



Experiencia de lo extraño: la mirada sartreana sobre la empatía husserleana

DANILA SUÁREZ TOMÉ

Introducción

Anclado en el contexto de un análisis en torno al escollo del solipsismo, y en transición a la explicitación de sus célebres reflexiones relativas al fenómeno de la mirada, Jean-Paul Sartre dirige, en *El ser y la nada*, algunas breves, aunque fundamentales, críticas a la empatía husserleana. Ya en *La trascendencia del ego* Sartre denunciaba el encierro en el idealismo absoluto del Husserl de las *Meditaciones Cartesianas e Ideas I* e invertía todo su esfuerzo filosófico en rescatar a la fenomenología del solipsismo que, según Sartre, la acuciaba. No obstante, no es en esta obra temprana donde Sartre va a ofrecer una solución concluyente al problema del solipsismo, sino que habrá que esperar a la publicación de *El ser y la nada* para poder leer las soluciones de Sartre frente al problema mentado y al de la experiencia de lo ajeno.

En el presente trabajo nos proponemos esbozar algunas conceptualizaciones fundamentales del tratamiento de lo extraño en la obra de Jean-Paul Sartre. Para ello, trabajaremos centralmente la problemática de la alteridad. La estrategia que utilizaremos será atravesar la obra de Edmund Husserl *Meditaciones Cartesianas*, específicamente la quinta meditación, e ir despuntando las críticas sartreanas a las tesis allí expuestas como plataforma para poder introducirnos al planteo sartreano.

El esquema a seguir será el siguiente: primero, estableceremos someramente cómo Sartre retoma y reformula el método fenomenológico a la par que realiza una crítica al ego trascendental husserleano y redefine al *cogito*. Seguidamente, nos adentraremos en el tratamiento de la experiencia de lo extraño que propone Jean-Paul Sartre, a partir de las críticas que va realizando, a lo largo de *El ser y la nada*, a la teoría de la empatía husserleana. Finalmente, extraeremos algunas críticas pasibles a la postura sartreana e intentaremos bosquejar algunas soluciones.

Recepción crítica de la fenomenología

La redefinición del campo fenomenológico que tiene lugar en *La trascendencia del ego* se operará a partir del descarte de la noción de ego



trascendental como polo unificador de actos, y de la consecuente radicalización de la noción de intencionalidad. No será el propósito de Sartre distanciarse de la fenomenología, sino que su empresa consistirá en demostrar que la misma no tiene necesidad de dicha postulación. La finalidad será la de presentar un *cogito* depurado que no se identificará con el ego sino a partir de un arrancamiento reflexivo, lo que permitirá evadir los peligros del solipsismo y las críticas que denuncian el estancamiento de la Fenomenología en un idealismo absoluto.

En su obra *Meditaciones Cartesianas* (1931), Edmund Husserl afronta la exigencia de fundar una ciencia con radical autenticidad. El desarrollo de la Fenomenología Trascendental se dará a la par del despliegue de la subjetividad trascendental. A fines de encontrar un punto de partida sin supuestos, la *epokhé* y la ulterior reducción posibilitarán el alcance de una evidencia apodíctica a partir de la cual empezar a construir la ciencia universal. La *epokhé* consistirá en la colocación entre paréntesis de la tesis ingenua acerca de la existencia del mundo. Desembocará, de esta manera, en la subjetividad trascendental como residuo fenomenológico; en el *ego cogito* que se evidenciará apodícticamente como aquel primer principio indubitable.

La reducción fenomenológica sartreana operará de forma más contundente. El ego trascendental no quedará en pie. Será considerado un objeto trascendente que caería bajo el golpe de martillo de la *epokhé* (en tanto trascendente, es dubitable). La conciencia, al entender de Sartre, no precisa del ego para darse unidad, sino que se unifica a través de la intencionalidad. Esto implica una redefinición de la noción de subjetividad: la conciencia no se identifica con el ego. El ego es un objeto trascendente que se da en ocasión, y a través, de actos de tipo reflexivos.

