de la conciencia de sí y el reconocimiento. Sin embargo, su propuesta final termina siendo rechazada, dado que se apoya en un sistema de pensamiento idealista que transgrede el ámbito apodíctico del cogito y de la existencia individual.

El punto de partida del análisis sartriano de las tesis de Hegel es entonces el denominado “escollo del solipsismo”. Este es, de hecho, una de las problemáticas más antiguas que han inquietado al filósofo francés, plausible de rastrearse hasta su primera obra filosófica de envergadura, *La trascendencia del Ego* (1936). Según cuenta Beauvoir en sus memorias, el primer ensayo de su compañero tenía como *objetivo principal* vencer, por medio de la expulsión del Ego puro de la conciencia trascendental, el solipsismo subjetivista al que conducía impensadamente la fenomenología de Husserl¹⁵. Reubicando el yo propio en su sitio apropiado, a saber, el campo de lo psíquico, empírico y trascendente, el autor creyó equiparar el estatus del propio ego con el de los demás. Las consecuencias de esta decisión teórica son las siguientes: ya no hay un acceso apodíctico al yo personal y la introspección ofrece un objeto por naturaleza probable e hipotético. “Mi Yo, en efecto, *no constituye una certeza mayor que la conciencia que el Yo de los otros hombres*”¹⁶. El solipsismo parecía haber quedado desarmado.

Sin embargo, Sartre cambia de parecer en *El ser y la nada* y considera insuficiente la solución de su texto de 1936. Según sus palabras, el error residía en que la expulsión del Ego del campo trascendental no consigue “probar que mi conciencia trascendental, en su ser mismo, es afectada por la existencia extramundana de otras conciencias del mismo tipo”¹⁷. De este modo, el fenomenólogo advierte que el genuino campo de batalla donde debemos enfrentar el solipsismo, no es la dimensión del conocimiento y de lo psíquico, sino la de la conciencia trascendental.

La presencia de los demás sujetos no puede probarse a partir del conocimiento representacional que nos hacemos de los otros, puesto que este se halla restringido por definición a una evidencia no por completo segura. Es necesario que la existencia del otro esté grabada en nuestra interioridad, en nuestro propio ser íntimo. Y es Hegel quien aporta a Sartre una posible solución definitiva en esta reconfiguración de la problemática.

La intuición genial de Hegel consiste aquí en hacerme depender del otro *en mi ser*. Yo soy –dice– un ser para sí que no es para sí sino por medio de otro. Así, pues, el otro me penetra en mi propio meollo. Él no podría ser puesto en duda sin dudar yo de mí mismo [...]. Así, el solipsismo parece definitivamente puesto fuera de combate¹⁸.

En esta cita Sartre refiere sin nombrarlo al concepto hegeliano de la *Anerkennung* y a la tesis de que la certeza de la autoconciencia alcanza su verdad sólo cuando es reconocida por otra autoconciencia. Esto implica que no es posible que se dé una subjetividad solipsista, porque esta no sería capaz de ser consciente de sí misma. Por lo tanto, según Sartre, el filósofo prusiano nos enseña la asombrosa lección de que

¹⁵ Beauvoir (1962), p. 200.

¹⁶ Sartre (1968), p. 79.

¹⁷ Sartre (1993), p. 264.

¹⁸ *Ibid.*, p. 266.

la ipseidad está penetrada por la alteridad, la subjetividad por la intersubjetividad y la individualidad por la sociabilidad. Se vuelve con ello imposible la puesta en duda de la existencia de los demás sujetos. Hay aquí un claro homenaje de Sartre a Hegel por indicarle el camino hacia la superación del solipsismo. Sin embargo, la solución hegeliana no es perfecta y solicita una revisión profunda, dado que ostenta un doble optimismo de tipo epistemológico y ontológico, tal como veremos un poco más adelante.

3.2. La primera aproximación de Sartre al hegelianismo

La interpretación del existencialista de la sección B “Autoconciencia” de la *Fenomenología del espíritu* posee algunos rasgos particulares que es necesario poner en claro antes de proseguir. Primero, llama la atención la ausencia total de cualquier mención de Sartre a los estadios previos y posteriores de la autoconciencia en la dialéctica ascendente de la fenomenología hegeliana. La relación de esta con la conciencia natural, la razón y el espíritu absoluto es totalmente obviada. Segundo, a diferencia de Alexandre Kojève, Sartre otorga una importancia casi nula a las nociones de vida, de deseo y, especialmente, a la *dialectique entre le maître et l’esclave*, más allá de que se suela decir que el modelo de las relaciones interpersonales en *El ser y la nada* está directamente inspirado en la lucha a muerte por el reconocimiento de la *Fenomenología del espíritu*¹⁹. Por último, el existencialista no dice una sola palabra sobre el fracaso del modelo del amo, el desarrollo posterior de la conciencia de sí del siervo por medio de la disciplina del trabajo y el modo en que el estoicismo, el escepticismo y la conciencia desgraciada interiorizan y dan un nuevo curso al conflicto inaugurado previamente.

