



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía  
Facultad de Filosofía y Letras

CUERPO Y ALTERIDAD ÉTICA EN JEAN-PAUL SARTRE

Tesis que para optar por el grado de  
Maestra en Filosofía

Presenta

Stephanie Berenice Cordero Ramírez

Asesor: Dr. Pedro Enrique García Ruiz  
Profesor titular C de tiempo completo en la Facultad de Filosofía y  
Letras



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

El juicio estético es, por lo tanto, el reconocimiento de que hay una libertad frente a mí, la libertad del creador y, al mismo tiempo, una toma de conciencia, con ocasión del objeto que está frente a mí, de mi propia libertad, y, finalmente, en tercer lugar, una exigencia de los otros hombres, en las mismas circunstancias, tengan idéntica libertad.

Jean-Paul Sartre, *La responsabilidad del escritor*.

## Agradecimientos:

A mi familia, que siempre me ha apoyado sin importar que no entiendan lo que hago. A mi hermano y a la incansable perseverancia, dedicación y ternura de mi madre.

A mis profesores de filosofía por mostrarme la vitalidad de la profesión con la excelencia de sus clases. Pedro Enrique García Ruiz, gracias por la paciencia y por confiar en mi trabajo. Marcela Venebra, gracias por la amabilidad y el cuidado al guiarme con las personas adecuadas a lo largo de la maestría. A Ignacio Quepons por el entusiasmo en el estudio del pensamiento del filósofo francés Jean-Paul Sartre.

Este trabajo fue posible gracias a la beca otorgada por parte del programa de posgrados de excelencia del Consejo Nacional para la Ciencia y la Tecnología.

# ÍNDICE

INTRODUCCIÓN .....	1
Entre emoción y razón.....	5
I. LA EMOCIÓN COMO FUNDAMENTO DEL CUERPO .....	11
La conciencia que escapa a sí misma unificándose .....	13
Je y Moi como partes del Ego. La conciencia dual arrojada al mundo de las cosas.....	14
Yo individualizante en su aparición a través del <i>Moi</i> .....	19
El mundo como correlato. La trascendencia del Ego.....	23
Espontaneidad originaria o creación del hombre .....	27
La emoción en las entrañas del mundo.....	28
Objeciones a las teorías psicológicas. Estructuración, significación, finalidad y constitución..	30
Teoría fenomenológica de la emoción. La transformación de mundo .....	33
Lo mágico como transformación, complemento de la creación del hombre .....	38
II. CUERPO Y ALTERIDAD .....	41
Doble carácter del cuerpo en las dimensiones ontológicas de la corporeidad .....	41
Características ontológicas .....	43
Ambigüedad en la teoría sartreana de la emoción .....	48
Cosificación corpórea, el cuerpo en-sí.....	50
Aproximaciones al cuerpo como alteridad ética .....	58
Vergüenza, miedo y reconstrucción de mundo .....	63
III. CUERPO COMO ALTERIDAD ÉTICA .....	69
Emoción corporalmente unificadora.....	70

Libertad en situación .....	73
Cosificación del prójimo .....	74
Actitudes concretas hacia el prójimo .....	77
CONCLUSIONES .....	81
Responsabilidad por la alteridad.....	82
Cuerpo como alteridad ética.....	85
Alcances de la teoría sartreana de la intersubjetividad .....	86
ANEXO. <i>¿EL INFIERNO SON LOS OTROS?</i> .....	89
BIBLIOGRAFÍA .....	95

## INTRODUCCIÓN

En el pensamiento del filósofo y escritor francés Jean-Paul Sartre (1905-1980), se pueden distinguir, según Antonio Gorri Goñi (1986), tres etapas cronológico-ideológicas; 1) el encuentro con la psicología fenomenológica, 2) de los textos fenomenológicos a la ontología, y 3) la perspectiva histórica y la crítica marxista.

En la primera fase ideológica se encuentran los siguientes textos; *La trascendencia del Ego*, *La imaginación* (ambos publicados en 1936), *Bosquejo de una teoría de las emociones* (publicado en 1939), *Idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad* (publicado en 1939), y *Lo imaginario* (publicado en 1940). Esta serie de textos es producto del contacto que Jean-Paul Sartre tuvo con la fenomenología de su tiempo, en concreto, el filósofo francés es; “[...] influenciado por un texto de Levinas sobre Husserl y por su estancia en 1933-1934 en el Instituto Francés de Berlín –época en la que lee también a Faulkner y Kafka– entra en contacto con la fenomenología” (Gorri, 1986, p. 137). Además, son textos que critican las concepciones psicológicas clásicas, y, sobre todo, exponen una renovación conceptual de las mismas. El concepto sobre el cual Jean-Paul Sartre trabaja con mayor interés es el de la *conciencia*. Si para la psicología de la época se tomaba la conciencia como un receptáculo pasivo, para el filósofo francés la conciencia será *intencional*, es decir que estará en relación con los objetos del mundo; “[...] abriéndola así a la vida cotidiana, práctica, afectiva, interpersonal y colectiva. Ella es fatalmente libre, ‘tensión subjetiva hacia’” (Gorri, 1986, p. 138). Es así como estos textos tempranos sirven de preparación para la elaboración de *El ser y la nada*.

La segunda etapa de pensamiento del filósofo francés va de la fenomenología a la ontología. En ella destaca *El ser y la nada* (publicada en 1943), según destaca el filósofo y psicólogo español:

A través de ella, desarrolla la trascendental oposición, ya esbozada a nivel literario en *La náusea* (1938), entre la realidad bruta, de una parte, y su negación por la conciencia, de otra. Al conjunto de aquella realidad inmediata e inerte, del ser de hecho, de las ‘cosas’ masivas, plenas y opacas, llamará ‘*en-soi*’ [en-sí]. Y, a la conciencia, en cuanto huida constante del *en-soi*, presente en ella y separada de ella por una ‘nada’, denominará ‘*pour-soi*’ [para-sí] (Gorri, 1986, p. 138).

Como se puede notar, *El ser y la nada* es una obra que está llena de terminología, a la cual nos referiremos en el presente trabajo. Todo será traducido al español, de tal manera que se usará “en-sí” y “para-sí”, en lugar de “*en-soi*” y “*pour-soi*”, respectivamente –para las citas de textuales que así lo requieran solamente se recordará la traducción de las palabras entre paréntesis–. No obstante, desde *La trascendencia del Ego* hasta *El ser y la nada* se introducirán los términos “*Moi*” y “*Je*” que significan “yo” en español, tales términos no serán traducidos dado que en francés cada uno tiene una connotación distinta. El “*Moi*”, al que hace referencia el autor francés, implica un yo que está consciente de sí mismo, por lo que la tendencia marcará autorreflexión. Por su parte, el término “*Je*” hará referencia a un yo que está inmerso en mundo con el cual interactúa, por lo tanto, representa un tipo de conciencia que no necesariamente es conciencia de sí, es decir que es irreflexiva.

Antes de continuar con la descripción de las etapas del pensamiento en Jean-Paul Sartre, es necesario puntualizar a qué nos referiremos, en adelante, con los términos “para-sí” y “en-sí”. Ambos pertenecen al análisis sobre el desarrollo ontológico de la conciencia expuesto en *El ser y la nada*, en este sentido, ambos son partes del ser, por lo que hablamos del ser-para-sí, y del ser-en-sí. La argumentación central de la obra de 1943 es que la realidad está formada por tres clasificaciones fundamentales; el ser, el objeto y el mundo. El en-sí es aquello que no tiene conciencia, y que, por lo tanto, no tiene ninguna una fractura en su ser. En otras palabras, el en-sí es lo inerte, no depende de ninguna otra cosa para ser lo que es, tal como Sartre describe: “El ser-en-sí no es jamás ni posible ni imposible: simplemente *es*” (Sartre, 2013, p. 38). De tal suerte que cuando se habla del ser-en-sí nos referimos a los objetos, a aquello que no puede dar cuenta de sí.

Opuestamente al ser-en-sí, el ser-para-sí es consciente de sí, en el seno de su ser está inserta la interrogación, gracias a la cual puede preguntarse por el *sentido* de sí y del mundo. Sartre describe esta característica de la conciencia del para-sí como la nada; “De este modo, el para-sí debe ser su propia nada. El ser de la conciencia en cuanto que conciencia consiste en existir a distancia de sí como presencia a sí, y esa distancia nula que el ser lleva en su ser



es la Nada” (Sartre, 2013, p. 135). En efecto, el *ser* es el en-sí, y la *nada* es el para-sí. Si el en-sí no es posible, significa que el para-sí será posibilidad. Tanto la nada como aquello que articula su ser, como la presencia a sí que se deriva de la nada, y su ser abierto –conformado– en la posibilidad, obligarán al para-sí a ser responsable de sí, es decir, a conformarse a sí, a los otros y al mundo ya que es el único con la capacidad de hacerlo.

Regresando a las fases cronológico-ideológicas que se encuentran en el pensamiento de Jean-Paul Sartre, dentro de la perspectiva histórica y la crítica marxista destacan títulos como *El existencialismo es un humanismo* (publicado en 1946), y *La crítica de la razón dialéctica* (publicada en 1960). Esta fase está representada por un rompimiento con el discurso fenomenológico-existencialista anterior, ya que, debido a hechos históricos como el Holocausto, y la predominancia del marxismo, surge en Sartre la necesidad de hablar de un *nosotros* en lugar de un sujeto individual. Según destaca Antonio Gorri: “En *El ser y la nada*, la historia no parecía poder tener sentido y los conflictos entre los hombres no podían tener fin. ‘El infierno serían siempre los otros’, a pesar de Kant, de Hegel y de Marx. El hombre seguiría siendo siempre, desde aquella panorámica ‘un lobo para el hombre’. ¿Cómo pasar, entonces, del sujeto a la historia, del hombre a la clase, del ‘yo’ al ‘nosotros’?” (Gorri, 1986, p. 140). Cabe destacar que para otros autores el pensamiento de Sartre se dividirá en otras etapas, como es el caso de Bernard-Henri Lévy (2001), quien menciona al Sartre joven o al Sartre viejo, sin embargo, ambos autores coinciden en que una característica del pensamiento del filósofo y escritor francés es ir en contra de sí mismo. Así mismo Bernard-Henri apunta que “Para este técnico de la negación, para este maestro de la infidelidad, la obligación de pensar contra sí mismo, de romperse los huesos de la cabeza, siempre ha sido el eje de sus ideas, el primer imperativo de un pensamiento digno de tal nombre” (Lévy, 2001, p. 552), en concordancia, Gorri señala que: “Si por algo luchó Jean-Paul, a lo largo de su vida [...] fue por poner su pensamiento permanentemente en cuestión. Jamás aceptó algo sin contestarlo y cuestionarlo. [...] Quizá, lo más característico que de esta filosofía pueda retener el futuro, sea su grandioso inacabamiento, considerándolo, por tanto, no como una deficiencia, sino como el rechazo radical a constituirse en sistema” (Gorri, 1986, p. 142). La constancia de tal rompimiento de pensamiento se podrá notar en la última entrevista que Benny Lévy le hizo a Sartre en 1980, titulada *La esperanza ahora*, texto que se mencionará en el anexo del presente trabajo.

En lo concerniente a los textos que se usarán en el presente trabajo, retomo, sobre todo, los textos fenomenológicos, en concreto *La trascendencia del Ego* (2010), el *Bosquejo de una teoría de las emociones* (2015), y *El ser y la nada* (2013), siendo este último mi texto fundamental. Además, para la parte final recuperé la conferencia que lleva por nombre *La responsabilidad del escritor* (2018), la cual pertenecería a la tercera etapa del pensamiento de nuestro autor, dado que se dictó en 1946. Por último, menciono *La esperanza ahora* (2006).

Recurrí a los textos mencionados en orden de poder contestar a la pregunta central de la presente investigación: ¿Es posible desarrollar un aspecto positivo de alteridad en el hombre en y desde Sartre?, de ser así, ¿cuáles serían sus alcances y límites? En este sentido se propone analizar e identificar los límites del posible aspecto positivo de alteridad a partir del desarrollo ontológico de la conciencia que se presenta, sobre todo, en los primeros textos de Sartre: *Bosquejo de una teoría de las emociones* (2015) y *La trascendencia del Ego* (2010) hasta *El Ser y la nada* (2013).

Para responder a dicha cuestión es necesario hacer un examen a profundidad del concepto de cuerpo que Sartre desarrolla en *El ser y la nada*, considerando que en su sistema el cuerpo se presenta como enteramente intersubjetivo. Hablar de cuerpo es subrayar la constitución ontológica de la conciencia, en la cual está inserto el otro. Como el autor de *El ser y la nada* afirmará luego, una de las características de la duplicidad de la realidad humana es que: “[...] su ser-para-sí implica complementariamente un ser-para-otro. En cualquiera de mis conductas siempre me es posible hacer convergir dos miradas, la mía y la del prójimo” (Sartre, 2013, p.108). O como acentúa más adelante: “[...] necesito del prójimo para captar en pleno todas las estructuras de mi ser: el Para-sí remite al Para-otro” (Sartre, 2013, p. 315). No obstante, la relación de alteridad que Sartre plantea se estanca en la cosificación a través de una mirada que se refuerza mediante la imposibilidad que cada para-sí tiene de ser su propio fundamento. Así pues, en el pensamiento sartreano no se llega a concretar una superación dialéctica de las relaciones intersubjetivas, como cabría esperar.

Si se reivindicara el papel del cuerpo, no ya como simple punto de partida cognoscente sino también como sensitivo y potencial, ¿se podría llegar a tener un horizonte más amplio para examinar una puesta positiva en sus relaciones intersubjetivas? Uno de los puntos clave que se sugieren para lograr tal reivindicación se encuentra en el intercambio que

se pueda generar entre el para-sí y el para-otro, dado que en la mirada y en las acciones del otro es en donde el para-sí encuentra mayor potencia de actuar –o, contrariamente, de ser cosificado. Esta potencia se generaría usando la mirada cosificante y constituyente del otro en favor del para-sí. En consecuencia, el papel del cuerpo cobraría una pertinencia fundamental en tanto que es la clave que obliga al para-sí a asumir su libertad, le hace ser responsable de sí, y al mismo tiempo le genera resistencia ante la alteridad, resistencia tiene al menos dos opciones; puede ser transformada en creación o quedarse en el rechazo de lo externo considerado como lo extraño, como el otro o lo otro que amenaza al propio organismo, al propio cuerpo en cuanto que vivo y vivido.

Se podría suponer que, en cierto modo, el cuerpo parte desde su emoción y éstos – cuerpo y emoción–, a su vez, se explican desde la formación ontológica de la conciencia. Considerando que es un tema que no goza de una localización accesible, parece pertinente mostrar una breve recopilación del contexto teórico en el que se desenvuelve una de las primeras obras de Jean-Paul –el *Bosquejo de una teoría de las emociones*– y de la manera en la que contemporáneamente se han esquematizado distintos autores como precursores de una u otra teoría de la emoción, para ello me serviré de un artículo de Ana Rosa Pérez Ransanz.