Pero entonces, ¿cuál es el modo de ser de la conciencia, i.e., de la subjetividad? Sartre realiza una crítica a la tradición que ha descripto al *cogito* como una operación reflexiva. Dicha operación toma la forma de una conciencia de segundo grado que pone otra conciencia. El problema de dicha concepción redundante en que se genera una regresión al infinito. La vía de escape al escollo será considerar que la ley de la existencia de la conciencia no se resuelve en una operación reflexiva sino en una irreflexiva. La conciencia toma nota de sí misma irreflexivamente, es decir, no-posicionalmente. La conciencia no se pone a sí misma como al objeto en su función originaria. La posibilidad de la reflexión se fundará sobre



este *cogito* pre-reflexivo no egológico. Dice Sartre: “[...] *lo irreflexivo tiene prioridad ontológica sobre lo reflexivo, puesto que no hay de ninguna manera necesidad del ser reflexivo para existir y que la reflexión supone la intervención de una conciencia de segundo grado*” (Sartre, 1968: p. 35).

Ahora bien, si ya en *La trascendencia del ego* queda asentada la tesis que mienta que todo acto reflexivo se encuentra fundado en el *cogito pre-reflexivo*, no será sino hasta la escritura de *El ser y la nada* donde Sartre podrá redondear satisfactoriamente dicha tesis mediante el concurso en el esquema reflexivo de la noción de “para-otro”. Esto implicará, en última instancia, que para que la conciencia pueda ser puesta como objeto para la reflexión, se necesitará la mediación del Otro. A continuación, procuraremos analizar cómo es que se da, para Sartre, la experiencia del Otro siguiendo, como hilo conductor, las críticas que le realiza al tratamiento de la misma temática que Husserl lleva adelante en la quinta Meditación Cartesiana.

Los problemas del acceso cognoscitivo al prójimo

Sartre sostiene, al principio de la sección denominada “La mirada” de *El ser y la nada*, que existen dos modalidades de la presencia a mí del prójimo. En primer lugar, menciona la modalidad objetiva, en la cual se experimenta al prójimo como un objeto dado al conocimiento. Esta vía de acceso al prójimo, según entiende Sartre, es la que lleva irremediablemente al solipsismo. En la sección titulada “El escollo del solipsismo” Sartre sostiene que una concepción cosista del prójimo es poco satisfactoria dado que: “*debo constituir al prójimo como la unificación que mi espontaneidad impone a una diversidad de impresiones, es decir, que soy aquel que constituye al prójimo en el campo de su experiencia*” (Sartre, 2005: p. 327). Cualquier tipo de teoría filosófica, ya sea realista o idealista, que considere que el vínculo originario con el prójimo es el del conocimiento, no hace más que poner al prójimo en una relación de exterioridad respecto de mí, lo cual, en última instancia, hará del prójimo un objeto siempre meramente probable.

Edmund Husserl, en la quinta Meditación Cartesiana, luego de haber comprendido, forzado por la reducción fenomenológica, el camino de un solipsismo metodológico que lo llevaría a inmiscuirse cada vez más a fondo en la vida egológica inmanente, se verá en la necesidad de emprender un salto hacia la trascendencia para poder dar cuenta de la constitución de un mundo intersubjetivo; dado que el mundo tal y como se revela a la



conciencia no es un mundo propio, solamente, sino compartido. En este esquema, el prójimo no será entendido como una mera aparición concreta, sino como un elemento fundamental en la constitución del mundo y como garante de su objetividad. La teoría trascendental de la empatía co-fundamenta una teoría trascendental del mundo objetivo.

El camino para dar cuenta legítima de la alteridad y la objetividad del mundo, tomará como hilo conductor trascendental al otro tal y cual es experimentado en su contenido óntico-noemático: el otro es experimentado como un objeto en el mundo que es, a la vez, experimentado como un sujeto en el mundo que habita. La experiencia del otro es entendida en los términos de empatía (*Einfühlung*), la cual conforma un acto noético que se dirige desde el polo del yo hacia los otros yoes en tanto otros yoes. Básicamente porque deben ser constituidos en el ego propio de una forma que satisfaga su condición subjetiva.

El proceso de la constitución del sentido del alter ego tomará como punto de partida una segunda *epoché* temática, dentro de la *epoché* más general en la cual ya nos encontrábamos. En esta segunda *epoché*, Husserl establece que deberemos prescindir de todos los sentidos de la experiencia que remiten a lo extraño. Es decir, deberemos reducirnos a una esfera de la primordialidad, donde sólo queden en pie las experiencias originarias, dejando de lado todas las presentaciones que no puedan convertirse en presentaciones por no corresponder, justamente, a experiencias en carne y hueso sino a experiencias de lo extraño. Sobre este suelo deberemos constituir el sentido de alter ego. En esta esfera de la primordialidad, jugará un rol fundamental la presencia del cuerpo propio como mediador entre el yo y el mundo.