Estos puntos recién señalados hacen pensar que Sartre desconocía la *Fenomenología del espíritu* no sólo en su totalidad sino también en su complejidad al momento de redactar su ensayo de ontología fenomenológica. Para dar fuerza a esta hipótesis, a continuación, debemos determinar biográficamente cómo y cuándo Sartre leyó a Hegel²⁰. Sabemos que durante sus años de normalista el joven Sartre no recibió ninguna lección sobre el filósofo prusiano, dada la infamia que este acarrea a los ojos de sus profesores, como León Brunschvicg y Jules Lachelier²¹. Como sostienen los comentaristas Vincent de Coorebyter y Christopher Fry, es probable que el primer contacto de Sartre con los textos hegelianos fuese en 1939 con la lectura de los dos tomos franceses titulados *Morceaux choisis*, una compilación publicada ese mismo año de textos esenciales de Hegel que fueron seleccionados y traducidos por Henri Lefebvre y Norbert Guterman²². Las referencias en *El ser y la*

¹⁹ Esta tesis puede hallarse en las interpretaciones de Virginia López Domínguez Cf. López Domínguez (1996) y de Robert Williams (1992), pp. 285-308.

²⁰ Seguimos aquí a grandes rasgos el artículo “Note sur quand et comment Sartre a-t-il découvert Hegel ?” (1997) de Vincent de Coorebyter, quien se dedicó específicamente a responder la pregunta biográfica que aquí nos planteamos.

²¹ Al respecto del antihegelianismo acérrimo en algunos profesores de la Sorbona y de la Escuela Normal Superiora de París: en sus charlas con John Gerassi, Sartre cuenta que Lachelier, quien estaba a cargo del programa de la agrégation cuando él era estudiante, había amenazado con un aplazo automático para cualquier alumno que decidiese hacer una disertación sobre Hegel (Gerassi & Sartre 2009, p. 54). Asimismo, Louis Althusser cuenta que Brunschvicg decía en sus clases que Hegel era un “retrasado mental” (Althusser 1970, p. 93).

²² La pronta apropiación de la terminología hegeliana del “para-sí” y el “en-sí” para designar de manera sustantiva el ser de la conciencia y el de la cosa puede rastrearse hasta *La imaginación* de 1936. Probablemente haya

nada a obras del idealista alemán provienen mayormente de estos dos volúmenes, a pesar de que en ocasiones se encuentran citas de los originales: por ejemplo, en la sección de “El para-otro”, Sartre cita la edición de Lasson de *Phänomenologie des Geistes*. No obstante, sabemos por sus propias palabras que él sólo emprendió una lectura seria de la *Fenomenología del espíritu* recién a partir de la traducción de Jean Hyppolyte y su comentario²³.

Las lecturas de la selección en francés o el original alemán de la *Phänomenologie* ciertamente no fueron guiadas durante los años de la guerra y del período de entreguerras por la interpretación de Hyppolyte como tampoco por la de Kojève. A diferencia de muchos de sus colegas contemporáneos, Sartre no asistió a los cursos que este último impartió en la *École des Hautes Études* durante 1933 y 1939. Recién conoce las enseñanzas del intérprete de origen ruso con *Introducción a la lectura de Hegel* (1947), el libro editado por Raymond Queneau bajo la supervisión del autor que recompila notas de los cursos mencionados y textos adicionales. Las discusiones del Sartre con las tesis que allí se exponen quedaron plasmadas en varias notas de sus cuadernos de ética escritos entre 1947 y 1948, pero publicados póstumamente en 1983 por su hija adoptiva Arlette Elkaïm-Sartre. Sin embargo, existe la posibilidad, señalada por Nao Sawada²⁴, de que Sartre haya leído un artículo de Kojève publicado el 14 de enero de 1939 en la revista *Mesure*, donde el autor presentaba su traducción comentada del capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu*. Aun así, las tesis originales de la interpretación kojéviana de la *Fenomenología del espíritu* están ausentes o se hallan muy deformadas para suponer una inspiración directa en *El ser y la nada*²⁵.

Considerando lo expuesto hasta aquí, se podría llegar a decir que la primera aproximación de Sartre a la *Fenomenología del espíritu* fue mayormente autodidacta. No obstante, no debemos menospreciar el matriz exegético existencialista que seguramente le aportaron su lectura de Sören Kierkegaard y Jean Wahl. De hecho, es una constante en *El ser y la nada* y otros de sus textos que el existencialismo del pensador danés sea considerado superior al idealismo del filósofo prusiano. Asimismo, no podemos dejar de mencionar la gran importancia que tuvo en este asunto Simone de Beauvoir. En efecto, tal como está registrado en cartas que comprenden el período del mes de julio de 1940 al mes de febrero de 1941, el “Castor”, como la llamaba Sartre y algunos amigos en común, se consagró a un estudio solitario de

que atribuir la razón de este hecho a la lectura en la década del 30 del libro de Jean Wahl *La malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* o quizás a la influencia de charlas de Sartre con Fernando Gerassi.

²³ En una entrevista de 1971 con Michel Contat y Michel Rybalka para el periódico *Le monde*, Sartre afirma: “[...] je me suis trouvé, vers 1939, avoir assimilé beaucoup de choses de Hegel –que je connaissais mal : je n’ai vraiment pris contact avec Hegel qu’après la guerre, grâce à la traduction d’Hyppolyte et à son commentaire” (Sartre 1976, p. 110).