### *Entre emoción y razón*

El propósito del presente apartado es dar un contexto muy general del papel en el que han sido puestas las emociones, sobre todo, por el pensamiento filosófico occidental que prima el autocontrol y la racionalidad, todo ello en vistas de que el pensamiento sartreano de la emoción parte de esta corriente de pensamiento. Si bien Sartre no se separa totalmente de ella, sí hace aportes que actualmente han desembocado en distintas retribuciones filosóficas, una de ellas es la *teoría evaluativa de la emoción*. Un propósito secundario de este contexto tan general es que el lector pueda entender con mayor facilidad las implicaciones que permean la teoría ontológica fenomenológica de la conciencia que plantea Sartre (2013), así como la relación que ésta tiene con el cuerpo, y, por lo tanto, con la emoción. En consecuencia, se podrá entender por qué es tan relevante el estudio de la alteridad en el sentido en el que está relacionado con una fenomenología que se centra en la emoción como

el conducto que nos lleva hacia la relación primera con los otros como punto clave desde donde se despliegan las demás capacidades epistémicas en el ser humano.

En la historia de la filosofía se ha dejado fuera a la emoción tomándola como un elemento que impedía llegar a la razón y a la verdad, o bien, que se oponía a ellas. Siguiendo a Ana Rosa Pérez Ransanz en su artículo “La dimensión afectiva de la racionalidad” (2005), el pensamiento tradicional sobre las emociones gira en torno a la dicotomía entre sentimiento y pensamiento, pasión y razón, lo afectivo y lo cognitivo, lo claro y lúcido contra lo opaco y confuso, la pasión y la acción. Estas contraposiciones hacen referencia a la creencia que dicta que una conciencia libre del factor emocional será lúcida, por lo que no perderá tiempo en asuntos cotidianos sin sentido, porque a la emoción *se la padece*, es como un extraño que viene a interferir con el orden establecido, escapa a todo control previsible. En otras palabras, la línea conceptual de trasfondo es la expuesta desde Platón, que se puede ver en *El Banquete* (2007) en cuanto que el camino hacia la verdad requiere librarse de las apariencias, de las pasiones y del cuerpo para poder prevalecer y alcanzar la noción de verdad. Es así como se señala en la obra mediante el discurso de Diotima que:

Pues ésta es justamente la manera correcta de acercarse a las cosas del amor o de ser conducido por otro: empezando por las cosas bellas de aquí y sirviéndose de ellas como de peldaños ir ascendiendo continuamente, en base a aquella belleza, de uno solo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta, y de las normas de conducta a los bellos conocimientos, y partiendo de éstos terminar en aquel conocimiento que es conocimiento no de otra cosa sino de aquella belleza absoluta, para que conozca al fin lo que es la belleza en sí (Platón, 2007, p. 145).

De tal modo, el cuerpo es uno de los primeros peldaños a ser gradualmente superado para llegar a la inmortalidad o la belleza en sí, la cual, incluso se describe como: “no infectada de carnes humanas, ni de colores ni, en suma, de otras fruslerías mortales [...]” (Platón, 2007, p. 146). En las citas anteriores se pueden notar las analogías que se hacen con la jerarquía ontológica donde el cuerpo está al mismo nivel que lo infeccioso, que las emociones, lo afectivo o lo afectivo para el otro en cuanto que seres individuales sensitivos, opuesto al orden social y al conocimiento.

Históricamente más adelante, el alma en Aristóteles (2003) es definida como principio motor y de causalidad formal, al mismo tiempo que finalidad y perfección final (*entelequia*). No puede funcionar por separado del cuerpo como lo plantea Platón, sino que está estrictamente unida a él, como se aprecia en la siguiente cita: “[la intelección] el estar

mezclado con un cuerpo sin poder separarse de él es algo que produce dolor: tal unión, por tanto, ha de resultarle odiosa si es que –como suele decirse y es parecer de muchos– es mejor para el intelecto el no estar unido a un cuerpo” (Aristóteles, 2003, p. 150). De tal manera que el cuerpo por sí mismo pertenece a un grado ontológico inferior:

La intelección y la contemplación decaen al corromperse algún otro órgano interno, pero el intelecto mismo es impassible. Discurrir, amar u odiar no son, por lo demás, afecciones tuyas, sino del sujeto que lo posee en tanto que lo posee. Esta es la razón de que, al corromperse éste, ni recuerde ni ame: pues no eran afecciones de aquél, sino del conjunto que perece. En cuanto al intelecto, se trata sin duda de algo más divino e impassible (Aristóteles, 2003, pp. 155-156).

El alma es tripartita, teniendo una parte vegetativa: de lo que está simplemente vivo; una parte animal que cumple funciones de percepción e imaginación que es sintiente, y una parte racional que es propia sólo del hombre y que, a su vez, implica los primeros dos tipos de alma, siendo así, viva, sintiente y pensante. La jerarquía del alma, además de pasar por las tres antes mencionadas, está ligada a la cercanía con el entendimiento agente (*nous poietikós*) en donde el alma individual puede alcanzar lo universal en los límites de su condición finita.

La vida intelectual está en la cúspide de la perfección para la vida humana<sup>1</sup>:

Así pues, y en términos generales, el animal –como queda dicho– es capaz de moverse a sí mismo en la medida en que es capaz de desear. Por su parte, la facultad de desear no se da a no ser que haya imaginación. Y toda imaginación, a su vez, es racional o sensible. De esta última, en fin, participan también el resto de los animales. [...] Como acabamos de decir, la imaginación sensitiva se da también en los animales irracionales, mientras que la deliberativa se da únicamente en los racionales: en efecto, si ha de hacerse esto o lo otro es el resultado de un cálculo racional; y por fuerza ha de utilizarse siempre una sola medida ya que se persigue lo mejor (Aristóteles, 2003, pp. 248-249).

De suerte que, bajo los mismos parámetros, se ha despreciado el papel del cuerpo tomándolo como un estuche necesario, pero no suficiente para la vida intelectual, o bien, como “la cárcel del alma”. En consecuencia, la forma histórica de asumir la realidad se vio permeada por un espíritu o una línea de pensamiento que desprecia la realidad sensible mientras que se

---

<sup>1</sup> Ante dicho problema me parece importante rescatar la interpretación que hace Jean Luc Nancy en *Del alma* sobre el texto homónimo de Aristóteles. En esta interpretación se toma al alma como la relación del cuerpo consigo mismo en tanto que el cuerpo se construye desde fuera de sí mismo ya que el cuerpo se articula con otra cosa que él mismo: “El cuerpo es una relación con otro cuerpo — o una relación consigo mismo” (Nancy, 2016, p. 93). Además de Nancy, cabe mencionar algunos autores de la filosofía de la mente contemporánea como Green, Calhoun o Solomon (tomando esta última insistencia por la racionalidad de las emociones, inspirada en los trabajos de Sartre). Estos autores cuestionan el pensamiento tradicional que gira en torno a la concepción de la emoción.

favorece el mundo de las ideas, o en su defecto, haciendo menos la vida sintiente en atención de la pensante. Aún más, Descartes invierte la relación epistémica iniciando por la duda metódica, que no necesita de un cuerpo, pues la naturaleza del pensar es independiente de lo material, no obstante, es el alma la que anima el cuerpo. En cuanto a las leyes particulares del cuerpo, como materia, está sujeto a leyes físicas y puramente mecanicistas. Lo único que lo diferencia de la materia es su estatuto de ser animado por el alma.

No es sino hasta los desarrollos de la fenomenología expuestos por Husserl que se establece una teoría que logra vencer la dicotomía mediante la intencionalidad como vínculo directo hacia el mundo, no obstante, finalmente es Sartre quien radicaliza la tesis husserliana haciendo de la emoción la expresión de ese vínculo intencional, y, otorgándole al cuerpo el mismo rango jerárquico que su parte no sensible.

Actualmente el tema de las emociones ha sido ampliamente estudiado con algunas posturas que dejan de lado aquellas más tradicionales, o que bien, las retoman dándoles otro tipo de justificación. En consecuencia, encontramos diversas teorías de la emoción como la *teoría fisiológica y del sentimiento (feeling) o la sensación (sensation)* en donde: “[...] la emoción habría de ser conceptualizada como la conciencia de las conmociones corporales, por tanto, como una pura sensación de la mente: el sentimiento, tomado como causa o como efecto de los cambios fisiológicos, sería la ‘esencia’ de la emoción” (Rodríguez, 1999, p. 104). Teoría que se vincula con Descartes (1977), Hume (1984) y William James (1989, 1996), donde también se circunscribe la teoría periférica de la emoción o teoría James-Lange, citada por Sartre en el *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Uno de los principales problemas que encontramos en esta teoría es su incapacidad de diferenciar entre las emociones al no poder procurarnos una línea base que permita su diferenciación, por otra parte, los estados corporales no podrían ser separados de las circunstancias en las que se dan, lo cual resulta ambiguo en el estudio de la emoción.

Por su parte, en la *teoría conductista de las emociones*, donde podemos encontrar a autores como Watson (1919/1924) y Skinner (1994), se establece que el comportamiento y la disposición son los principales componentes de la emoción. Como se puede notar, esta teoría está fundamentada en los condicionamientos clásicos y operantes que se basan en el estímulo y respuesta del organismo. En este caso, la principal objeción es que no todos los contenidos que alegran a unos lo hacen con otros, asimismo ocurre con el resto de las

emociones. En otras palabras, si el estímulo es el mismo ¿por qué se manifiestan variaciones en la respuesta de los organismos?

En cuanto a las *teorías cognitivas de la emoción*, se observa que las emociones consisten en cogniciones, sean éstas del tipo de creencias, interpretaciones o suposiciones que llevan en sí mismas intencionalidad debido a que se inscriben dentro de cierta forma de experimentar el mundo, en consecuencia: “[...] a falta de determinadas cogniciones, las perturbaciones fisiológicas, todo lo intensas que se quiera, jamás serán experimentadas y etiquetadas como emociones concretas” (Rodríguez, 1999, p. 109). Entre los autores que se pueden encontrar en esta teoría se encuentran Schachter y Singer (1962). Una de las principales objeciones que se le hacen a esta teoría es el deseo como componente crucial de la emoción, ya que genera dificultades al tratar de conectar la vida emocional con su conducta determinada. En otras palabras, el deseo hace que no sea tan clara la conexión entre la emoción y su explicación directa ya que él puede hacer que se cuelen unas emociones creyendo que se trata de otras.

Con la finalidad de terminar este apartado donde se muestran ejemplos de distintas teorías contemporáneas de la emoción, parece congruente hacer énfasis en la *teoría evaluativa de la emoción*. En esta teoría se encontrarían precursores como Hutcheson (2005), Scheler (2004) o Sartre (2015, 2010, 1994), y actualmente autores como Robert Solomon (2007). El núcleo de esta teoría es, como su nombre lo indica, que: “[...] *todas* las emociones valoran la situación concreta en que nos encontramos, todas ellas contienen una actitud a favor o en contra que, lógicamente, podrá revelarse correcta o incorrecta, adecuada o inadecuada” (Rodríguez, 1999, p. 113). La evaluación de la situación es tan relevante porque no se puede desligar del contexto que ocupamos dentro de dicha situación, o, en otro sentido, a las articulaciones que se despliegan desde el sujeto como núcleo valorativo de la situación concreta –articulaciones que en un sentido inverso también lo contextualizan desde cierto punto de vista o estado valorativo. En consecuencia, tal teoría abarca los deseos que se generen o desde donde se parta, así como los cambios fisiológicos, y, por su puesto, el contexto cognitivo –a la manera de *la teoría cognitiva*–.

Lo relevante de las teorías que se han mencionado hasta ahora es mostrar el progreso del concepto de emoción en su recuento histórico y cómo las particularidades culturales también juegan un rol principal en donde ya no se trata sólo de la emoción como la que

impera por sobre todo el organismo, sino que el ambiente también ejerce un papel activo en el entretejido cognitivo-afectivo de los individuos. Contenido al que se añade el factor intencional volitivo del sujeto envuelto en un contexto cultural determinado. Si bien las teorías antes mencionadas no pretenden ser un recorrido exhaustivo del tema, sí ayudan a situar al lector en lo que respecta al entramado donde se sitúa el pensamiento sartreano.

A continuación, se mostrará la relación del cuerpo con la emoción, es decir, de la emoción como fundamento del cuerpo y del desarrollo del cuerpo desde la constitución ontológica de la conciencia. Cabe destacar que el sentido de hacer hincapié sobre la relación emoción-cuerpo, en la pertinencia que juega en el desarrollo de la intersubjetividad, consiste en su posibilidad última como medio de transformación experiencial. Sobre el último punto, se puede complementar que el contenido fundamental que se describirá en un primer momento tiene la finalidad de ser explotado hacia la transformación del mundo y a la consecuente creación del para-sí y desde él. Tales características se instauran como una forma en la que el para-sí se relaciona con su propio cuerpo por y desde la intersubjetividad, en este caso, desde un planteamiento del cuerpo como ético.



## I. LA EMOCIÓN COMO FUNDAMENTO DEL CUERPO

En el *Bosquejo de una teoría de las emociones* (2015), Sartre declara la funcionalidad que tiene la emoción como elemento gracias al cual el ser-para-sí puede establecer relaciones epistémicas e intersubjetivas en el mundo, de esta manera escribe que: “[...] la emoción es la realidad-humana que se asume a sí misma y se ‘dirige-emocionada’ hacia el mundo. Husserl, por su parte, piensa que una descripción fenomenológica de la emoción pone de manifiesto las estructuras esenciales de la conciencia, puesto que una emoción es precisamente conciencia” (Sartre, 2015, p. 23). En efecto, para Sartre la emoción es la forma explícita en la que se demuestra que el hombre está en medio del mundo, entre las cosas y que su conciencia no es un contenido intransferible o indescriptible al que no se pueda acceder, por el contrario, se trata de un contenido que se comparte en el mundo ya que ella, al igual que las cosas, también es externa. Como producto de lo anterior, el hombre significa el resultado de la acción y la emoción sobre sí mismo, es así como se enfatiza en *El ser y la nada* que: “El mundo se revela como un ‘*creux toujours futur*’ [Hueco siempre futuro], porque somos siempre futuros para nosotros mismos” (Sartre, 2013, p. 446).

La manera en la que la emoción hace explícita esta relación consiste en que el hombre puede cambiar las situaciones a las que se enfrenta, o bien, transformar el mundo según el sentido o la significación que se haga de los contenidos dados. Es en este sentido en el que se afirma que la emoción no es caótica, confusa o limitante, por el contrario, ella es: “[...] una estructura organizada y susceptible de descripción” (Sartre, 2015, p. 33). Asimismo, la conducta emocional lejos de ser un desorden: “es un sistema organizado de medios que tienden hacia una meta” (Sartre, 2015, p. 42). Como se afirmará más adelante, estas características de la emoción, o de la significación de la conciencia, le permiten al hombre hacer del mundo un lugar menos inhóspito o digno de ser habitable. En otras palabras, la

emoción significa el mundo, le otorga su significado. Dicha acción no sería posible si no interviniese la conciencia.