En esta naturaleza primordial a la que nos hemos visto reducidos, aparecen ciertos cuerpos que se asemejan al cuerpo propio. La semejanza de este cuerpo con el mío, así como la semejanza de las conductas, constituye el fundamento de motivación que dará origen a una parificación (*Paarung*) por medio de una síntesis de asociación pasiva. Lo que se efectuará, pasivamente, será una transferencia analógica del sentido noemático de mi cuerpo propio hacia el cuerpo del otro. Esta analogía constituirá la base del proceso empático. Hasta este momento, de lo que dispongo es de una presentación, que se sustenta en la percepción del cuerpo ajeno, de un yo que gobierna ese cuerpo ajeno. La plenificación de esta presentación se efectuará con el concurso de la imaginación o



fantasía: yo debo representarme en el lugar del otro para poder terminar de constituirlo como alter ego. Como si estuviera allí, presentifico sus percepciones del mundo y su situación.

Sartre encuentra problemática la estrategia husserleana del tratamiento de la alteridad. La crítica fundamental es que no puedo dar cuenta de la subjetividad del otro partiendo de su ser-objeto para mí; y mucho menos considerar que el prójimo puede ser, a la vez, experimentado como objeto y sujeto con respecto a mí. El prójimo en tanto objeto, accesible mediante el conocimiento, siempre será un objeto meramente probable que, incluso, caería irremediadamente bajo el golpe del martillo de la *epojé*, i.e., no se efectuaría un legítimo escape del solipsismo en tanto no habría nada certero más allá del ego propio. Si queremos dar cuenta del prójimo en su dignidad subjetiva, el lazo originario que me abre a su presencia no puede ser un lazo de exterioridad objetiva, sino que debe experimentarse como una conexión interna que pueda dar cuenta de su presencia irreductible a sus apariciones objetivas ante mi propia conciencia. La dinámica de Husserl no nos permite dar cuenta del ser extramundano del prójimo, “*ya que define al ser como la simple indicación de una serie infinita de operaciones por efectuar*” (Sartre, 2005: p. 330) Esto equivale, nuevamente, a hacer del conocimiento la medida del ser.

La experiencia de la mirada

Habíamos establecido que Sartre concibe dos modalidades de la existencia del prójimo. En el apartado anterior, trabajamos cuáles son las aporías a las que nos arrojan las concepciones objetivizantes del prójimo. Ahora, restaría que analicemos la posibilidad de experimentar al Otro en su modalidad subjetiva que, de acuerdo a Sartre, es la forma originaria en la que lo experimento. La clave para entender cabalmente la propuesta sartreana es recordar que la vía cognoscitiva nos entrega la existencia del prójimo como meramente conjetural. Por ende, no habrá, en Sartre, pleno conocimiento del prójimo, a menos que sea en su dimensión de prójimo-objeto, la cual siempre es posible. La forma originaria de experimentar al Otro, ya no sólo meramente probable sino cierto, será en tanto el Otro se me revela como prójimo-sujeto. Y, por ende, este prójimo-sujeto no será conocido sino experimentado por el para-sí mismo en tanto toma nota de su ser-para-otro a través de la posibilidad permanente de ser visto por un Otro.

¿Qué significa que yo experimento que hay un prójimo-sujeto a través de mi ser-para-otro? Para poder responder a esta pregunta fundamental,



deberemos pasar revista de dos fenómenos interdependientes: la vergüenza y la mirada. El método de análisis fenomenológico de carácter existencial que emprende Sartre en *El ser y la nada* se basa, en gran medida, en el análisis de ciertas actitudes y conductas del existente humano y la ulterior reconducción de las mismas a sus “condiciones de posibilidad” que, en última instancia, revelarán, ante la mirada analítica, las estructuras pre-reflexivas de la conciencia de ese existente humano.

Analicemos, entonces, el fenómeno de la mirada. Sartre sostiene que la conexión con el prójimo sujeto va a estar dada por la posibilidad permanente de ser visto por el prójimo. Bajo esta noción subyace el principio de que sólo puedo ser objeto para un sujeto. Por ende, mi ser objeto debe ser revelado necesariamente a un prójimo que sea sujeto y que no pueda, al mismo tiempo, ser objeto. ¿Qué implica, para mí, ser vista? En el transcurso de una actividad irreflexiva, por ejemplo, dice Sartre, mirar a través de la cerradura de una puerta, tal actividad no es, por mí, conocida sino experimentada. Si, de repente, experimento la mirada de otro, se producirá cierta modificación estructural en mí que es pasible de ser captada por mi conciencia pre-reflexiva: el advenimiento de un ego. No obstante, ese ego, en tanto es vivenciado por mi conciencia pre-reflexiva, no será por mí conocido sino experimentado a través de la vergüenza. Lo que me revela, en consecuencia, la mirada del prójimo, y a mí mismo en el extremo de esa mirada, es la posibilidad de sentir vergüenza.