²⁴ Sawada (2004), pp. 271-2.

²⁵ A continuación se presenta resumidamente una lista no exhaustiva de diferencias relevantes del pensamiento del Sartre de *El ser y la nada* respecto de las ideas originales de Kojève en su interpretación de la *Fenomenología del espíritu*: (1) la conciencia de sí no requiere del reconocimiento intersubjetivo; (2) el deseo (antropógeno) del deseo del otro no humaniza al individuo, sino que ese papel lo cumple previamente el hecho de ser-mirado; (3) el arriesgar la vida por el reconocimiento, como el ser-para-la-muerte heideggeriano, no son un elemento estructural de la existencia individual; (4) el conflicto de las relaciones interpersonales es –por lo menos en el ensayo del 43– originario e insuperable; (5) no hay en el texto sartriano una predominancia de una lectura socio-histórica de las figuras y los conceptos hegelianos de la *Fenomenología del espíritu*; (6) Sartre no confunde la fenomenología husserliana, la heideggeriana y la hegeliana, puesto que tiene un conocimiento más profundo acerca de las dos primeras a diferencia de Kojève.

la *Fenomenología del espíritu* y la *Ciencia de la lógica* en la Biblioteca Nacional durante el tiempo de la ocupación alemana, cuando Sartre aún estaba movilizado o captivo. En una carta que ella le envía, fechada el 11 de julio de 1940, comenta que Hegel le resulta “horriblemente difícil”, pero a la vez “extremadamente interesante”, le recomienda a Sartre tomar conocimiento acerca de él para su propia filosofía de la nada y promete exponérselo en un reencuentro futuro²⁶.

3.3. Denuncias contra los optimismos epistemológico y ontológico del reconocimiento hegeliano

Regresemos ahora al análisis interno del ensayo de Sartre. A partir de su conocimiento restringido del texto hegeliano, el autor interpreta las tesis de la conciencia de sí y el reconocimiento en función de una de sus preocupaciones filosóficas propias, a saber, la búsqueda de una victoria definitiva por sobre el solipsismo para su filosofía de la conciencia. Luego de un primer momento de admiración, rechaza la solución del pensador prusiano por ser la expresión de un optimismo epistemológico y otro ontológico. La razón de estas críticas que veremos a continuación yace principalmente en las diferencias profundas entre el abordaje dialéctico-idealista de la *Anerkennung* de la *Fenomenología del espíritu* y el vivencial-existencial de la *reconnaissance* de *El ser y la nada*.

Empecemos recuperando la noción de conciencia (de) sí de la filosofía sartriana. Para el fenomenólogo francés, la conciencia es definida por la intencionalidad. Esta propiedad es clasificada usualmente como un fenómeno mental y cognitivo. En su presentación más simple y genérica, cuya tradición se remonta a Husserl, Brentano e incluso hasta los escolásticos medievales, la intencionalidad es el hecho de que la conciencia es siempre conciencia de algo, esto es, está referida en su actividad a un objeto mentado o *intencionado*. Cuando uno percibe, algo es percibido; cuando uno imagina, algo es imaginado; y así sucesivamente. En el pensamiento de Sartre esta noción central de la fenomenología adquiere un tratamiento muy particular cuando él identifica en ella dos operaciones complementarias e indisolubles: estas son la autopercepción que la conciencia tiene de sí misma y la negación del polo objetivo trascendente.

La autopercepción es un proceso no posicional, no tético, lo que significa que en él la conciencia no se pone a sí misma como tema u objeto de una aprehensión cosificante. La automanifestación originaria de la conciencia debe distinguirse entonces del autoconocimiento de sí, que puede resultar, en una instancia secundaria dependiente de la anterior, de un acto de reflexión. Por lo tanto, la autoconciencia en Sartre remite a aquello que en la “Introducción” del ensayo se presenta bajo el nombre de “cogito prerreflexivo”. Este elemento estructural de la intencionalidad señala que la conciencia *se vive* en una “relación inmediata y no cognitiva de ella consigo misma”²⁷, siempre en el marco de un acto intencional (percepción, emoción, imaginación, etc.) que la lanza fuera de sí a la exterioridad del mundo.

La autoconciencia escapa del plano del conocimiento y tiene su lugar originario en el de la vivencia (*Erlebnis*) irreflexiva²⁸. El análisis ontofenomenológico del cogito

²⁶ Cf. Beauvoir, (1990), p. 155.

²⁷ Sartre (1993), p. 22.

²⁸ El concepto de *Erlebnis*, que fue traducido al español por el neologismo “vivencia” por Ortega y Gasset,

prerreflexivo revela que su modo de ser es el para-sí, un ser que es presencia inmediata a sí, pero también distancia de sí por su actividad negativa y nihilizadora²⁹. Pues, en toda actividad intencional, el polo objetivo se presenta con las notas distintivas de exterioridad trascendente y de distinción negativa respecto de la conciencia que se tiene de él. Así, por ejemplo, en la percepción del árbol, la conciencia se da como no siendo el árbol. Y aún más relevante para nuestro trabajo es el hecho de que en la reflexión el yo mentado se da como no siendo la conciencia reflexionante.