En Sartre la relación entre conciencia y emoción es casi igualitaria. La emoción, como se citó más arriba, es muy cercana a la manera como la toma Husserl: “precisamente conciencia”, con la diferencia de que en Sartre hay una dinámica entre la conciencia que se forma a sí misma y la emoción que permite esta constitución, de este modo el autor señala que: “[...] es la conciencia la que *se hace a sí misma* conciencia, emocionada con vistas a las necesidades de una significación interna” (Sartre, 2015, p. 59). Por lo que toca a los siguientes apartados se dará una descripción más detallada de la emoción, así como de la relación que mantiene como el fundamento del cuerpo.

Baste decir que la transformación de mundo se hace desde la significación emocional que es condición de posibilidad de la estructura de conciencia ya que del mismo modo en el que no es ser consciente de sí mismo para actuar, tampoco es necesario ser consciente de los contenidos emocionales para significar mundo, como se puede observar en la siguiente cita: “La emoción es una determinada manera de aprehender el mundo. [...] Y no es necesario que entre la acción que fracasa y la ira el sujeto vuelva sobre sí mismo, intercale una conciencia reflexiva” (Sartre, 2015, p. 63). Retrospectivamente, esta propiedad de la conciencia emocional como irreflexiva indica que el cuerpo es una de sus circunferencias más próxima, no sólo por el medio en el cual se desarrolla sino por ser el medio de recepción experiencial del mundo, asimismo: “La conciencia emocional es ante todo conciencia *del mundo*” (Sartre, 2015, p. 62).

En cuanto al cuerpo, se deberá profundizar en su doble carácter ya que éste, en conjunto con la estructura de conciencia, es el que posibilita su co-emergencia con el mundo. Por “doble carácter del cuerpo” me refiero a aquél, que, marcado desde la fenomenología propuesta por Husserl, se podría designar desde la experiencia vivencial del mismo como un cuerpo que se *tiene* y otro cuerpo que es aquél se *es*. Al primero se le podría comparar con un organismo físico y bioquímico que está sometido a leyes naturales por lo que tiene ciertas determinaciones que no se pueden cambiar. El segundo tipo de cuerpo es aquél que se puede moldear en función de su capacidad sintiente, de sus voliciones, creencias, cogniciones, etc. Esta es una distinción teórica ya que para motivos prácticos el cuerpo actúa como el conjunto de ambas características generales, que una vez conjugadas son las que determinan su acción

en un contexto determinado, y a pesar de éste. Estrictamente, en Sartre esta dualidad del cuerpo se hará expresa desde el desarrollo ontológico en las categorías conceptuales de *Je* y *Moi* que se verán en el siguiente apartado.

Por ahora, abundar en tales explicaciones resulta insuficiente sin antes abordar la concepción sartreana de la conciencia. Por consiguiente, los siguientes apartados están dedicados al análisis de la estructura de la conciencia en su relación con el cuerpo y su capacidad emocional.

### *La conciencia que escapa a sí misma unificándose*

El objetivo de *La trascendencia del Ego* es demostrar que el *Je* no es idéntico a sus estados de conciencia ni a sus apariciones. Sartre distingue entre el *Je* (*Yo*) y el *Moi* (*Mí mismo*)<sup>2</sup> como caras distintas de la unidad de conciencia *Ego* que responden a distintas necesidades. Al estar, estas dos caras, dedicadas o encargadas de acciones radicalmente distintas parecen opuestas: por ejemplo, el *Je* como conciencia irrefleja se dirige hacia las cosas, tiene identidad y por lo tanto es un polo de opacidad. Por otra parte, el *Ego* es la conciencia reflexiva que se distingue como un polo claro y distinto, es un tipo de conciencia que es conciencia de sí ya que de lo contrario no podría ser la unidad de los estados y las apariciones. Sin embargo, el material que genera el *Moi*, tal como la corriente de conciencia que plantea Husserl, es la base sobre la cual el *Je* puede desarrollar sus sedimentaciones. Esta diferencia de medios y fines en el *Je* y el *Moi* hace que la conciencia no sea idéntica a sí misma. Aunado a ello, la conjunción de las características opuestas en la conciencia hace que pueda tener distintas capas de aprehensión y reflexión tanto del mundo como de sí misma en un movimiento dialéctico: “[...] la conciencia se define por la intencionalidad. Por la intencionalidad, se trasciende a sí misma, se unifica escapando de sí” (Sartre, 2010, p. 38).

Para formar la sistematización de la conciencia, Jean-Paul Sartre, parte de sus críticas a la teoría psicológica y a algunos conceptos expuestos por Husserl y Heidegger. En cuanto

---

<sup>2</sup> Con el fin de evitar confusiones preferí dejar los términos en francés “*Je*” y “*Moi*”, en lugar de “*Yo*”, y “*Mí mismo*”, respectivamente. Tal distinción se hará con el fin de tener claro a qué nivel de la unidad de la conciencia del *Ego* nos estamos refiriendo en cada caso. Así, cuando se trate de la conciencia tética e individualizante habrá un “*Je*”, con excepción de las citas explícitas. Mientras que cuando se trate de la conciencia no-tética o reflexiva se hará mención al “*Moi*”. Las partes que hagan mención al “yo” en español serán aquellas en donde no hay necesidad de determinar a qué esfera de la conciencia nos estamos refiriendo.

a la primera, mayormente se muestra en el *Bosquejo de una teoría de las emociones*. En *La trascendencia del Ego*, se concentra en la confusión conceptual de los psicólogos sobre: “[...] el sentido trascendente de las vivencias *Erlebnis*<sup>3</sup> con su matiz inmanente” (Sartre, 2010, p. 67). En cuanto a los fenomenólogos, el autor francés retoma conceptos que asimila en su pensamiento, pero, como es su modo de proceder, no los asume sin antes criticarlos reestructurándolos.

En este punto el sincretismo que Sartre lleva a cabo al hacer la estructuración de su pensamiento es cuestionable tomando en cuenta que tanto Husserl (1999) como Hegel (2012) y Heidegger (1997) parten de concepciones distintas y que sus pensamientos también se dirigen hacia temas que no convergen entre sí, sin embargo, lo que se rescata del trabajo hecho por Jean-Paul es que hace que la conciencia sea parte de los elementos del mundo. Mediante esta idea recupera la intersubjetividad desde su formación ontológica y no como mero accidente o elemento accesorio que más que ser parte de una funcionalidad integral se plantearía como un obstáculo irremediable de afrontar. Esta es la radicalización que Sartre hace de la intencionalidad husserliana; si bien el *Ego* se dirige hacia las cosas del mundo, va más allá siendo él mismo una de las cosas de ese mundo, por lo tanto, se vuelve susceptible de ser tomado por el otro como una de ellas. Este desarrollo conceptual se analiza en *La trascendencia del Ego* (2010).

### *Je y Moi como partes del Ego. La conciencia dual arrojada al mundo de las cosas*

El objetivo principal de *La trascendencia del Ego* se establece en las primeras líneas del libro: “[...] el *Ego* no está ni formal ni materialmente en la conciencia: está fuera, en el mundo; es un ser del mundo, como también es el *Ego* del prójimo” (Sartre, 2010, p. 29). El *Ego* es la unidad inmanente de conciencias (*Moi* y *Je*), esta unidad, lejos de ser fija o inmutable, es el flujo de la conciencia que se constituye *Ego* como unidad de sí misma. De manera que el *Ego* sintetiza el dominio de lo psíquico en su plano reflejo y el dominio de lo psicofísico en su plano irreflejo –lugar en el que se encuentra el cuerpo como cumplimiento

---

<sup>3</sup> En *La trascendencia del Ego* (2010) se señala que la palabra alemana *Erlebnis* (plural *Erlebnisse*) se traduce al español, según la traducción de Ortega, como *vivencia*.

del *Je*. Siguiendo los distintos puntos de anclaje que convergen en el *Ego*, éste es tanto unidad de los estados (emociones) y cualidades, así como la unidad ideal noemática indirecta de la serie infinita de conciencias reflejas, es decir, del terreno de las acciones en donde los cuerpos convergen y son atravesados por otros cuerpos y por el mundo sin tener explícita conciencia de un yo que acompañe todas sus representaciones. Nos enfrentamos a una concepción de conciencia que se reconoce como unidad infinita ideal, y como cuerpo concreto real que se establece como un ser del mundo que es totalmente comunicable con los otros, así como los otros lo son para ese cuerpo.

Para Sartre, la unidad trascendente de la conciencia se encuentra en el objeto, principalmente, por dos razones. La primera es porque la conciencia es la unidad infinita de situaciones. Esta infinidad se caracteriza con la palabra alemana *Abschattungen*<sup>4</sup> (perfil o proyección), pues: “[...] el objeto espaciotemporal se entrega siempre a través de una infinidad de aspectos, y no es, en el fondo, sino la unidad ideal de esta infinidad” (Sartre, 2010, p. 49). El objeto o la experiencia se podrán presentar por “entero” en cada vivencia particular pero no se trata más que de la experiencia de un perfil de la inmensidad que encierra. Por ejemplo, el morado de mi pluma es un perfil de lo morado que puedo encontrar en el mundo, en el atardecer se presenta otro perfil, uno distinto en las flores o en mi botella de agua. Así, la aproximación de la conciencia al objeto como *Abschattungen* [perfil o proyección] desborda la conciencia y la sobrepasa. Muestra su unidad trascendente en el paso al infinito.

La segunda razón por la que la unidad trascendente de conciencia se encuentre en el objeto es para que el objeto sea unidad trascendente, tal es su predominancia en nuestra vida de conciencia. Hago referencia a la conciencia de segundo grado<sup>5</sup>, ya que ella es el tipo de conciencia en la que mayormente nos encontramos en la vida cotidiana, es decir; en el plano

---

<sup>4</sup> Para esta palabra Sartre aclara en *La trascendencia del Ego* (2010) que se hace referencia a un estado de la conciencia o del objeto donde hay facetas, perfiles o proyecciones. Es decir que no se le asume por completo, por el contrario, hay múltiples modos que no se encuentran al alcance de lo que se presenta. En este sentido es que también se le suele traducir por “ocultamientos”, sin embargo, en este texto se dejarán las referencias que Sartre señala en su libro.

<sup>5</sup> Estructuralmente, la conciencia refleja, de segundo grado, no-tética o no-posicional es aquella común a todos los para-sí ya que funge como el soporte o la unidad de todas las acciones posibles, a la vez que mantiene la preservación de la conciencia. Estas cualidades hacen que ella sea un claro traslúcido que no puede tener ningún contenido. Contrariamente a la conciencia de primer grado, tética, posicional de un objeto. Unidad de los estados y cualidades necesarias para un sujeto dado, que al ser individualizante será también intransferible y oscura u opaca por las cualidades hacia las que está arrojada. Cabe destacar que estas distinciones se hacen en tanto que una función analítica de la conciencia, de modo que no funcionan por separado.

irreflejo, donde no hay un *Ego*, sino un *Je* que no tiende a pensarse a sí mismo. El ejemplo del tranvía que se escapa<sup>6</sup>, al cual hay que perseguir, es claramente ilustrativo. En el momento en el que corriendo detrás de él reflexiono sobre mí mismo, he perdido el tren, pues, ejercemos acciones sin necesidad de la intervención del *Moi* o del plano reflejo.

Para Husserl la distinción de la conciencia se divide, principalmente en tres conceptos, como el autor señala en *Investigaciones Lógicas*: “1. La conciencia como la total consistencia fenomenológica real del yo empírico, como el entrelazamiento de las vivencias psíquicas en la unidad de su curso. 2. La conciencia como percepción interna de las vivencias psíquicas propias. 3. La conciencia como nombre colectivo para toda clase de ‘actos psíquicos’ o ‘vivencias intencionales’” (Husserl, 1999, p. 475). Lo relevante para la presente investigación es el primer concepto de conciencia, que se refiere al sentido *psicológico-descriptivo* del yo empírico, que se distingue del sentido *fenomenológico puro* del yo puro. De manera que el primer sentido de conciencia señala que hay una relación donde por vivencia y por contenido de conciencia se entienden los acontecimientos reales. Es así como si un hombre dice “He vivido una guerra”, se refiere al contenido real del evento en cuestión. Husserl hace una distinción clara cuando afirma que: “El fenómeno de la cosa (la vivencia) no es la cosa aparente, la cosa que ‘se halla frente’ a nosotros supuestamente en su propio ser” (Husserl, 1999, p. 478). Por lo que el sentido psicológico descriptivo no llega a ser fenomenológico, tal como parece que lo entiende Sartre. Por otra parte, Jean Paul hace énfasis en la vivencia del ser para-sí en cuanto que la significación que se le confiere a los eventos que se experimentan en el mundo, como cuando al referirse a las emociones del para-sí escribe que: “Para que la emoción tenga significación psíquica de fracaso, la conciencia ha de intervenir y conferirle esa significación [...]” (Sartre, 2015, p. 38). Así, la realidad se asume como un entorno donde las experiencias formarán parte de la integración del ejercicio individualizante del yo. En este sentido pareciera concordar con Husserl cuando este último afirma que: “Los fenómenos mismos no aparecen: son vividos” (Husserl, 1999, p. 478). Sin

---

<sup>6</sup> Sartre describe este ejemplo en *La trascendencia del Ego*, donde señala que: “Cuando corro a coger el tranvía, cuando miro la hora, cuando me absorbo en la contemplación de un retrato, no hay un Yo: hay conciencia del tranvía que tengo que coger, etc., y hay conciencia no-posicional de la conciencia. De hecho, en estos casos estoy sumergido en el mundo de los objetos; son ellos los que constituyen la unidad de mis conciencias; son ellos los que se presentan con valores, cualidades atractivas y repelentes. *Mí mismo*, en cambio, yo he desaparecido, me he vuelto nada. En este nivel no hay sitio para *mí mismo*, y ello no procede de la casualidad, de una falta momentánea de atención, sino de la propia estructura de conciencia” (Sartre, 2010, pp. 48-49).

embargo, pronto se puede diferenciar que a lo que apunta Husserl es a un contenido distinto del que Sartre hace referencia:

*Esta referencia del objeto fenoménico (que suele llamarse contenido de conciencia) al sujeto fenoménico, al yo, como persona empírica, como cosa, es, naturalmente, distinta de la referencia del contenido de conciencia, en nuestro sentido de vivencia, a la conciencia en el sentido de la unidad de los contenidos de conciencia (o de la consistencia fenomenológica del yo empírico). Allí se trata de la relación entre dos cosas aparentes; aquí de la relación de una vivencia suelta con la compleción de las vivencias (Husserl, 1999, p. 478).*

El contenido real que se experimenta en el sentido psicológico descriptivo de la conciencia podría volverse contenido intencional en el momento en el que la conciencia que vive encuentra en sí misma los actos de percibir o de juzgar, de tal manera que los contenidos puedan ser distintos pero el darse cuenta de estos contenidos permanece idéntico, es así como se escribe:

Vivir los procesos externos quiere decir tener ciertos actos de percibir, de saber (como quiera que se determinen), etc., dirigidos a esos procesos. Este tener ofrece a su vez un ejemplo del vivir en sentido fenomenológico, que es un vivir completamente distinto del anterior. Este tener no dice, sino que ciertos contenidos son componentes de una unidad de conciencia, en la corriente fenomenológica unitaria de la conciencia, de un yo empírico. Este yo es un todo real, que se compone realmente de múltiples partes, y cada una de estas partes se llama “vívida” (Husserl, 1999, p. 479).