¿Qué implican, a la vez, el descubrimiento simultáneo de la mirada del otro y ese ego que viene a morar mi conciencia que soy yo pero, a la vez, no me pertenece? Es la mirada del otro lo que me confiere ese ego que me hace ser lo que soy, no para mí, sino para el otro. El otro me confiere una naturaleza. “*Mi caída original es la existencia del otro y la vergüenza es la aprehensión de mí mismo como naturaleza, aun cuando esa naturaleza se me escape y sea incognoscible como tal*” (Sartre, 2005: p. 367). Ser mirado es captarse al modo de un objeto sobre el cual recaen apreciaciones incognoscibles. Sartre metaforizó esta noción, en la obra *A puerta cerrada* con la famosa frase que reza “el infierno es la mirada de los otros”. El prójimo es el ser por quien gano mi objetividad, en tanto yo misma no puedo ser objeto para mí misma. El prójimo, entonces, es constitutivo de mi ser y no una mera existencia allende a mí. Esta dimensión de mi ser, que gano por la mirada del prójimo, es concebida por Sartre como una relación de esclavitud, en la cual mi libertad es alienada y mis posibilidades son trascendidas por la libertad del otro. Por ende,



vivo en un constante miedo del peligro ante la libertad ajena. Experimento mediante la vergüenza mi ser-para-otro. Y se presenta como una situación de esclavitud la alienación de mis posibilidades, y su conversión en mortiposibilidades, por el prójimo-sujeto.

Si bien existe en el esquema sartreano un segundo momento en el cual yo contrarresto esa esclavitud mediante la objetivación del prójimo, quisiéramos concentrarnos, en este momento, en una característica fundamental de esta dialéctica trágica de la mirada. Sartre sostiene que *“mi aprehensión de una mirada vuelta sobre mí aparece sobre fondo de destrucción de los que ‘me miran’: si aprehendo la mirada, dejo de percibir los ojos”* (Sartre, 2005: p. 361). Este es el giro al que necesariamente debe recurrir Sartre si desea sortear las aporías a las que conducían las teorías que sostenían que las relaciones originarias con el prójimo surgían del conocimiento de su cuerpo. Experimentarse como mirado no es experimentar la presencia fáctica de los ojos del otro en el medio del mundo, sino que consiste en la captación de una presencia transmundana del prójimo en tanto sujeto. Por ende, el prójimo se me da como una presencia evidente que, en tanto no es objeto, no puede ser pasible de ninguna reducción fenomenológica.

En la sección de *El ser y la nada* titulada “El cuerpo” Sartre sostiene, muy a pesar de Husserl, que la aparición del cuerpo ajeno no comporta más que un mero episodio de mis relaciones con el prójimo que se relaciona, indudablemente, con la objetivación del mismo que yo puedo efectuar. Esto significa que no es su cuerpo lo que se manifiesta originariamente a mi experiencia, sino sólo podría establecer, con el prójimo, meros lazos de exterioridad; lo cual, como hemos dicho antes, nos conduciría irremediablemente al solipsismo del que pretendíamos escapar con el concurso de la mirada en el esquema de las relaciones con el prójimo.

Por otro lado, no resulta posible de la percepción del cuerpo del prójimo, en tanto objeto, inferir ninguna conexión entre lo visible de los gestos y comportamientos y algún psiquismo oculto que se erigiese como la causa o significado de estas expresiones. El cuerpo del prójimo, en este sentido objetual, es cuerpo psíquico que no remite sino a sí mismo. El cuerpo del otro es signifiante y, por ende, comprensible (a diferencia de otros objetos); no obstante, sus significaciones no refieren a ningún más allá del cuerpo. No es lícito, para Sartre, efectuar ningún tipo de inferencia entre las expresiones y un más allá de las mismas, que se remonte a algún psiquismo oculto. El cuerpo es el objeto psíquico por excelencia.