Vemos entonces que la ipseidad de la conciencia es para Sartre diametralmente opuesta a la identidad. Aquí está la raíz de los desacuerdos con los conceptos hegelianos de autoconciencia y otredad. Sartre considera que en Hegel la conciencia de sí supone la identidad, el “Yo = Yo”, que se realiza o adquiere su verdad a partir del reconocimiento ajeno. Aquí se cometería un doble error según el existencialista. En su opinión, tanto la identidad como la mediación del otro no son necesarias para la conciencia originaria de sí mismo.

En una palabra, la conciencia es un ser concreto y *sui generis*, no una relación abstracta e injustificable de identidad; es ipseidad y no sede de un Ego opaco e inútil; su ser es susceptible de ser alcanzado por la reflexión trascendente y hay una *verdad* de la conciencia que no depende del prójimo, sino que el *ser* mismo de la conciencia, al ser independiente del conocimiento, preexiste a su *verdad*³⁰.

Por un lado, el cogito prerreflexivo no es, valga la redundancia, un acto reflexivo, no pone un yo reflexionado que se identificaría con un yo reflexionante. Al contrario, se trata de un fenómeno vivencial inmanente al interior de toda conciencia del ser-en-sí, que está atravesado por la negatividad nihilizadora del para-sí: “Su ser [el de la conciencia de sí] es, pues, la exclusión radical de toda objetividad: yo soy aquél que no puede ser objeto para sí mismo, aquél que no puede ni aun concebir para sí la existencia en forma de objeto”³¹. Por otro lado, el ser-para-otro no es una estructura esencial del para-sí o del cogito prerreflexivo³². Esto implica que podemos abstraer por medio de una reflexión fenomenológica de variación eidética los fenómenos de ser consciente de sí y ser consciente de la presencia del otro sin que el primer elemento se nos deshaga entre nuestras manos cuando lo separamos del segundo – cosa que no podríamos hacer con el binomio constituido por la conciencia (de) sí y la conciencia del mundo. Esto queda así propuesto en la siguiente cita:

[N]o podemos pensar, en efecto, en derivar como una consecuencia de un principio el ser-para-otro del ser-para-sí, ni, reciprocamente, el ser-para-sí del ser-para-otro [...]. Quizás

es herencia de la fenomenología husserliana. Algunos comentaristas como Natalie Depraz lo consideran el tema central de la disciplina, pues se trata de la experiencia subjetiva, inmediata, inmanente e irreflexiva de la conciencia que requiere de una reflexión intencional para ser expuesta (Cf. Depraz 2018, pp. 433-8).

²⁹ La identificación de la conciencia con la nada en el ensayo de ontología fenomenológica está acompañada –tal como sucede con el tema de la intersubjetividad– por una discusión con otras teorías rivales sobre el origen de la negación, entre ellas la concepción del inicio de la *Ciencia de la lógica*. Según Sartre, el autor de esta obra ha considerado erróneamente que el no-ser es una estructura lógica de la realidad, la más básica y vacía junto con el ser, cuando en realidad la nada es ajena al ser y proviene externamente del poder nihilizador de la realidad humana. Cf. “La concepción dialéctica de la nada”: Sartre (1993), pp. 48-52.

³⁰ *Ibid.*, p. 268.

³¹ *Ibid.*, p. 270.

³² *Ibid.*, p. 309.

no sería imposible concebir un Para-sí totalmente libre de todo Para-otro, que existiera sin sospechar siquiera la posibilidad de ser un objeto [...]”³³.

El para-sí y el para-otro son modos de ser *selbständig*, como gusta decir Sartre recurriendo a este término alemán muy caro al pensamiento hegeliano. Esto significa que la autoconciencia se sostiene por sí sola en su revelación del ser-en-sí. “[L]a existencia del prójimo tiene la naturaleza de un hecho contingente e irreductible”³⁴, que podría no estar presente en *la vivencia que uno tiene de sí mismo*, aunque ocurre que de hecho lo está³⁵.

Resulta curioso ver cómo Sartre parece alejarse de la “intuición genial de Hegel” si consideramos con atención las tesis recién aludidas. Si no hay una relación necesaria *a priori* entre los sujetos, entonces: ¿cómo se puede seguir sosteniendo que dependo del otro en mi ser?, y ¿qué evita que vuelva a asomar el fantasma del solipsismo para la conciencia? Estas preguntas encuentran su respuesta en la teoría original de la otredad de *El ser y la nada*.

En su ensayo de 1943, Sartre define primariamente al Otro como la experiencia interna de la alienación de mi propia conciencia irreflexiva en una representación psíquica y física (i.e. un Yo psicofísico) que *reconozco* (\neq *conozco*) como propio, pero cuya fuente trascendental está por fuera de mí y de mi mundo circundante. Ontológicamente hablando, el ser-para-otro es algo diferente a la aparición casual de un individuo humano en mi campo de experiencia. La naturaleza profunda de la alteridad subjetiva no es dada por un acceso representativo, trascendente y cognitivo de otro sujeto, pues el Otro, no es primariamente un objeto para mí, sino aquel que me hace ser objeto. Por eso, Sartre lo define como una “presencia prenumérica”³⁶, es decir, no un individuo o un grupo de individuos con los que me tropiezo, sino la amenaza siempre presente de mi caída involuntaria al plano de la objetividad³⁷.