Es así como el primer concepto de conciencia implica el juicio del “yo soy” ya que supone la evidencia de lo percibido tal y como es aprehendido. El yo que hace juicios sobre las vivencias es el *yo empírico*, su contenido fenomenológico consistirá, pues, en la aprehensión de las vivencias y contenidos de conciencia dentro de una unidad fenomenológica concreta: el tiempo. Esta forma de exposición del tiempo, que nada tiene que ver con el tiempo del mundo real, es el de la conciencia interna del tiempo, en donde, como explica el autor: “Cada instante de este tiempo se manifiesta en una gradación continua de ‘sensaciones temporales’, por decirlo así: cada fase actual del curso de la conciencia -en cuanto se manifiesta en ella todo un horizonte temporal de dicho curso- posee una forma, que abraza todo su contenido y permanece idéntica continuamente, mientras su contenido cambia sin cesar” (Husserl, 1999, pp. 483-484). Si bien el análisis que hace Sartre guarda elementos de los primeros dos conceptos de conciencia a los que se refiere Husserl: en cuanto que se trata de una conciencia que conserva una cualidad unitaria de sus contenidos al ser no-posicional, por otro lado, puede dirigirse a los contenidos desde su cuerpo en modo vivencial, y, a su vez, está referida

al horizonte de mundo. Sin embargo, pronto puede distinguirse que los conceptos de los que cada autor habla son completamente distintos ya que para Sartre hay una suerte de referencia desde un yo fenomenológico hacia los contenidos reales empíricos, conceptos que no son correspondientes en Husserl.

Regresando al plano tético de la conciencia en Sartre, el cual le corresponde al *Je*, el individuo no se piensa como *sí mismo* escribiendo este texto o aquél, de nuevo, el *Je* no necesita estar pensando en la agilidad motriz que le permite la escritura o en la precisión del tecleo que en algún punto ha tenido que aprender, siendo que es una habilidad que pasa desapercibida, y, a pesar de ser acciones de la conciencia tética no por ello significa que sean inconscientes: son parte de la conciencia, están dentro de un plano de conciencia. Ciertamente una de las características primordiales de este plano de conciencia es que las acciones se encuentran sumergidas en los objetos. Hay conciencia no posicional de conciencia, tal como se citaba en el *Bosquejo de una teoría de las emociones*: “[...] una conducta irreflexiva no es una conducta inconsciente, es consciente de sí misma no-téticamente, y su modo de ser téticamente consciente de sí misma consiste en trascenderse a sí misma y de aprehender sobre el mundo una especie de cualidad de cosas” (Sartre, 2015, p. 68). Los objetos son los que constituyen la conciencia. Esto es lo que significa el trascender de la conciencia hacia el objeto. La conciencia se unifica fuera de sí, en la relación de los objetos del mundo:

[los objetos] son ellos mismos los que constituyen la unidad de mis conciencias; son ellos los que representan con valores, cualidades atractivas y repelentes. *Mí mismo*, en cambio, yo he desaparecido, me he vuelto nada. En este nivel, no hay sitio para *mí mismo*, y ello no procede de la casualidad, de una falta momentánea de atención, sino de la propia estructura de conciencia (Sartre, 2010, pp. 48-49).

Que la conciencia se unifique escapándose, que encuentre su unidad trascendente en el objeto o que sea inmanencia trascendente no es un hecho menor. Parece ambiguo y contradictorio, pero se explicará mejor en la distinción de los tres grados de conciencia que Sartre describe.

El primer grado o plano de conciencia es la irrefleja donde la conciencia es conciencia de sí en cuanto que es conciencia de un objeto trascendente. Es conciencia no posicional porque ella misma no es su objeto, pues no se conoce a sí misma más que como interioridad absoluta. Todo es claro y distinto en ella, en cambio el objeto es opaco porque todo él es contenido. En este plano de correspondencia se aloja el *Ego* como unidad inmanente e ideal noemática del *Moi* y del *Je*.



El segundo grado de conciencia es la conciencia posicional que se encuentra arrojada al mundo, sumergida en él. En el ejemplo del tranvía o del acto de escritura, se habla de este tipo de conciencia que puede o no tener un *Je*. La presencia o ausencia del *Je* no es condición de posibilidad de la acción volcada al mundo ya que el *Ego* ya está fuera, en el mundo. Se trata del cuerpo desde su extensión y exploración que le supone una espacialidad que excede la pura delimitación de su cuerpo como carne.

El tercer grado de conciencia es reflejada o reflexionante que se pone a sí misma como su objeto. Es el tipo de conciencia que se piensa a sí misma. No es difícil ser consciente de este grado de conciencia pues es la que aparece cuando se rememoran las situaciones “yo que corría escribía el párrafo anterior” La correspondencia en este plano es para el *Moi*. Rescatando el ejemplo que se ha dado antes, cabe destacar que si la conciencia reflexionante se encontrara presente en todo momento entonces los actos automáticos dejarían de tener tal característica, llevándolos, incluso a su incumplimiento o a una insuficiencia motriz que haría inadecuadas las acciones como escribir o correr para alcanzar un tren.

### Yo individualizante en su aparición a través del *Moi*

Se podrá apreciar que el *Je* nunca aparece más que como acto reflexivo pues es una realidad opaca cuyo contenido hay que desplegar, no obstante, en cuanto que posee personalidad se parece a los objetos del mundo. Para Jean-Paul Sartre el *Je* es una cualidad del plano tético que corresponde a lo individualizante de la conciencia que se unifica a sí misma. Sartre retoma la unificación de la conciencia de la estructura de conciencia que encuentra en Husserl. El argumento que se sigue es que, si la conciencia se define por la intencionalidad, entonces habrá de unificarse a sí misma a partir de la tensión entre retenciones y protenciones, es decir: gracias a la unidad de la conciencia que implica que los contenidos en ella pueden ser distintos mientras la capacidad de darse cuenta de estos contenidos permanece idéntica a sí misma, es así como la conciencia que remite perpetuamente a sí misma se unifica. Para Sartre, en el momento en el que se conjugan las ideas de que 1) el *Je* no acompaña todas mis representaciones y 2) que toda conciencia es conciencia de algo, se abre la posibilidad para que la propia unificación de la conciencia se dé en el objeto. En Sartre la trascendentalidad del yo no se conforma en el interior de la conciencia sino en el mundo, en este sentido apunta Cardozo que: “La conciencia es conciencia de sí en el momento que es conciencia de un

objeto trascendente; ella es simplemente conciencia de ser conciencia de este objeto, y en esto radica el principio de la fenomenología: toda conciencia es conciencia de algo” (Cardozo, 2019, p. 117).

Una expresión más de la unificación de la conciencia en Sartre son los hábitos, pues éstos, a su vez, son acciones del cuerpo que están en relación con el mundo y que son parte del mundo. Cada evento y/o nueva experiencia que se vive es percibida como nueva a pesar de haber tenido un registro previo sobre la misma. La recuperación de esta estructura intencional se puede apreciar en la siguiente descripción que Sartre hace del concepto de odio: “Aunque el odio se dé como actualización de cierta potencia de rencor o de odio, sigue siendo algo nuevo por relación a la potencia que actualiza. Así, el acto unificador de la reflexión une cada nuevo estado, de un modo muy especial, a la totalidad concreta *yo*” (Sartre, 2010, p. 80). Como se puede notar, se trata la emoción como una actualización que funciona en cuanto que su sedimentación previa, aun así, es experimentado en una suerte de actualización presente.

Debe quedar claro que a pesar de estar sumergido en una actividad en donde no hay conciencia posicional o reflexionante, donde, por consiguiente, no hay un *Je*, siempre hay cierto rastro de conciencia que persiste<sup>7</sup>, pues puedo hacer una rememoración de la acción en la que estaba sumergido con un *Je* de por medio, como señala Sartre: “[...] mientras leía había conciencia *del libro, de los héroes* de la novela; pero el *Yo* no habitaba esa conciencia. Ella era, tan solo, conciencia del objeto y conciencia no-posicional de sí misma. Una vez captados atéticamente estos resultados, puedo ahora hacerlos objeto de una tesis y declarar que no había *Yo* en la conciencia irrefleja” (Sartre, 2010, pp. 46-47). A pesar de que se pueda identificar un *Je* en un estado concreto de cosas, su permanencia no se reduce a las captaciones concretas, por el contrario, como parte de una estructura de conciencia conformada, moldeada y proyectada mediante la individuación del *Je*, éste se afirma más allá de la conciencia. El *Je* es un tipo de existente real y trascendente.

Que el *Je* no aparezca más que como acto reflexivo conlleva la problemática de la veracidad de los recuerdos y de los contenidos añadidos en cada rememoración. Para Sartre, el *Je* se capta en la conciencia reflejada de forma inadecuada, es decir que la reflexión

---

<sup>7</sup> Este tipo de conciencia *persistente* es el *Ego*: sustento unificador sin el cual sería imposible llevar a cabo cualquier tipo de tarea ejecutiva tal como la memoria, percepción, propiocepción, etc., concepto que se analizará a profundidad en el siguiente apartado.

modifica la conciencia espontánea, lo cual es propio del fallo del recuerdo reflexivo. Esta manera de aparecer indica que aun si se diera el caso en el que fuéramos consecuentes con nuestros pensamientos, acciones y emociones, seguiría habiendo espacio para que el *Je* no sea idéntico a sí mismo. La relación de identidad y reconocimiento claro y distinto de la propia conciencia se escabulle en las entrañas de su estructura, en otras palabras, por definición no puede existir una relación de total identidad entre los contenidos de la conciencia y ella misma: por el contrario, lo que se encuentra en su conformación es un alejamiento intrínseco de sí misma. Sartre define las relaciones de la reflexión del *Moi* en donde aparece el *Je* de la siguiente manera:

En este caso [donde el yo no aparece más que por un acto reflexivo], la estructura compleja de la conciencia es ésta: hay un acto irreflejo de reflexión, sin Yo, que se dirige a una conciencia reflejada. Ésta se vuelve objeto de la conciencia reflexionante sin cesar, empero, de afirmar su objeto propio (una silla, una verdad matemática, etcétera). Al mismo tiempo, aparece un objeto nuevo, que da ocasión para una afirmación de la conciencia reflexiva, y que, por tanto, no está ni en el mismo plano que la conciencia irrefleja (porque ésta es un absoluto que no necesita de la conciencia reflexiva para existir), ni en el mismo plano que el objeto de la conciencia irrefleja (silla, etc.) Este objeto trascendente del acto reflexivo es el Yo (Sartre, 2010, p. 52).

Resulta significativa notar que la conciencia irrefleja no necesita de la refleja para existir. Recordemos que la conciencia, o bien, el cuerpo que se encuentra sumergido en el mundo mediante *Erlebnis* (vivencia) es la de segundo grado o irrefleja. En las críticas de Sartre hacia la confusión de los psicólogos sobre el inconsciente como justificación de la inexactitud de la conciencia consigo misma, escribe: “[...] lo irreflejo tiene prioridad ontológica sobre lo reflejo, porque de ningún modo necesita ser reflejado para existir, y porque la reflexión supone la intervención de una conciencia de segundo grado” (Sartre, 2010, p. 57). ¿Esto significaría que hay una argumentación para la vida cotidiana como ontológicamente primaria?<sup>8</sup> Si esto es así, ¿cuáles serían los alcances de una fenomenología que partiera de esta teoría de la conciencia sartreana? O, ¿hasta qué punto se defiende una teoría de la conciencia que más bien es una teoría de la corporalidad cognitiva? O bien, ¿es necesario

---

<sup>8</sup> Tal aseveración nos llevaría a problematizar la posterior necesidad de Sartre por llevar a cabo los actos de reflexión pura, tal como lo establece en su última entrevista *La esperanza ahora, las conversaciones de 1980* (2006) dirigida por Benny Lévy, sin embargo, por falta de tiempo y espacio dicha indagación se realizará en otro sitio.

hacer una diferencia entre los términos “conciencia”, “cuerpo” y la disputa de los dualismos que se infieren de cada uno de estos centros de ejecución y sensación?<sup>9</sup>

Para Sartre la conciencia irrefleja debe ser considerada autónoma. No obstante, la cualidad del deseo irreflejo es trascenderse al captar sobre el objeto la cualidad de deseable. Sólo en el caso de la reflexión puedo pensar “Yo odio a Pedro”. En este sentido, en el plano de la conciencia reflexiva de segundo grado se sitúa la vida egoísta, mientras que en el plano irreflejo se sitúa la vida impersonal. No obstante, se intuye cierta primacía ontológica, la conciencia arrojada al mundo y la que se piensa como arrojada son interdependientes. Con todo, Sartre asume que las acciones de la conciencia irrefleja sufren una suerte de contaminación cuando son revaloradas por la conciencia refleja debido al factor egoísta que ella conlleva, como recalca: “[...] no es culpa mía que mi vida reflexiva envenene ‘por esencia’ mi vida espontánea, y, por otra parte, la vida reflexiva supone, en general, la vida espontánea” (Sartre, 2010, p. 58). A pesar de que el plano reflejo e irreflejo son distintos momentos de la conciencia unificada y por lo tanto son interdependientes, Sartre pone un acento en lo aparentemente disfuncional que es el plano reflexivo que está dirigido hacia los objetos con respecto al plano irreflejo. Este aspecto en Sartre puede ser confuso, pero debe entenderse que tal contradicción se debe más a motivos biográficos que a oposiciones explícitas de la teoría.

Anteriormente he llamado a la conciencia irrefleja como cuerpo porque es el único medio en el que se expresa el *Je*. Tengamos presente que éste pertenece al dominio de lo psicofísico, que está arrojado al mundo en donde se comunica con los otros mediante el intercambio de estados. Sartre denomina a las emociones como estados; estos son objetos trascendentes que no pueden contraerse a la unidad de interioridad de la conciencia, ya que, debido a su contenido, la conciencia cesaría de ser interioridad<sup>10</sup>. Tales estados sólo pueden ser captados intersubjetivamente. El proceso de captación y la asimilación de esa captación

---

<sup>9</sup> Si bien en la presente investigación quiero hacer hincapié en que desde esta teoría de la conciencia los dualismos antes mencionados así como sus inferencias no tienen sentido, y que la conciencia de la que se habla es más congruente si se la toma como una conciencia corporeizada o un cuerpo consciente, resulta necesario llevar a cabo otra investigación que esté específicamente centrada en estos temas ya no únicamente desde los alcances sartreanos sino desde los alcances de los temas como tales.