Conclusión

Para finalizar este breve recorrido por el planteo sartreano, a partir de la lectura crítica de la quinta Meditación Cartesiana, quisiéramos concentrar nuestra atención en tres objeciones posibles que surgen al planteo.

Primero quisiéramos retornar a la premisa sartreana que sostiene que no es posible ser a la vez objeto y sujeto. Dado que la dialéctica de la mirada comporta dos partes, por un lado, el experimentarse objeto para el otro al ser mirado y, por el otro, la posibilidad de retomar la posición subjetiva mediante la objetivación del otro a través de nuestra propia mirada, adviene la objeción pertinente a la posibilidad de este segundo momento. Si, de hecho, no puedo experimentar como objeto y sujeto al mismo tiempo, ¿cómo podría, mientras me encuentro bajo la mirada del otro *qua* objeto, replicar esa mirada si no fuera, a la vez, sujeto? Creemos que esta objeción se diluye si introducimos en el planteo sartreano la noción de dimensionalidades ontológicas. Diremos que es cierto que me experimento a la vez como sujeto y objeto, efectivamente, pero en dos dimensiones ontológicas distintas. Me experimento irreflexivamente como sujeto para mí, en la dimensión del ser-para-sí, mientras que me experimento como un objeto para-otro, en la dimensión del ser-para-otro. Lo que no resulta posible, en todo caso, es experimentar a la vez como objeto y sujeto para otro. Del mismo modo, no puedo experimentar a la vez al prójimo como prójimo-sujeto y prójimo objeto. Si lo experimento como sujeto, efectivamente, yo soy objeto para él. Y viceversa.

Por otro lado, existe una segunda objeción en torno a la facticidad del prójimo. Si yo no parto de su cuerpo para poder dar cuenta de la existencia del prójimo y si, incluso, Sartre sostiene que no hay necesidad de los ojos efectivos del otro para sentirme mirado, entonces, ¿cómo se que la mirada efectivamente refiere a la existencia de otro que yo? La dimensión del ser-para-otro, dice Sartre, no se deriva con necesidad de las estructuras del para-sí. Es puramente contingente, una necesidad de hecho, dirá Sartre, que en tanto existente humanos seamos para-sí-para-otro. Pero la existencia de un para-sí puro no es contradictoria. Por ende, yo podría, a través de la mirada, no estar captando a otro que tenga la misma constitución ontológica que yo, sino que bien podría estar captando a un para-sí de otro tipo. No obstante, creemos que esto es hiperbólico. Si la dialéctica de la mirada se instancia en dos momentos nunca sintetizables, consideramos que para que pueda producirse es necesario que



el otro sea al mismo modo que yo. Y esto básicamente porque para que yo pueda contrarrestar su mirada, es necesario que el otro también posea una dimensión de ser-para-otro, dado que lo que yo descubro, con mi mirada, es ese cuerpo psíquico que comporta la pura exterioridad del ser del otro. Si yo fuera objetivado por la mirada de un para-sí absoluto, esta no podría ser devuelta porque comportaría una alteridad radical inapelable. La dialéctica de la mirada, entonces, no sería posible.

Por último, podría objetársele a Sartre el haber recurrido a un estado psicológico como la vergüenza para dar cuenta de la experiencia del prójimo-sujeto en tanto ser transmundano. Sin embargo, esta objeción no se sostiene si atendemos al hecho de que Sartre, ya desde *La trascendencia del ego*, establece una diferencia entre los estados psíquicos y las conciencias que los sustentan. Es decir, la conciencia, espontáneamente, puede volcarse sobre el mundo como conciencia (de) repulsión, por caso, y la síntesis de todas las conciencias (de) repulsión ante algo, por ejemplo, ante Pedro, constituirán el objeto trascendente “odio” como estado psíquico derivado. El estado afirma más de lo que la conciencia espontánea efectúa: afirma una persistencia en el tiempo y un ego propio comprometido en ese estado (yo odié, odio y odiaré a Pedro). Por ende, no debe equipararse a una conciencia que se vuelca al mundo con cierto temple espontáneo, por caso, la vergüenza, con un estado psíquico que supone un plano ya reflexivo, i.e., egológico.

Bibliografía

Sartre, Jean-Paul (1968), *La trascendencia del ego*, Calden, Buenos Aires.

Sartre, Jean-Paul (2005), *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, Losada, Buenos Aires.

Husserl, Edmund (2005), *Meditaciones Cartesianas*, FCE, México.