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 [...]. 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 irreflexiva³⁸.

En un segundo momento, la conversión óptica del Otro en una persona o un grupo de personas singulares, capaces de ser aprehendido como objeto en medio del

³³ Ibid., p. 309.

³⁴ Ibid., p. 278.

³⁵ Actualmente, la tesis de que la experiencia básica y original que se tiene de uno mismo no necesita de la mediación del otro es defendida en fenomenología por el danés Dan Zahavi. Cf. Zahavi (2016), p. 95.

³⁶ Sartre (1993), p. 309.

³⁷ En su estudio sobre la ontología social sartriana, Michael Theunissen celebra el intento de Sartre por “romper la concepción filosófica trascendental en el campo de la relación interhumana” (Theunissen 2013, p. 218). En nuestra opinión, este intento de superación tiene una gran deuda con Hegel. Esta es la razón de por qué Hegel tiene un lugar privilegiado junto a Husserl y Heidegger en la discusión de las teorías de la intersubjetividad de *El ser y la nada*.

³⁸ Sartre (1993), p. 288.

mundo con sus respectivas propiedades positivas, es una degradación de la relación originaria recién explayada y una estrategia de defensa ante mi estado primario de vulnerabilidad frente al Otro³⁹.

La experiencia de alienación es denominada en el ensayo la “mirada” y es descrita suntuosamente en el análisis fenomenológico de la vergüenza. Este fenómeno acaece al interior de la conciencia y es un tipo de relación consigo misma, a pesar de que supone la mediación de una subjetividad extraña. Pues, “la mirada es ante todo un intermediario que remite de mí a mí mismo”⁴⁰. De este modo, queda garantizada la intuición genial de Hegel según la cual mi ser íntimo depende del otro, puesto que la aparición del prójimo sucede *fácticamente* en la interioridad vivencial de mi relación intencional y ex-stática con el ser-en-sí. Al no ser oriundo del plano de lo mundano y de lo trascendente, el Otro está a salvo del alcance de una reducción fenomenológica tal como la entiende Husserl.

No obstante, hay que advertir que, en la “remisión de mí a mí mismo” de la mirada, el primer pronombre reflexivo no denota el mismo referente que el segundo: uno es el “mí mismo” de la ipseidad irreflexiva y el otro es el “mí mismo” de la mirada ajena. La suposición de que estos dos elementos se puedan reconciliar en una identificación es para Sartre un ideal irrealizable que motiva los distintos tipos de relaciones concretas con el prójimo, en la medida que estos son diversos proyectos de recuperación de mi ser mediante la reabsorción del otro⁴¹. El optimismo epistemológico de Hegel denunciado en *El ser y la nada* consiste en creer posible tal reconciliación:

Hegel nos parece pecar de optimismo epistemológico. Cree, en efecto que puede aparecer la *verdad* de la conciencia de sí, es decir, que puede ser realizado un acuerdo objetivo entre las conciencias con el nombre de reconocimiento de mí por el prójimo y del prójimo por mí. Este reconocimiento puede ser simultáneo y recíproco: ‘Yo sé que el prójimo me sabe como sí mismo’, y produce *en verdad* la universalidad de la conciencia de sí⁴².

El optimismo es epistemológico, pues presupone que soy capaz de, primero, alcanzar cognitivamente la imagen que otro sujeto se hace de mí mismo y, segundo, reconciliar esa imagen con el modo en que me vivo a mí mismo en cuanto ipseidad. Ninguna de estas dos operaciones es posible en el sistema de pensamiento sartriano. La segunda operación es irrealizable simplemente por el modo de ser del para-sí, que es nihilización perpetúa del ser y por ello mismo un ente ek-stático y diaspórico⁴³. La primera, porque el yo-objeto que soy constituido por la mirada del otro me es cognitivamente inaccesible. Indeterminado e imprevisible, el yo que soy para otros está fuera de mi alcance en los confines trascendentales de la conciencia del otro sujeto⁴⁴. Esta impotencia de saber con seguridad cómo me ve el otro es el porqué

³⁹ Ibid., p. 296.

⁴⁰ Ibid., p. 287.

⁴¹ Ibid., p. 388-9.

⁴² Ibid., p. 268.

⁴³ Ibid., p. 168, 183.

⁴⁴ En *Cahiers pour une morale* , Sartre retoma nuevamente esta crítica sobre la imposibilidad de reconciliar dialécticamente los dos modos de ser para-sí y para-otro. Allí puede leerse como conclusión: “Me voilà donc avec deux types de conscience : l’une médiée qui me vient par autrui, l’autre qui me vient par moi. Entre ces connaissances aucune synthèse n’est possible puisque l’une réside en l’Autre et l’autre en moi” (Sartre 1983, pp. 466-7).

del malestar de las relaciones intersubjetivas en la filosofía sartriana, ilustrado en la famosa línea de Garcin en la obra teatral *A puerta cerrada*: “el infierno son los otros”.