<sup>10</sup> Según Jean-Paul Sartre, el concepto de *interioridad* significa que para la conciencia tanto ser como conocerse son equiparables. En efecto, nos estamos refiriendo a la conciencia irrefleja que es pura interioridad.

podrá diferir de un sujeto a otro, pero fenomenológicamente, según Sartre, la intención que se capta es la misma.

De esta forma, las emociones están arrojadas al mundo, aún más, ellas son el mecanismo que abre la puerta de la intersubjetividad desde el yo en su necesidad ontológica. El yo es un objeto trascendente tal como lo es el estado y, por eso mismo, es accesible a dos clases de intuición: mediante mi conciencia y mediante las otras conciencias. En síntesis, si el *Je* como contenido individualizante es correlativo al cuerpo entonces también se establece como la unidad de las acciones: “El Yo es el *Ego* como unidad de las acciones. El *Moi* es el *Ego* como unidad de los estados y las cualidades. La distinción que se establece entre estos dos aspectos de una misma realidad nos parece que es nada más que funcional, por no decir gramatical” (Sartre, 2010, p. 59). Es en este sentido en el que hablo de cuerpo consciente o de conciencia corporeizada, es decir, en la necesidad ontológica de un individuo que necesita del otro para formarse a sí mismo no sólo como ser cognoscente sino como ser sintiente que parte desde un mundo que goza de un entramado que también es intersubjetivo.

En cuanto al *Moi* sólo agregaré que es un aspecto de un grado reflexivo mayor que está directamente ligado con lo noemático, así, si el *Moi* recuerda un contenido del *Je* en la imaginación, se quedará al nivel *yoico*, pero si, en cambio, se hace desde un yo en situación podría tratarse del *Moi*: “El *Moi* o mí mismo no aparece más que con el acto reflexivo y como correlato noemático de una intención reflexiva” (Sartre, 2010, p. 59). Es decir que parte de un *Je* que ya es reflexivo, pero al ser noemático me pone en contexto, me pienso como *mí mismo en una situación determinada*.

## El mundo como correlato. La trascendencia del Ego

La unidad inmanente de las conciencias de segundo y tercer grado, que corresponden a los términos *Je* y *Moi* respectivamente, es el flujo de la conciencia que se constituye él mismo (*Ego*) como unidad de sí mismo. La conciencia a nivel de *Ego* es la unidad trascendente de los estados y las cualidades. Como unidad ideal noemática debe ser indirecta de la serie infinita de conciencias reflejas, a la vez que es el polo trascendente de la unidad sintética. Esta aparente contradicción se debe a las características de la conciencia refleja e irrefleja en donde a la primera le corresponderán los atributos de ser el polo trascendente, o el aspecto

noético, y a la segunda la serie infinita de conciencias reflejas, por lo que se encuentra del lado de lo noemático.

Siendo así, su constitución a nivel del *Je* será la de los estados como unidades trascendentes de la conciencia, la cual necesita la constitución de las acciones. Al nivel del *Moi* se dará la constitución de las cualidades como unidades facultativas de las emociones. Cada una de estas subdivisiones forma parte de la constitución integral del *Ego* como polo de las acciones, los estados y las cualidades.

A la conciencia refleja le corresponden la constitución de los estados y las acciones. Para Sartre los estados<sup>11</sup> son las emociones, ellos aparecen en la conciencia reflexiva, –tal como la formación de hábitos en la corriente interna de la conciencia, que se forman mediante sedimentaciones– son el objeto de una intuición concreta en donde se crean inclinaciones o tendencias ante el tipo de estímulos que desencadenó cierto estado. En este sentido es que Sartre dice: “Si odio a Pedro, mi odio de Pedro es un estado que puedo captar en la reflexión” (Sartre, 2010, p. 64). En el plano irreflexivo se sentiría cólera o náuseas al ver a Pedro, pero en el plano reflexivo me doy cuenta de que lo odio a él y que por eso sufro tales males corporales. El odio no se limita a la experiencia concreta que se tiene de Pedro, más bien la trasciende. Afirma su permanencia en este trascender a los sentimientos de repulsión hacia Pedro.

En este sentido, el odio no es propiamente *de* la conciencia, sino que la atraviesa y la sobrepasa, la trasciende dirigiéndose al objeto como contenido de mundo:

[...] el odio no es de la conciencia. Desborda la instantaneidad de la conciencia y no se somete a la ley absoluta de la conciencia, para la que no hay distinción posible entre la apariencia y el ser. El odio es, pues, un objeto trascendente. Cada ‘Erlebnis’ lo revela entero, pero, a la vez, cada uno de ellos no es más que un perfil, una proyección (una ‘Abschattung’) de él. El odio es un crédito que afecta a una infinidad de conciencias coléricas o llenas de repulsión, tanto en el pasado como en el futuro. Es la unidad trascendente de esta infinidad de conciencias; de modo que decir ‘odio’ o ‘amo’, con ocasión de una conciencia singular de atracción o repulsión, es efectuar un verdadero paso a lo infinito, bastante análogo al que

---

<sup>11</sup> En Sartre los estados se definen bajo un carácter de pasividad que les es constitutivo. A pesar de que el odio o el amor sean emociones y, como tales, posean la fuerza propia de las emociones que invade el cuerpo, no dejan de ser pasivos. Por su parte, la pasividad de una cosa espacio temporal se constituye a partir de su relatividad existencial. Una existencia relativa sólo puede ser pasiva ya que la menor pizca de actividad la liberaría de lo relativo constituyéndola en absoluto. En este sentido el odio como existencia relativa a la conciencia reflexiva es inerte. Al hablar de inercia se quiere hacer referencia a que esta cualidad aparece como tal a la conciencia. Para Sartre toda psicología de los estados es una psicología de lo inerte.

efectuamos cuando percibimos *un* tintero o el *azul* del papel secante (Sartre, 2010 p. 66).

Así, pues, la manera en la que funcionan los estados, y en este caso el odio, se da a través de un proceso de sedimentación. Cada vivencia que haya tenido sobre el odio se sedimenta y se expresa en el odio actual que siento por Pedro, y, a su vez, el odio futuro es reforzado por la vivencia actual de odio. Bajo estas determinaciones los estados o emociones son trascendentes. La emoción o el estado emocional se da como intermediario entre el cuerpo como cosa inmediata y la vivencia, pero no se da de la misma manera del lado del cuerpo que de la conciencia. En cuanto al primero hay una acción causal de la emoción, por ejemplo, provoca gesticulaciones tales como las cejas fruncidas y la nariz arrugada con la mandíbula tensa. En la conciencia la emoción se da como la reflexión de odio, lo que delata su espontaneidad<sup>12</sup>. Por último, la relación de la conciencia con el sentimiento se llama una relación de *emanación*, que es el vínculo entre los estados psíquicos inertes (los estados o emociones) y la espontaneidad de conciencia.

Las acciones son concretadas como trascendentes, por ejemplo, tocar el piano, conducir, escribir. Están presas del mundo de las cosas, se sumergen directamente en él partiendo y desarrollándose en él. Para Sartre las acciones psíquicas también son trascendentes, tales como dudar, razonar, discernir o meditar ya que la acción no es sólo la unidad noética- noemática de la corriente de conciencia, sino que también es su realización concreta. Como se puede ver, tienen una parte que está directamente en el cuerpo sin que tengan que estar acompañadas por la conciencia reflexiva. En el nivel del *Moi* se encuentra la unidad de las cualidades como facultativas de los estados o emociones. Sartre escribe que:

La relación entre la cualidad y el estado (o la acción) es de actualización. La cualidad está dada como una potencialidad, una virtualidad que, por influencia de factores diversos, puede pasar a la actualidad. Su actualidad es, precisamente, el estado (o la

---

<sup>12</sup> Teniendo en cuenta que cuerpo y conciencia son parte de una unidad que solo se separa apuntando hacia el análisis, se puede notar la reciprocidad entre ambos sistemas al momento de experimentar la emoción. No es tan acertado afirmar que un cuerpo determinado tiene emociones, sino que el cuerpo *es* la emoción, así como la vivencia de ella en relación con otros estímulos que generan niveles interpretativos. Es decir, desde una emoción que sumerge al cuerpo en sensaciones hasta la reflexión de esta que es capaz de moldearla. A través de estos procesos de comprensión se juegan las reacciones del individuo ante el mundo que experimenta, tomándolo en cada momento como un mundo en continua apertura porque el individuo en sí mismo no es igual a sí en ninguno de los instantes de su experiencia mundana. En lo concerniente a esta misma relación sartreana de reciprocidad entre cuerpo y conciencia en tanto que su experiencia emocional, es sugerente considerar las investigaciones de la neurociencia que hacen un llamado sobre esta misma relación en donde el énfasis se pone sobre el cuerpo y no el cerebro, tal como lo expone Catherine Malabou en *¿Qué hacer con nuestro cerebro?* (2007).

acción). Salta a la vista la diferencia esencial entre cualidad y estado. El estado es unidad noemática de espontaneidades; la cualidad es unidad de pasividades objetivas. En ausencia de toda conciencia de odio, el odio se da como existiendo en acto. Por el contrario, en ausencia de todo sentimiento de rencor, la cualidad correspondiente queda siendo una potencialidad. La potencialidad no es la simple posibilidad: se presenta como algo que existe realmente, pero cuyo modo de existencia es estar en potencia. Son de este tipo, desde luego, los defectos, las virtudes, los gustos, los talentos, las tendencias, los instintos, etc. (Sartre, 2010, pp. 73-74).

Cuando Sartre se refiere a que el hombre es la nada por ser lo indeterminado, lo que tiene que construir su esencia y que, a su vez, tiene que discernir y elegir entre todas las posibilidades que se le abren constantemente, no está haciendo más referencia que a la relación de actualización. Una cualidad en potencia puede ser todas las cualidades, pero para el cuerpo del hombre, dadas sus características, y dada la pasividad del estado, dicha exponencialidad de cualidad no puede ser resuelta así que no queda más que decidir sobre ella pasándola a su acción.

Teniendo lo anterior en cuenta, el *Ego* se constituye como polo de los estados, cualidades y acciones, con el mundo como correlato. El *Ego* es a los objetos psíquicos lo que el mundo es a las cosas. El mundo es la totalidad sintética infinita de las cosas mientras que el *Ego* aparece en el horizonte de los estados. El *Ego* es la totalidad infinita de los estados y las acciones, y, a su vez, no se puede reducir a un solo estado o a una sola acción: “El *Ego* no es nada fuera de la totalidad concreta de los estados y las acciones que soporta. Es, sin duda, trascendente a todos los estados que unifica; pero no como un *x* abstracto, cuya misión es únicamente la de unificar. Él es, más bien, la totalidad infinita de los estados y las acciones, que nunca se deja reducir a *una* acción o a *un* estado” (Sartre, 2010, pp.77-78). Al *Ego* le corresponde la conciencia de primer grado, pero al mismo tiempo está presente, como unificación en todos los destellos de vida. Su unificación es espontánea porque es creación continua, de manera que mantiene una relación esencial de producción poética con aquello con lo que está en contacto, ya sean cosas del mundo u otros cuerpos. Para estos últimos no en el sentido de crearlos, porque cada uno es autosuficiente en cuanto que su estructura de conciencia, sino en el sentido de injerir sobre ellos.



## Espontaneidad originaria o creación del hombre

La espontaneidad originaria es de la conciencia que se imprime en el *Ego* y éste en objetos bajo una suerte de creación espontánea. Sin embargo, en la cadena de creación e impresión de espontaneidades, la última espontaneidad es bastarda o degradada:

La verdadera espontaneidad debe ser perfectamente clara: *es* lo que produce, y no puede ser de ninguna otra cosa. En efecto, vinculada sintéticamente a una cosa distinta de ella misma, encerraría alguna oscuridad y hasta cierta pasividad en la transformación. Pues habría que admitir un paso de *sí misma a otra cosa*, que supondría que la espontaneidad escapa a sí misma (Sartre, 2010, p. 82).

Es claro que, si un objeto del mundo posee espontaneidad, ésta tiene que ser degradada y no original. En otro sentido, esta espontaneidad originaria de la conciencia provoca que el *Ego* continuamente se vea sobrepasado por sus producciones. Un ejemplo de espontaneidad bastarda son las expresiones faciales que denotan emociones, cada gesto conlleva una significación desde su producción hasta sus intenciones. Como espectador de tales manifestaciones puedo captar su contenido, pero no puedo acceder a la *Erlebnis* o vivencia dada porque tal inaccesibilidad es la característica por excelencia de la conciencia irrefleja. Dicho de otro modo, la individualidad del *Je* en su cumplimiento corpóreo al que podemos acceder intersubjetivamente y que conserva la espontaneidad original del *Ego*, es un perfil, es una cara de manifestación del ser para-sí, que, tal como *Abschattung* (perfil o proyección), invoca el infinito. A pesar de que Sartre use, casi indiscriminadamente, la intencionalidad para referirse a las cosas del mundo, a las realidades ideales y a los otros, estos últimos no pueden ser reducidos a su parte corpórea principalmente por tres razones: 1) perderían su posición ontológica al ser degradados al en-sí no en cuanto cuerpo sino como cadáver, 2) la intersubjetividad consiste en la imposibilidad de reducción del otro, y, no de menor importancia, 3) los otros también ejercen la espontaneidad originaria sobre aquello que los rodea.

Las distintas líneas de impresión de espontaneidad degradada en el mundo hacen que, en términos sartreanos, éste se presente como mágico pues cada objeto conserva cierto dejo de transformación marcado en la manera en la que nos es entregado y bajo la red interpretacional en la que lo miremos:

Estamos, pues, rodeados de objetos mágicos que conservan como un recuerdo de la espontaneidad de la conciencia aun siendo objetos del mundo. He aquí por qué el hombre siempre es un brujo para el hombre. En efecto, este enlace poético de dos

pasividades, una de las cuales crea la otra espontáneamente, es el fondo mismo de la brujería, es el sentido profundo de la ‘participación’. Y he aquí también por qué somos brujos para nosotros mismos, cada vez que consideramos nuestro yo (Sartre, 2010, p. 84).

Tal participación no significa más que la capacidad del *Ego* por ser afectado, expuesto, moldeado, atravesado, por sus producciones indirectas. En último término, dicha compenetración con sus excedencias de producción le obligan a hacerse responsable de sí, él es lo que produce sin importar el grado que ocupe su espontaneidad. El sentido profundo de la participación como transformación y reestructuración de contenidos del mundo impregnados por otras espontaneidades es la responsabilidad común no sólo para sí sino para los demás y para ellos en cuanto que el mundo en el cual se ejerce la creación poética.

En suma, el *Ego* es necesariamente noemático porque es principio de conservación, es cerrado, pero al mismo tiempo trascendente: “[El *Ego* es al mismo tiempo] unidad ideal de estados, la mayoría de los cuales está ausente, y una totalidad concreta que se da entera a la intuición; lo que significa, sencillamente, que el *Ego* es una unidad noemática, y no noética” (Sartre, 2010, p. 100). Recordemos que los estados son las emociones y ellas están arrojadas al mundo, vienen de las acciones del mundo, es por esto por lo que el *Ego* es noemático: “La fenomenología ha venido a enseñarnos que los estados son objetos; que un sentimiento como tal (un amor o un odio) es un objeto trascendente y no podría concretarse en la unidad interior de la ‘conciencia’” (Sartre, 2010, p. 100).