Sartre denomina *reconocimiento* (*reconnaissance*) al tipo de relación que uno tiene con ese Yo que es la versión sustancial de sí mismo surgida del hecho de ser mirado. Vemos ahora que la *reconnaissance* sartriana y la *Anerkennung* hegeliana son dos cosas harto distintas, pese a que cada una podría hacer de traducción a la otra y ambas refieren, a su modo, a la dimensión intersubjetiva de la conciencia⁴⁵. Para Sartre, reconocer denota una vivencia directa e inmediata de carácter pre-objetivante de mi Yo alienado por la experiencia de la mirada ajena. Esta intuición es apodíctica, como la del cogito prerreflexivo. La existencia de los otros —y de paso la de mí mismo— es lo que Sartre denomina una “necesidad de hecho”⁴⁶, esto es, el fundamento de su ser es contingente e injustificable (no son deducibles de ningún principio lógico u ontológico), pero el hecho de que sea se ofrece fenoménicamente a la conciencia con una certeza indubitable. Con ello cree Sartre dar una prueba definitiva e incontestable en contra del solipsismo.

La vergüenza es el ejemplo privilegiado de una vivencia de reconocimiento del ser-para-otro⁴⁷. Esta contempla asimismo la motivación de apropiarse de mi yo alienado mediante un acto reflexivo—para afirmarlo o rechazarlo— y de defenderse de la mirada ajena por medio de la captación mundana del prójimo. Esta reacción ante el ser-mirado nos remite al dominio del saber, que por su naturaleza fenoménica es siempre hipotético y probable. Nunca sabré con plena seguridad qué es lo que el otro piensa de mí. Así, Sartre rigurosamente distingue los fenómenos del ser-mirado-por-el-Otro y del mirar-al-otro como sucesos diferentes y diacrónicos⁴⁸.

La *reconnaissance* en Sartre es tratada, entonces, desde la fenomenología de las vivencias y la filosofía de la existencia. En cambio, para Hegel, el reconocimiento es el acto recíproco en que dos conciencias individuales se identifican como iguales a un nivel universal. Este acto no es algo que sucede desde un comienzo para la conciencia singular —e incluso en la historia humana necesita del desarrollo de la eticidad y el derecho en las instituciones sociales para llegar a manifestarse—, sino que se revela en los estadios formativos de la experiencia detallados en la *Fenomenología del espíritu*. Aquí nos encontramos ante un enfoque fenomenológico dialéctico y especulativo. El cogito o la existencia singular no son el punto de partida, son elementos subordinados al desarrollo final del espíritu absoluto.

Esta idea es la que Sartre rechaza fervientemente y tilda de optimismo ontológico.

Pero hay en Hegel otra forma de optimismo, más fundamental [que el epistemológico]. Es lo que conviene llamar optimismo ontológico. Para él, en efecto, la verdad es verdad del Todo. Y se sitúa en el punto de vista de la verdad, es decir, del Todo, para enfocar el problema del otro⁴⁹.

⁴⁵ La distinción entre dos acepciones distintas del concepto por sus abordajes diferentes es imprescindible. No basta decir, como hace Theunissen, que “Sartre caracteriza el acto de esta aceptación [de mi dimensión de ser-para-otro] como ‘reconocimiento’ [*Anerkenntnis*]” (Theunissen 2013, p. 238). Incluso la especificación por medio del término alemán puede peligrosamente desviar nuestra comprensión del concepto sartriano de *reconnaissance* por su proximidad con el hegeliano.

⁴⁶ Sartre (1983), p. 278.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 205.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 287.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 271.

En un claro gesto existencialista, el filósofo francés arremete contra la tesis de que la existencia singular está subordinada al despliegue de una entidad supraindividual que guiaría teleológicamente el desarrollo de los individuos. Este principio es entendido por Sartre en clave spinoziana y leibniziana, esto es, como si fuese una sustancia absoluta cuyos miembros están subordinados, determinados y producidos por la “totalidad intermonádica” que esta es⁵⁰. El reconocimiento de las autoconciencias sería la malla invisible que entreteje la vida individual de los seres humanos. Hegel describe *sub specie aeternitatis* este nexo intersubjetivo desde el saber filosófico, la expresión más elevada de la autorreflexión del espíritu. Pero esta pretensión de tomar “el punto de vista de lo Absoluto”⁵¹ es para el pensador francés un delirio idealista que sólo es posible si el propio Hegel olvida oportunamente su perspectiva individual y subjetiva. Alineado con la fenomenología husserliana y el existencialismo kierkegaardiano, Sartre defiende que “el único punto de partida seguro es la interioridad del *cogito*”⁵². Y el *cogito* (prerreflexivo) nos enseña que hay una separación ontológica insuperable entre los sujetos, que la verdad de mí mismo que el Otro atesora siempre conservará una dimensión de misterio y que no es legítimo colocarse por fuera del conflicto de las relaciones intersubjetivas.

Por último, cabe señalar que el ensayo sartriano en realidad puede ser leído como una anti-*Fenomenología del espíritu*. No hay allí ninguna “experiencia de la conciencia” entendida como el pasaje progresivo de una configuración del conocimiento y la realidad a otra mejor. Tampoco es posible alcanzar una síntesis superadora de las contradicciones presentes en los modos del para-sí, el en-sí y el para-otro. Las características existenciales de la realidad humana son en *El ser y la nada* estáticas y ahistóricas. Esto significa que no puede darse con el tiempo una reconciliación del drama ontológico de la conciencia, el ser y el otro. Esta quimera sería producto de una antropología basada en la mala fe, que imagina una identidad perfecta entre el sujeto y la sustancia –para usar la terminología hegeliana. La estructura del Valor del para-sí es el motivo de que el ser humano esté siempre tentado a querer ser “la imposible síntesis del para-sí y del en-sí” o, en otras palabras, devenir Dios⁵³. Hegel sería un ejemplo claro de alguien obsesionado por cumplir esta fantasía. Por ello, Sartre llega a decir que “[l]a mayor ilusión de la conciencia es ser hegeliana”⁵⁴.

4. Conclusiones

Creemos haber elucidado los problemas que Sartre destaca en *El ser y la nada* de la teoría del reconocimiento intersubjetivo de la *Fenomenología del espíritu*. Esta contribución ha requerido de una comprensión muy general de los sistemas filosóficos propuestos en las primeras *operae magnae* del idealista alemán y del existencialista francés. Además, se ha necesitado precisar el modo en que este último se ha acercado por primera vez al texto hegeliano. Nuestro trabajo nos ha llevado a distinguir finalmente que la noción de reconocimiento no es la misma para ambos pensadores,

⁵⁰ Ibid., p. 273.

⁵¹ Ibid., p. 271.

⁵² Ibid., p. 272.

⁵³ Ibid., pp. 118-128.

⁵⁴ Ibid., p. 185, nota 21.

y por ello nos hemos visto obligados a marcar la distinción con la especificación de la terminología del idioma original de cada obra: *Anerkennung* versus *reconnaissance*. Los tratamientos diversos de ambos conceptos fueron asociados a las diferencias entre un abordaje dialéctico-idealista y uno vivencial-existencial a partir de cada sistema de ideas.

El tratamiento original del reconocimiento en Sartre en contraposición con el de Hegel tiene un gran valor para repensar las discusiones que se dieron en los años sesenta entre pensadores como Jürgen Habermas, Axel Honneth, Charles Taylor, Paul Ricoeur y Michael Theunissen alrededor de la función ético-política del reconocimiento interpersonal. El gran problema que plantea el ensayo de 1943 de Sartre es concretamente cómo constituir una comunidad justa a partir de la separación ontológica de los sujetos, que *tiende naturalmente* –¿no es esto un hecho paradójico según los principios del existencialismo sartriano?– a una situación de conflicto insuperable. Sartre rechaza pues un estado comunitario *a priori*, sea este dado espontáneamente o necesitado de una realización dialéctica en la historia de la humanidad. Pero, es importante decir que la eliminación de los optimismos hegelianos en este asunto no significa de ningún modo la imposibilidad de un reconocimiento recíproco, sino solamente que este no puede estar ya servido de antemano. La pregunta de raigambre existencialista que permanece abierta es entonces la siguiente: ¿cómo lograr una sociabilidad libre e igualitaria cuando esta no está garantizada en la esencia del ser humano? Este interrogante ciertamente ha asediado los textos sartrianos hasta los últimos años de vida del autor, como lo demuestran las entrevistas con Benny Lévy publicadas en *La esperanza ahora*⁵⁵.

5. Referencias bibliográficas

- Althusser, L. (1970): “sobre la relación de Marx con Hegel”, en *Hegel y el pensamiento moderno*, Madrid, Siglo XXI.
- Álvarez, E. (2008): “El problema de la intersubjetividad en la dialéctica y en la fenomenología: Hegel y Sartre” en S. Eyzaguirre Tafra (ed.), *Fenomenología y Hermenéutica: Actas del I Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica*, Santiago de Chile, Universidad Andrés Bello.
- Beauvoir (de), S. (1962): *La plenitud de la vida*, Buenos Aires, Sudamericana.
- Beauvoir (de), S. (1990): *Letras a Sartre. Tome II : 1940-1963. Édition présentée, établie et annotée par Sylve Le Bon de Beauvoir*, París, Gallimard.
- Bohm, A. y Mudimbe V.-Y. (1994): “Hegel’s Reception in France”, *Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de Langue Française*, 6(3), pp. 5-33, <https://doi.org/10.5195/jffp.1994.86>.
- Brauer, D. (2014): “La conciencia como ‘microcosmos’. Acerca de la concepción de Hegel del sujeto del conocimiento”, *Cuadernos de filosofía*, 63, pp. 83-95, <https://doi.org/10.34096/cf.n63.3134>
- Cladakis, M. B. (2017): “Negatividad e intersubjetividad: la dimensión originaria del conflicto en Kojève y en Sartre”, *Ideas y valores*, 66(165), pp. 171-189, <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v66n165.55320>.