En este punto es más claro advertir que el *Ego* como unificación de conciencia supone, como se señaló más arriba, el acceso desde lo abierto que expone la co-emergencia y co-pertenencia del mundo y el hombre en su capacidad experiencial. Pese a todo, para llegar al doble carácter del cuerpo, función y finalidad última de la posibilidad de co-pertenencia y co-emergencia de la alteridad, es necesario indagar en la estructura de la emoción.

### *La emoción en las entrañas del mundo*

En *El bosquejo de una teoría de las emociones* Sartre introduce los elementos que, según él, deberían ser los necesarios, aunque no los suficientes, para formar una teoría de la emoción. En esta reconstrucción toma elementos de la fenomenología de Husserl y de Heidegger,

además de rechazar los métodos que ha seguido la psicología, sobre todo en lo referente a la teoría fisiológica o periférica de las emociones popularizada por William James.

El primer elemento que recoge, tomando de la fenomenología Husserl, es la reducción trascendental. Con ella apunta a que el entendimiento del hombre y de la realidad humana no se debe ceñir a lo psíquico, sino que la conciencia debe ser trascendental. Es decir que este tipo de conciencia debe ir más allá de sí misma, hacia los objetos y hacia la interacción concreta de otras conciencias en el mundo, ya que éste es soporte y unificación de las cosas trascendentes. El segundo elemento que Sartre recoge de Husserl es la idea de que una descripción fenomenológica de la emoción necesariamente habrá de poner de manifiesto las estructuras esenciales de la conciencia, ya que la emoción misma es conciencia. Así, la tarea del fenomenólogo consistirá en estudiar la significación de la emoción. En ese sentido Sartre escribe que:

Si queremos fundar una psicología, habrá que remontarse más allá de lo psíquico, más allá de la situación del hombre en el mundo, hasta los orígenes del hombre, del mundo y de lo psíquico; la conciencia trascendental y constitutiva a la que llegamos mediante la “reducción fenomenológica” o “puesta del mundo entre paréntesis”. Esta conciencia es la que hay que consultar, y lo que da valor a sus respuestas es que es precisamente *mía* (Sartre, 2015, p. 19).

De la fenomenología de Heidegger, Sartre toma el concepto de ser en el mundo y el modo de existencia de la realidad humana: “En efecto, *existir* para la realidad-humana es, según Heidegger, asumir su propio ser en un modo existencial de comprensión; *existir* para la conciencia es aparecerse a *sí mismo*, según Husserl. Puesto que la apariencia es aquí lo absoluto, es la apariencia lo que hay que describir e interrogar” (Sartre, 2015, p. 22). Como resultado, para Sartre, la emoción deberá tener la función de ser explicativa del modo de existencia humano desde los parámetros que dirijan su propia acción y no como una mera reacción ante las exigencias del mundo.

La emoción dará lugar a la comprensión de la estructura básica de la realidad debido a que la emoción misma es la realidad humana: “[...] la emoción es la realidad-humana que se asume a sí misma y se ‘dirige-emocionada’ hacia el mundo. Husserl, por su parte, piensa que una descripción fenomenológica de la emoción podrá de manifiesto las estructuras esenciales de la conciencia, puesta que una emoción es precisamente una conciencia” (Sartre, 2015, p. 23). En otro sentido, si el modo de existencia al que tiende el para-sí es irreflexivo, entonces se trata de un para-sí que *es* emoción, de ahí el dirigirse emocionado hacia el mundo,

solo en un momento posterior se podrá reflexionar como *teniendo* cierta emoción. Sartre afirma que el error de los psicólogos, sobre todo en las teorías antes mencionadas, es que han despojado a la emoción de su significación tratando de hacerla cercana a un hecho cuantificable más que cualificable, no obstante, despojar a la emoción de su significación es como arrancarle su cualidad humana. La respuesta que Sartre encuentra para tratar a la emoción con todo su contenido es, precisamente, estudiarla en cuanto que su significación: “Si queremos, como los fenomenólogos, hacer de la emoción un verdadero fenómeno de conciencia, tendremos por el contrario que considerarla primero como significante. Es decir, que afirmaremos que es en la estricta medida en que significa” (Sartre, 2015, p. 25).

La emoción es significante, es decir que ella significa los contenidos que la conciencia captará bajo determinada direccionalidad, o bien, en cuanto que el matiz emocional que predomina por la conciencia no-tética en su sumergimiento de mundo. La emoción significa la realidad humana: “La emoción [...] expresa con un aspecto definido la totalidad sintética humana en su integridad. No quiere decirse con ello que es el *efecto* de la realidad humana. Es esa realidad-humana misma realizándose bajo la forma de ‘emoción’” (Sartre, 2015, p. 25). De esta manera la emoción adquiere relevancia, colocándola como un elemento imprescindible en la estructura de conciencia y conciencia de mundo. La emoción, al no estar escindida del cuerpo que la significa también estará arrojada en las entrañas del mundo como aquello que estructura mundo pero que también se comparte directamente con los otros. Es en la trascendencia de la emoción el factor que permite dar paso a un espacio de alteridad, espacio donde formamos, asumimos y resignificamos contenidos.

## Objeciones a las teorías psicológicas. Estructuración, significación, finalidad y constitución

Además de lo que se ha mencionado anteriormente, Sartre desarrolla la teoría fenomenológica de la emoción mediante las críticas a las teorías psicológicas de la emoción. En el *Bosquejo de una teoría de las emociones* (2015) empezará por las teorías de James, Janet, y la teoría psicoanalítica, como se muestra a continuación. Las carencias de cada una de estas teorías llevan a la siguiente, no obstante, lo que se debe explicar sobre todas ellas es el carácter de la conciencia.

La teoría fisiológica o teoría periférica de las emociones propuesta por William James y publicada por primera vez en 1890 en su libro *Principios de psicología* (1890) (tiempo después sería conocida como la teoría James-Lange) invierte el sentido común sobre la emoción que dice que “una mujer llora porque está triste” diciendo que “una mujer está triste porque llora”, tal cambio hace énfasis en el sentido fisiológico del cuerpo que desataría las emociones<sup>13</sup> y no al revés. Para Sartre dicha aseveración no indica más que ambigüedades al no poder distinguir los cambios ligeros emocionales, al no indicar un claro nexo con el estado psíquico de la persona y al no poder marcar cambios físicos particulares que sean identificablemente diferibles unos de otros como el caso de la alegría y la ira que conllevan los mismos comportamientos fisiológicos con una diferencia de intensidad.

A pesar de que James discrimina entre fenómenos fisiológicos y fenómenos psicológicos, siendo estos últimos la conciencia de las manifestaciones fisiológicas, las emociones son, pues, trastornos. Sartre difiere que las emociones tengan este rubro ya que ellas no sobran en el cuerpo, no están de más como manifestaciones que aparecen mecánicamente, sino que tienen un sentido al significar algo. En este sentido, la emoción conlleva una función intrínseca que es la de ser significantes. La emoción nos pone en situación con referencia a la relación de nuestro ser psíquico en el mundo: “Y esta relación - o, mejor dicho, la conciencia que nos hacemos de ella- no es un lazo caótico entre el yo y el universo; es una estructura organizada y susceptible de descripción” (Sartre, 2015, p. 33). En última instancia la libertad del para-sí implica que tenga la posibilidad de significar el mundo mediante la emoción, y de ser emoción de mundo.

Según Sartre, Jean Janet representa un paso más hacia el avance de una teoría de la emoción debido a que piensa la emoción como conducta y no como un trastorno. Por ejemplo, ante el fracaso se genera una conducta que le permite al hombre sobrellevar dicha situación, la situación de la inadaptación ante determinada situación que genera la conducta de fracaso: “Los lloros y el ataque de nervios representan una conducta de fracaso que sustituye a la primera por derivación” (Sartre, 2015, p. 36). Las conductas se sustituyen unas a otras para

---

<sup>13</sup> Investigaciones recientes como la de Paul Ekman en su libro *El rostro de las emociones* (2017) señalan que, de hecho, una de las formas de provocar las emociones es imitando gestualmente lo que se ha denominado *emociones básicas universales*, sin embargo, las emociones no se reducen a su aspecto fisiológico. Para Ekman ellas poseen desarrollo y finalidades evolutivas que son reestructuradas según el ambiente sociocultural y la vida individual de cada individuo. Así que tanto James (prescindiendo de su carácter reductivista) como Sartre tendrían razón en su postura sobre la emoción.

atender con una respuesta inferior. Es decir que se busca una respuesta conductual que, ante un tema que aparenta no tener solución, exija menos responsabilidad, habilidad, disponibilidad, etc. La idea rescatable que Sartre nota en esta teoría es que se Janet reintegra lo psíquico en la emoción porque la conciencia adquiere la significación de que la conducta expresada es de fracaso. Además, agrega que se introduce la finalidad de la emoción, tal como expresa: “[...] la conducta emocional no es en absoluto un desorden: es un sistema organizado de medios que tienden hacia una meta” (Sartre, 2015, p. 42). En este sentido, la emoción, como estructura organizada tiene una función, ella significa algo y se afirma como una relación determinada de nuestro ser psíquico con el mundo.

En consecuencia, la siguiente teoría a tratar es la *teoría de la emoción forma funcional* que apuesta por la finalidad de la emoción. Consiste en una solución brusca ante un conflicto, tal como *cortar el nudo gordiano* se trata de una solución brusca de algo conflictivo poniéndonos en un nivel emocional o cognitivo en el cual podemos satisfacernos más fácil y rápidamente. Para Sartre no se puede entender la transformación de la forma sin dar por sentada la conciencia ya que sólo ella puede dar cuenta de la finalidad de la emoción. En este sentido, la finalidad y funcionalidad de la emoción es hacer que el mundo sea un mundo vivible en el cual nos podamos desarrollar. Sin importar lo terrible o perecedera que pueda ser una situación determinada, la conciencia encontraría la forma de adaptarnos para poder lidiar con las asperezas presentes.

En cuanto a la *teoría psicoanalítica*, Sartre niega que haya un inconsciente que dé cuenta de estados internos porque la emoción sólo puede entenderse desde su significación y la significación no es tal contenido sin la conciencia en su cara reflexiva e irreflexiva<sup>14</sup>. Este carácter está estrechamente ligado con su carácter constituyente:

En la medida en que la conciencia *se hace*, no es sino lo que aparece a sí misma. Si posee, pues, una significación, debe de contenerla en sí como estructuración de conciencia. Lo cual no quiere decir que esta significación haya de ser perfectamente explícita. Hay muchos grados posibles de condensación y claridad. Esto sólo significa que no hemos de interrogar la conciencia desde fuera, como se interrogan los vestigios de la fogata o del campamento, sino desde dentro; hemos de buscar la significación *en ella*. Si el *cogito* debe ser posible, la conciencia es ella misma, el *hecho*, la *significación* y lo *significado* (Sartre, 2015, p. 57).

---

<sup>14</sup> Estos términos se explicarán a detalle en el apartado dedicado a *La trascendencia del Ego*.

En estos términos, es absurdo sostener que haya un inconsciente que escape a la conciencia o que haya algo detrás de la conciencia. Ella misma es autoconstituyente y se emociona en función a las necesidades de su significación interna. Tal como se ha descrito en los apartados anteriores, la propia estructura de conciencia da lugar a que sus contenidos puedan diferir posicionalmente. Si bien es cierto que en la inmediatez de la conciencia irrefleja se puede ejecutar una acción que de haber sido filtrada por la conciencia refleja difícilmente se aceptaría, esto no implica que las acciones sean inconscientes. En otras palabras, lo irreflexivo no es sinónimo de lo inconsciente. Una vez habiendo refutado el argumento sobre el inconsciente de la teoría psicoanalítica, resta explicar la significación y estructuración que la emoción ejerce desde y sobre el mundo.

### Teoría fenomenológica de la emoción. La transformación de mundo

La función de la emoción es hacer que el mundo sea habitable ya que ella es una determinada manera de aprehenderlo: “La conciencia emocional es ante todo irreflexiva, y en este plano, sólo puede ser conciencia de sí misma en el modo no-posicional. La conciencia emocional es ante todo conciencia *del* mundo. [...] la emoción vuelve a cada instante al objeto y se nutre de él” (Sartre, 2015, p. 62). Así, pues, la conciencia es conciencia de algo. La emoción es la manifestación de esa conciencia donde no pueden darse contenidos vacíos, por otra parte, el *Ego* es un contenido del mundo. De tal manera que cuando se dice que un sujeto tiene determinado estado o emoción, éste está dirigido hacia un objeto: hay miedo *de* la noche, alegría *por* el día, sorpresa *de* una nueva ciudad, pero no hay miedo, alegría ni sorpresa sin referentes concretos —aun cuando el referente no tenga el mismo tipo de existencia de los objetos físicos trascendentes—. *Toda conciencia es conciencia de algo*, o bien, concepto de *intencionalidad* que Sartre toma de la filosofía de Husserl: “A esta necesidad que tiene la conciencia de existir como conciencia de otra cosa que ella misma Husserl la llama ‘intencionalidad’” (Sartre, 1947, p. 28). Siguiendo con el concepto de *intencionalidad*, para Sartre, conciencia y mundo son co-emergentes, siendo que la conciencia está fuera: en el mundo, carece de un interior que pueda ser depositario de contenido. Al mismo tiempo, el mundo no cobra un sentido si no es por la acción de la conciencia. En palabras del autor: “La conciencia y el mundo se dan al mismo tiempo: exterior por esencia a la conciencia, el mundo es por esencia relativo a ella” (Sartre, 1947, p. 27).

En cuanto al conocimiento de los objetos, se plantea una forma de relación que no se ciñe a la representación, más allá del idealismo o de cierto materialismo, se opta por la fenomenología cuando Sartre delinea que la intencionalidad también es una relación de conocimiento en la que la cualidad de la conciencia radica en un exceso de significado: “Son las cosas que se nos revelan de pronto como aborrecibles, simpáticas, horribles o amables. Es una *propiedad* de la máscara japonesa el ser terrible, una propiedad inagotable e irreductible que constituye su naturaleza misma, y no la suma de nuestras reacciones subjetivas ante un trozo de madera esculpido” (Sartre, 1947, p. 28). En otras palabras, el exceso de significado se refiere al modo en el que los objetos se nos aparecen en un contexto determinado unido a ciertos referentes ya sean sociales o históricos, entre los que se ha mezclado la formación individual de la subjetividad. Este conglomerado de situaciones externas e internas son las que finalmente denotan el exceso de significado que puedan adquirir los objetos del mundo con respecto a la conciencia. De ahí que la máscara se asuma como tal y no simplemente como el trozo de madera esculpido. En consecuencia, la emoción cobra un aspecto imperante dentro de la estructura de conciencia ya que es el medio con el que se significa el mundo.