⁵⁵ Sartre & Lévy (2006).

- Coorebyter (de), V. (1997): «Note sur quand et comment Sartre a-t-il découvert Hegel ?», *Bulletin d'information du Groupe d'études sartriennes*, 11, pp. 84-85.
- Depraz, Natalie (2018): “Erleben, Erlebnis”, en B. Cassin, *Vocabulario de las filosofías occidentales. Diccionario de los intraducibles*, México, Siglo XXI, pp. 433-8.
- Fry, C. M. (1988): *Sartre and Hegel: The Variations of an Enigma in “L'être et le néant”*. Bonn, Bovier.
- Gerassi, J., Sartre, J.-P. (2009): *Talking with Sartre: Conversation and Debates*, New Haven, CT: Yale University Press.
- Hegel, G. W. F. (2010): *Fenomenología del espíritu*, ed. bilingüe, trad. A. Gómez Ramos, Madrid, Abada; (1980) *Phänomenologie des Geistes*, en *Gesammelte Werke*, vol. IX, edit. por W. Bonsiepen y R. Heede, Hamburgo, Meiner.
- Hyppolite, J. (1974): *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel*, Barcelona, Ediciones Península.
- Jarczyk, G. y Labarrière, P.-J. (1990): “Cent cinquante années de « réception » hégélienne en France”, *Genèses*, 2, pp. 109–130, <https://doi.org/10.3406/genes.1990.1032>.
- Kojève, A. (2013): *Introducción a la lectura de Hegel: Lecciones sobre la Fenomenología del espíritu impartidas desde 1933 hasta 1939 en la École Pratique des Hautes Études*, Madrid, Trotta.
- Kopper, J. (1961): “Sartres Verständnis der Lehre Hegels von der Gemeinschaft”, *Kant-Studien*, 52(1-4), pp. 159-172, <https://doi.org/10.1515/kant.1961.52.1-4.159>.
- López-Domínguez, V. (1996), “Hegel y Sartre a través de la mediación de Kojève”, *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 13(1 extra), pp. 159-172.
- Marmasse, G. (2013): cp. XIII “The Hegelian Legacy in Kojève and Sartre”, en L. Herzog (ed.), *Hegel's Thought in Euro: Current, Crosscurrents and Undercurrents*, Londres, The Palgrave Macmillan, pp. 239-249.
- Maza(de la),LuisMariano(2010),“Actualizacionesdelconceptohegeliano dereconocimiento”, *Veritas*, 23, pp. 67-94, <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-92732010000200004>.
- Maza (de la), Luis Mariano (2010): “El sentido del reconocimiento como formación del espíritu en Hegel”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento XV/2 (2010) “Yo y Tiempo. La antropología filosófica de G. W. F. Hegel”, Vol. II “La temporalidad humana”, pp. 153-172, <http://dx.doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v0i0.1800>.
- Maza (de la), Luis Mariano (2009): “El sentido del reconocimiento en Hegel”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 59(2), pp. 227-251, <http://ref.scielo.org/mjfp7j>.
- Noudelmann F. y Gilles P. (ed.) (2004) : *Dictionnaire Sartre*, París, Honoré Champion.
- Rae, G. (2001): *Realizing Freedom: Hegel, Sartre and the Alienation of Human Being*. Londres, The Palgrave Macmillan.
- Sartre, J.-P. (1983): *Cahiers pour une morale*, établissement du texte et index par Arlette Elkaim-Sartre. París, Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1993): *El ser y la nada: ensayo de ontología fenomenológica*, Barcelona, Altaya, 1993; (1976): *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. París, Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1976), «Sur « L'idiote de la famille »», en *Situations X*, París, Gallimard, pp. 91-115.
- Sartre, J.-P. y Benny, L. (2006): *La esperanza ahora*, Madrid, Arena Libros.
- Sartre, J.-P. (1968): *La trascendencia del ego*, Buenos Aires, Calden.
- Schuetz, A. (1948): “Sartre's Theory of the Alter Ego”. *Philosophy and Phenomenological Research*, (9)2, pp. 181-199, DOI:10.2307/2103388.
- Siep, L. (1979): *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Hamburgo, Meiner.

- Siep, L. (2000): *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*. Francfort del Meno, Suhrkamp, 2000.
- Spiegelberg, H. (1944): cp. VIII “The Beginnings of French Phenomenology”: “2. Phenomenology and Hegelianism”, en *The Phenomenological Movement*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, pp. 440-442.
- Theunissen, M. (2013): cp. VI “La repetición destructiva de la teoría husserliana en la ontología social de Sartre”, en *El otro. Estudios sobre la ontología social contemporánea*, México, FCE, pp. 216-274.
- Valls Plana, R. (1994): *Del yo al nosotros*. Barcelona, PPU.
- Williams, R. (1992): cp. XII “Hegel and Phenomenology: Husserl, Sartre and Levinas”, en *Recognition: Fichte and Hegel on the Other*, Albany, State University of New York, pp. 285-308.
- Zahavi, D. (2016): *Self and Other. Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*. Oxford, Oxford University Press.