Se puede notar que, para Sartre, bajo el concepto de intencionalidad, la emoción es equiparable a una de las formas de adquisición de conocimientos y de construcción epistémica. Aún más, la emoción delimita y moldea la significación que podremos aprehender de los contenidos y situaciones a los que estamos expuestos: “La emoción es una determinada manera de aprehender el mundo. [...] Y no es necesario que entre la acción que fracasa y la ira el sujeto vuelva sobre sí mismo, intercale una conciencia reflexiva” (Sartre, 2015, p. 63). Es en este sentido en el que Sartre remarca que: “Ser es estallar en el mundo, es partir de una nada de mundo y de conciencia para de pronto estallarse-conciencia-en-el-mundo” (Sartre, 1947, p. 28). Movimiento que no necesita de la capacidad reflexionante o tética de la conciencia. La capacidad sensitiva, emocional y significativa del sujeto le hará construirse un cuerpo que rebasa su materialidad, se rebasa a sí mismo en el mundo, y en sentido inverso, se traspasa a sí mismo desde el mundo. Gracias a la co-emergencia de la conciencia-mundo, y gracias a que la conciencia ya está en el mundo es que se puede dar este estallamiento que no es más que una de las potencialidades del cuerpo mismo; conformarse fuera de sí.



Ahora bien, y siguiendo los supuestos de la teoría emocional de la forma-funcional, si la conciencia fracasa en sus intentos por ser adaptable o funcional ante un problema determinado entonces se irrita, por acudir a algún estado emocional. Ahora bien, el mundo es percibido bajo tal matiz de irritación. En este punto, lo que los hechos sean “en sí” no tiene sentido alguno ya que el mundo es percibido con relación a la conciencia que lo percibe, a causa de esto no es pertinente hablar sobre el mundo concreto. Es por esto por lo que sin importar que los hechos con sus elementos espacio-temporales sean estáticos, habrá un cambio, al mismo tiempo, que la percepción y significación que la conciencia hace de ellos.

La conciencia emocional es ante todo irreflexiva, tética o individualizante. No obstante, es un hecho que podemos colocarnos en el plano reflexivo sobre nuestros contenidos emocionales<sup>15</sup>, sin embargo, esta no es la cotidianidad bajo la que nos guiamos en el mundo, tal como señala Sartre: “[...] el acto de escribir no es en absoluto inconsciente; es una estructura actual de mi conciencia. Pero no es consciente *de sí mismo*” (Sartre, 2015, p. 65). En estos términos, la emoción está sumergida en el mundo inmediato que capta sin intermediarios, sin reflexiones y sin la presencia continua del yo. El sumergimiento y arrojamiento al mundo son indicadores de que la conciencia emocional es ante todo conciencia de mundo, y, a su vez, ella implica una transformación de mundo.

Esta transformación está delimitada por el alcance de la acción individual. La acción, a su vez, está determinada por el horizonte de posibilidad: “La acción constituye, por consiguiente, una capa de objetos seguros en un mundo probable. [...] son probables *en tanto* que futuros seres reales, pero seguros como potencialidades del mundo” (Sartre, 2015 p. 66). Cabe destacar que en esta acción hay un cambio de posicionamiento cuando se trata de la acción que el otro lleva a cabo contra la mía. Como se señaló en los apartados dedicados a *La trascendencia del Ego* (2010), los objetos seguros del mundo probable serían todos aquellos estados y cualidades que están bajo el dominio del hombre, no obstante, su paso a la acción es una relación de actualización que no permite la infinidad de lo probable en un mismo momento. Se ha de elegir sobre la potencialidad descartando al infinito con su espontaneidad conservadora. La espontaneidad necesariamente se degrada en el proceso de

---

<sup>15</sup> Ante tal cambio de plano reflexivo cabe preguntar: ¿En qué medida se altera el contenido emocional y en qué manera repercute en la significación de mundo? Ya que esta es la forma en la que se construye epistemológicamente el mundo que es habitado por el ser-para-sí, así como la forma en la que se habita en tanto que los otros. Sin embargo, este será un tema que por el momento excede los límites de la investigación presente.

creación y transformación de mundo. Es en este sentido en el que Sartre concibe al mundo como *difícil*:

Este mundo es *difícil*. Esta noción de dificultad no es una noción reflexiva que implique una relación con el yo. Allí está, sobre el mundo; es una cualidad del mundo que se da en la percepción (exactamente como los caminos y las potencialidades y como las potencialidades mismas y las exigencias de los objetos: libros que hay que leer, zapatos a los que hay que poner medias suelas, etc.), es el correlativo noemático de nuestra actividad emprendida o solamente concebida (Sartre, 2015, p. 69).

El ser-para-sí habita un mundo lleno de posibilidades sobre el que se ha de decidir, no hay opción para la pasividad ya que la naturaleza misma de la situación y del hombre como libertad exige acción, aun así, no toda acción implica el acompañamiento de una conciencia reflexiva. Tal como se ha visto en las conductas de la conciencia refleja, ella puede funcionar sin el acompañamiento de la reflexión para poder llevar a cabo una acción, tal como sucede con el cuerpo, que se adelanta a la conciencia de sí. En este sentido señala Camus en *El mito de Sísifo*: “El juicio del cuerpo vale tanto como el del espíritu y el cuerpo retrocede ante la aniquilación. Cogemos la costumbre de vivir antes de adquirir la de pensar. En la carrera de todos los días nos precipita un poco más hacia la muerte, el cuerpo conserva una delantera irreparable” (Camus, 2011, p. 18). Ciertamente el hábito o costumbre de la inmediatez de las acciones del cuerpo en co-emergencia de mundo son aquello que pasa desapercibido, a su vez, la paradoja del cuerpo es ser la solidificación de la conciencia no-tética; unidad posible de las acciones y los estados que mantiene la preservación, así como la unidad necesaria de los estados y las cualidades mediante las cuales se expresan las particularidades de cada ser-para-sí.

Entre esta tensión de posibilidad y necesidad propia del cuerpo, la acción, como parte de su núcleo, está exenta de mediaciones. El cuerpo “estalla en el mundo” tanto cognoscitivamente como sensitivamente. La acción de la emoción se involucra en la situación antes de darme cuenta de que “odio a Pedro”, por ejemplo. En palabras de Sartre:

[...] como conciencia espontánea reflexiva, la acción constituye una determinada capa existencial en el mundo y que no es preciso ser consciente de uno mismo como actuando para actuar. Muy al contrario. En una palabra, una conducta irreflexiva no es una conducta inconsciente, es consciente de sí misma no-téticamente, y su modo de ser téticamente consciente de sí misma consiste en trascenderse a sí misma y de aprehender sobre el mundo una especie de cualidad de cosas (Sartre, 2015, pp. 67-68).

El mundo es descrito en cuanto que un mundo donde se despliega la acción del ser-para-sí, no obstante, también es un mundo cambiante donde las posibilidades sobre las que se puede gestar la acción no son estáticas. Bajo estos términos es que Sartre se refiere al concepto de *Umwelt* (horizonte de mundo); este concepto es descrito como aquél que le corresponde al plano de conciencia irreflexivo, es decir aquél que le compete al yo como individualizante:

[...] una conducta irreflexiva no es una conducta inconsciente, es consciente de sí misma no téticamente, y su modo de ser téticamente consciente de sí misma consiste en trascenderse a sí misma y de aprehender sobre el mundo una especie de cualidades de cosas. Así es como podemos comprender todas esas exigencias y esas tensiones del mundo que nos rodea, y trazar un mapa 'odológico' de nuestro *Umwelt*, mapa que varía en función de nuestros actos y necesidades (Sartre, 2015, p. 68).

De manera que al *Je* se le presenta un horizonte de mundo que requiere exigencias: como la de actuar, pero que también representa tensiones y delimitaciones. En el mismo sentido, la propiedad de la acción transformará, conformará o contrapondrá contenidos previos en un nuevo horizonte de mundo.

Es así como la intencionalidad, lo "mágico" o la transformación de mundo mediante la emoción, que es acción en su estructura, consistirá en cambiar los elementos dentro de la estructura del horizonte de mundo previamente dado. Efectivamente este horizonte no es el mundo en sí, sino que varía en función de un sujeto que lo percibe y significa al ser un; "[...] mapa que varía en función de nuestros actos y necesidades" (Sartre, 2015, p. 68). Así, pues, la significación guiada por la intencionalidad es la forma en la que se amplifican los contenidos de mundo, se vislumbran los perfiles de las cosas que no habían sido advertidos así como las sombras bajo carices de distintos subtonos le dan sentido a lo que se hace presente, tal como Sartre subraya: "[...] en la emoción el cuerpo dirigido por la conciencia transforma sus relaciones con el mundo para que el mundo cambie sus cualidades" (Sartre, 2015, p. 72). Bastará una situación que sea asumida como "urgente" para que la conducta de transformación (mágica) se cumpla, cumplimiento que por necesidad llevará consigo la emoción como condición de posibilidad de realización. Debe suponerse que el carácter de "urgencia" aparece en un horizonte de mundo que ha cobrado dicho valor porque para el sujeto es válido según su estructura de significancia.

## Lo mágico como transformación, complemento de la creación del hombre

La función vital de la emoción es, como ya se ha dicho más arriba, transformar el mundo para que sea habitable: “[El mundo] Es ante todo aprehensión de relaciones y exigencias nuevas. Pero, al ser imposible la aprehensión de un objeto o al engendrar una tensión insoportable, la conciencia lo aprehende o trata de aprehenderlo de otro modo; o sea, se transforma precisamente para transformar el mundo” (Sartre, 2015, p. 70). En el *Bosquejo de una teoría de las emociones*, Sartre plantea cuatro formas en las que esta transformación se hace evidente: miedo pasivo, miedo activo, tristeza pasiva y tristeza activa. En cada una de las situaciones que se ponen como ejemplo se logra la transformación de mundo a partir del cambio de intención significativa en la percepción del para-sí.

El ejemplo de la primera forma es el contacto directo con una fiera en donde se da una conducta de *evasión* al desmayarme en su presencia. Este caso se trata con los límites de mi acción “mágica” intencional sobre el mundo, puedo suprimirlo en cuanto que objeto de conciencia, pero este acto sólo se hace suprimiendo la conciencia misma. Para el miedo activo se propone el ejemplo del boxeador, que cierra los ojos cuando lo van a golpear, acto que denota una conducta de huida o distanciamiento de lo temido, este tipo de conducta se cataloga como una huida que hace referencia a la evitación del objeto al que se debe enfrentar.

En la situación de tristeza pasiva que Sartre llama conducta de postración, pero, que puede referir desde una distimia hasta un estado severo de depresión, se ejerce un resguardo de energía. Esta conducta consiste en eliminar las obligaciones externas por la justificación de falta de aptitud ante ellas. Su función, y la de las emociones en general, es:

[...] hacer del mundo una realidad efectivamente neutra, un sistema con un total equilibrio afectivo; de descargar los objetos con fuerte carga afectiva, de llevarlos todos al cero afectivo, y, con ello, de aprehenderlos como perfectamente equivalentes e intercambiables. En otras palabras, al no poder o no querer realizar los actos que proyectábamos, procuramos que el universo no exija nada de nosotros. Para ello, no podemos sino actuar sobre nosotros mismos, ‘limitar nuestra actividad’. El correlativo noemático de esa actitud es lo que llamaremos lo *Mortecino*: el universo es mortecino, es decir, de estructura indiferenciada. Sin embargo, al mismo tiempo nos ‘ovillamos’. El correlativo noemático de esa actitud es el *Refugio*. El universo entero es mortecino; pero precisamente al querer protegernos de su espantosa e ilimitada monotonía convertimos cualquier lugar en “rincón”. Es la única diferenciación en la monotonía total del mundo: un lienzo de

pared, un poco de oscuridad que nos disimula su mortecina inmensidad (Sartre, 2015, pp. 76-77).

El último caso presentado por Sartre es el de la tristeza activa. Esta puede presentar numerosas formas, pero la citada es la de Janet sobre las psicastenias. Se distingue por ser una conducta que sustituye unos problemas por otros: “La crisis emocional es aquí un abandono de responsabilidad. Se produce una exageración mágica de las dificultades del mundo. Éste conserva su estructura diferenciada, pero aparece como injusto y hostil porque exige *demasiado* de nosotros, es decir, las de lo que es humanamente posible darle” (Sartre, 2015, p. 78). En la emoción de tristeza activa el sujeto se crea obstáculos que después no puede remover.

Valdría la pena preguntar por qué en los ejemplos descritos no hay ningún caso en donde se trabaje con una emoción “positiva”<sup>16</sup>. Resulta evidente tratar con emociones como las antes descritas si les quiere demostrar como transformaciones de mundo, pero no hay que dejar de lado el hecho de que el mundo también es percibido bajo direccionalidades específicas que están dadas por el juego dialéctico de la emoción, el vínculo noético-noemático y su grado de claridad en la conciencia reflexiva. En este sentido, las emociones como el amor transformarían un mundo que en un estado neutro no necesita ser transformado. Sea como fuere, Sartre distingue una verdadera emoción de una falsa.

La emoción verdadera necesita estar acompañada por la creencia de dicha emoción. Lo que indica que la emoción es padecida es que ella no está dentro de mi voluntad. Si yo decidiera ponerme alegre, esta alegría sería una alegría a medias que inmediatamente se clasificaría como una falsa emoción<sup>17</sup>. Su veracidad la otorgaría su espontaneidad. Las

---

<sup>16</sup> Las emociones básicas universales se suelen separar en dos grupos: emociones alegres o positivas y emociones tristes o negativas. Sin embargo, para Paul Ekman (2017) tal distinción no tiene sentido en vías de su funcionalidad ya que un estado negativo puede tener una función positiva, como en el caso de la depresión que sirve para ahorrar energía. Del mismo modo, la teoría fenomenológica de la emoción que propone Sartre haría caso omiso de dicha distinción debido a su funcionalidad. No obstante, en *El ser y la nada* (2013) se reconoce al amor como una de las pocas emociones positivas –a pesar de que luego se le desacredite como falsa reciprocidad.

<sup>17</sup> Según Ekman (2017) cualquier persona que así lo desee se puede entrenar para aparentar tener las emociones que quiera, un ejemplo de esto son los actores, sin embargo, aun para el mejor actor, habrá algunos gestos que no se puedan simular más que generando la emoción que vaya acorde con el gesto deseado, como en el caso de la alegría. La verdadera alegría se distingue de la falsa por las arrugas en las comisuras de los ojos o por las arrugas en la frente, gestos que muy pocas personas pueden fingir. En cambio, hay gestos que son imposibles de ocultar y que pueden delatar aquellas emociones falsas. Ekman los llama *microexpresiones*, que apenas duran una fracción de segundo y son distinguidos por su espontaneidad. El ejemplo de falsedad de la emoción que otorga Sartre es burdo, pero si pensamos en la emoción verdadera como aquella que nos sobrepasa a nivel gestual como en el caso de las microexpresiones entonces toma más sentido.

emociones que son padecidas nos rebasan, nos invaden desde sus efectos fisiológicos y significativos: “Consideremos aquí el papel de los fenómenos puramente fisiológicos: representan lo *serio* de la emoción, son fenómenos de creencia” (Sartre, 2015, p. 85). Aun así, no deben ser separados de la conducta, ya que ambos, fenómenos fisiológicos y conducta emocional, constituyen una forma sintética y total.

## II. CUERPO Y ALTERIDAD

### *Doble carácter del cuerpo en las dimensiones ontológicas de la corporeidad*

Con lo expuesto anteriormente se podrá vislumbrar que el cuerpo tiene primacía en la teoría sartreana porque, aun siendo el “cumplimiento ilusorio del yo-concepto”, es aquello sin lo cual la emoción no puede tener ningún lugar –la funcionalidad de la emoción es ser y mantener la estructura de la realidad–. A partir del cuerpo se comprende el proceso emocional de la conciencia que asume su cuerpo como un objeto entre los objetos del mundo, pero el nudo de la cuestión no se reduce a este carácter objetual, sino que este cuerpo como carne que se asume en el mundo también representa lo vivido, aquello inmediato de la conciencia, tal como escribe Sartre:

Para comprender claramente el proceso emocional a partir de la conciencia es preciso recordar el doble carácter del cuerpo, que es por una parte objeto en el mundo y por otra lo vivido inmediato de la conciencia. A partir de ahí podemos aprender lo esencial: la emoción es un fenómeno de creencia. La conciencia no se limita a proyectar significaciones afectivas sobre el mundo que le rodea: *vive* en el nuevo mundo que acaba de crear. Lo vive directamente, se interesa por él, padece las cualidades esbozadas por las conductas (Sartre, 2015, p. 86).

El doble carácter del cuerpo es que tengo un cuerpo, pero también soy un cuerpo. Un cuerpo de experiencias que no se ciñe a los límites espaciales de su piel, sino que significa el mundo y es significado por él. Este cuerpo que soy no está ni formal ni materialmente en la conciencia, no es ninguna cárcel del alma ni contrario a su razón, no es un impedimento para su cognición, por el contrario, es la síntesis de todo aquello y más. Tal como lo declaraba Nancy es un cuerpo abierto e infinito, materia sintiente, es lo infinito de lo finito.

Para Sartre, las características emocionales del cuerpo se hacen tangibles en su aspecto *mágico*: “Lo que forma parte intrínseca de la emoción es que aprehende en el objeto algo que la desborda infinitamente. Existe, en efecto, un mundo de la emoción. Todas las emociones tienen en común el hacer aparecer un mismo mundo cruel, terrible, sombrío, alegre, etc., pero en el que la relación entre las cosas y la conciencia es siempre y exclusivamente mágica” (Sartre, 2015, pp. 90-91). Así, la referencia a este mundo se hace en el sentido en el que se tienen y se ejercen distintos estados de apreciación con respecto al mismo entorno, por ejemplo, mi habitación puede significar el mundo donde se gestan mis sueños, donde trabajo en mi tesis o como mi resguardo. En cada una de las cualidades que se les otorgan a los objetos se provoca un paso hacia el infinito: “Este gris, por ejemplo, representa la unidad de una infinidad de *Abschattungen* (perfiles o proyecciones) reales y posibles, algunas de las cuales serán gris-verdosas, grises bajo cierta luz, negras, etc. Asimismo, las cualidades conferidas por la emoción al objeto y al mundo se las confiere *ad aeternum*” (Sartre, 2015, p. 91).

La emoción se mantiene porque le conferimos ciertas cualidades a los objetos, cualidades que nos rebasan. Lo temible no se limita a una sombra que ha parecido temible en la penumbra de mi cocina, lo temible se esparce por toda la casa: “[...] es una revelación sobre el sentido del mundo” (Sartre, 2015, p. 92). Esta situación me enseña que este aspecto es posible y que se podrá dar porque forma parte del mundo: “Vivimos emotivamente una cualidad que penetra en nosotros, que padecemos y que nos rebasa por todas partes. De repente, la emoción se separa de sí misma, se trasciende; no es un episodio trivial de nuestra vida cotidiana, sino intuición de lo absoluto [...] aprehender, a través de una ligera depresión, nuestra vida entera como siniestra” (Sartre, 2015, p. 93). La cita anterior es significativa en el sentido de que indica la actividad individualizante del yo, es decir, de la conciencia no-tética. En otras palabras, la acción intencional de dirigirse a los objetos mediante una emoción implica dos cosas; por un lado, que los significa creando, y por el otro las significaciones otorgadas crean categorías determinadas, efecto de la individualización de significado. La capacidad de significar es la misma para todos: ésta es parte del *Ego* de la conciencia tética, mientras que la significación aprehendida pertenece al yo de la conciencia no-tética.

Ahora bien, el paso al infinito que es posible gracias a la captación de los contenidos del mundo está direccionado bajo la emoción, y ésta se enfoca en ciertos elementos o



*Abschattung* (perfiles o proyecciones de las cosas) bajo la tendencia individualizante del yo. Como resultado, a pesar de que la experiencia individual sea incomunicable, sí se pueden comunicar indirectamente las estructuras significantes mediante los perfiles de las cosas a las que se hace referencia: “[...] aprehender, a través de una ligera depresión, nuestra vida entera como siniestra” (Sartre, 2015, p. 93). *La vida como siniestra* ya contiene una serie de significaciones específicas de quien, en este caso, ve el mundo a través de una ligera depresión. La depresión, a su vez, es el resultado de una particular estructura organizada de captación del mundo, en la que se hace énfasis sobre ciertas partes de sus contenidos que terminaron en la depresión de este sujeto hipotético.

En resumen, la emoción como modo de transformación de la percepción y de los significados del mundo denota varias funciones: son una forma de relación con el mundo que no siempre resulta evidente para los otros, por lo tanto, funcionan como expresiones comunicables de la individualización del yo. No son formas caóticas, por el contrario, las emociones son la estructura de mundo; dirigirse a lo en-sí intencionadamente es significar este contenido dotándolo de formas determinadas. Así como la relación con el mundo es articulada a través de la emoción, también se significa la relación del para-sí consigo mismo, es decir que conforman el modo en el que se percibe y se entiende en cuanto que su entretejido con los otros y con el mundo.

En cada una de las funciones antes descritas anteriormente, el cuerpo es el sustento gracias al cual puede haber una experiencia, una vivencia interna de esa experiencia y un destilado de contenidos o de perfiles hacia los que se dirige el yo en su desbordamiento hacia el infinito que parte de lo finito. El cuerpo mismo al ser en-sí y para-sí se puede percibir como trascendente y trascendido por su propia capacidad de desbordamiento significativo, lo cual se profundizará en el siguiente apartado.

## Características ontológicas

El sistema de ontología fenomenológica que Sartre empieza a trabajar desde los años 1936 y 1939 con *La trascendencia del Ego* (2010) y el *Bosquejo de una teoría de las emociones* (2005) encuentra su concreción años más tarde, en 1943, con su obra capital *El ser y la nada* (2013). El desarrollo de su sistema significa avanzar hacia la solución entre del choque entre

el internismo y materialismo de la época. Sartre encuentra la respuesta en la fenomenología que conoció de Husserl, del cual tomará el concepto de *intencionalidad*. Mientras que para Husserl la intencionalidad se refiere a que los fenómenos no aparecen, sino que son vividos, en Sartre, este concepto se asimila con la modificación de subrayar el vínculo de necesidad y co-emergencia entre los contenidos del mundo y el contenido de individualización de los sujetos, como Sartre subraya en *Situaciones I*:

Husserl ha reinstalado el horror y el encanto en las cosas. Nos ha restituido el mundo de los artistas y los profetas: espantoso, hostil, peligroso, con puertos de gracia y de amor. Ha preparado el terreno para un nuevo tratado de las pasiones que se inspira en esa verdad tan sencilla y tan profundamente desconocida por nuestros refinados: si amamos a una mujer es porque ella es amable. Nos hemos liberado de Proust, y al mismo tiempo de la “vida interior”: en vano buscaremos como Amiel, como un niño que se besa en el hombro, las caricias, los mimos de nuestra intimidad, porque, en fin, de cuentas, todo está fuera, todo inclusive nosotros mismos: fuera, en el mundo, entre los demás. No es en no sé qué retiro donde nos descubriremos, sino en el camino, en la ciudad, entre la muchedumbre, como una cosa entre las cosas, un hombre entre los hombres (Sartre, 1947, 28).

De esta forma se establece que el sistema que Sartre trabaja y perfecciona desde 1936 hasta su muerte se apoya en tres regiones del ser: mundo, alteridad y cuerpo. En cierto sentido, se podría afirmar que lo único con lo que Sartre trabaja es con la conciencia, pues las aristas antes mencionadas, o regiones del ser, también son las condiciones de posibilidad de la estructura de conciencia. Sin embargo, este es un tipo de conciencia que se encuentra arrojada al mundo como el espacio en el que se forma, espacio en el que también se encuentran los otros y gracias a los cuales la conciencia obtiene autoconciencia.

En relación con lo anterior, Ignacio Quepons describe las tres regiones de ser que Sartre plantea como interrelacionales y contingentes, en ellas no hay jerarquías ya que funcionan paralelamente. La primera región es la de *las cosas*, en donde se encuentra el ser-en-sí. Se trata de existentes, cuyo comportamiento es regular, predecible y determinado. Sartre escribe en *El ser y la nada* que: “Esto es lo que –en términos antropomórficos– expresará la conciencia al decir que el ser-en-sí está de más; o sea que ella no puede absolutamente derivarlo de nada; ni de otro ser, ni de un posible, ni de una ley necesaria. Increado, sin razón de ser, sin relación ninguna con otro ser, el ser-en-sí está de más por toda

eternidad” (Sartre, 2013, p.38). De manera que su forma de relacionarse es absolutamente pasiva pues depende de las otras regiones del ser.

La segunda región es la de la conciencia, o del ser-para-sí. Contrariamente con lo que ocurre en el ser-en-sí, en el comportamiento del ser-para-sí hay una indeterminación radical. Se trata, pues, del ser a través del cual se hace presente la nada en el mundo. Es el ser que trae la nada al mundo mediante la pregunta por el ser. Gracias a su naturaleza indeterminada, el para-sí es radicalmente libre. En otras palabras, su ser es la nada. El para-sí es el ser que se juega el ser siendo; es, antes que esencia pura, existencia. Al para-sí se le presenta el mundo como posibilidad. Su estructura es la del faltante.

La última región de ser: “[...] es la del *ser para el otro*, que no es sino la excedencia de la subjetividad ante la presencia de una subjetividad ajena, que arroja determinaciones sobre el existente humano que no puede alcanzar a través de su reflexión subjetiva y que, sin embargo, tiene que serlas” (Quepons, 2010, pp. 26-27). Es donde se juega el papel de la mirada en su cosificación constituyente.

El mundo y la realidad se constituyen mediante la interacción de las tres regiones del ser. El para-sí, a su vez, está constituido en dos niveles o grados de conciencia en donde tampoco hay jerarquía de uno sobre otro sino una relación de complementariedad. Cabe aclarar que tal funcionamiento es teórico pues no implica una disociación literal de la conciencia, pues en la práctica, cada para-sí es una unidad que tiende hacia su carácter corporal o arrojado en el mundo, –como se verá más adelante.

Así, pues, el primer nivel le corresponde a una conciencia que no es conciencia de sí. Sartre establece que este tipo de conciencia es reflexionada: no-posicional, porque ella no es su objeto. Se encuentra vacía de contenido, es la unidad de todas las acciones, así como la estructura de preservación. Ella no se conoce a sí misma sino como interioridad absoluta. A este tipo de conciencia le corresponde el *Ego*, tal como se apunta: “El *Ego* no es nada fuera de la totalidad concreta de los estados y de las acciones que soporta. Sin duda es trascendente a todos los estados que unifica, pero no como una X abstracta cuya misión es solamente la de unificar: más bien es la totalidad infinita de los estados y de las acciones que jamás se deja reducir a un estado o a una acción” (Sartre, 2010, p. 51). De tal forma que el *Ego* no es la totalidad real de los estados y acciones sino la unidad *ideal*, y como ideal tiende al infinito.

El segundo nivel de conciencia es la conciencia reflexionante, ella se encuentra eyectada directamente sobre el mundo. Es la unidad de las cualidades. A esta conciencia le corresponde el *Je*, que, como estructura individualizante está dirigida hacia el mundo y se encuentra llena de contenido. Debido a su individualización, sus vivencias son intransferibles; podrá narrarlas, pero jamás compartirlas tal cual se han experimentado. Si hay una necesidad por la que el yo se construye una identidad es por el carácter del cuerpo, sin cuerpo no puede existir un *Je*.

El cuerpo exige un proceso de apropiación del contenido externo para poder conformarse como cuerpo en su individualización, en este sentido todo cuerpo ya se encuentra en apropiación, no es el caso que haya primero un cuerpo vacío al que después se le añadan modos o características<sup>18</sup>. Consecuentemente el para-sí podría esbozarse como lo infinito dentro de lo finito. Condición que expresa la doble dimensionalidad del cuerpo: como este cuerpo que se tiene –necesario–, pero también, y al mismo tiempo, como este cuerpo que se es -posibilidad que no se limita a un punto de referencia espaciotemporal–.

Para Sartre, el dualismo sobre el que se debe abundar es sobre lo finito y lo infinito. La cualidad de lo infinito dentro de lo finito, o bien, la percepción y vivencia del para-sí en el objeto es la característica de la cual deriva nuestro estado de proyectados en el mundo, tal como apunta Sartre en *El ser y la nada*: “El existente, en efecto, no puede reducirse a una serie *finita* de manifestaciones, puesto que cada una de ellas es un a relación a un sujeto en perpetuo cambio” (Sartre, 2013, p. 13). La relación que multiplica al infinito la serie de apariciones o proyecciones de un mismo objeto es la acción que el sujeto ejerce sobre este objeto. Sartre establece una forma de estructuración de la conciencia en dos niveles, de manera que sea congruente que la conciencia se dirija hacia los objetos del mundo, –que incluso forme parte de ellos–, y que al mismo tiempo se mantenga sin ningún contenido. En este sentido expresa Sartre que: “[...] la conciencia no-reflexiva hace posible la reflexión: hay un *cogito* prerreflexivo que es la condición del *cogito* cartesiano” (Sartre, 2013, p. 21) Así, pues, la falta de contenido de la cual goza la conciencia no-tética o no-reflexiva le

---

<sup>18</sup> Recordemos que, según las características ontológicas de la conciencia, el *Je* pertenece a la esfera de la posibilidad, o bien, de aquella parte que interactúa en el mundo y con otros *Je*, como resultado de tales interacciones se lleva a cabo un proceso de individualización. Ahora bien, cuando Jean-Paul Sartre refiere a la conciencia, ésta no se piensa separada de su cuerpo, al contrario, conciencia implica cuerpo. En consecuencia, el cuerpo exige la individualización de los contenidos con los que interactúa.

confiere una suerte de preservación y soporte de sus acciones al mismo tiempo que hace posible la intencionalidad o la relación directa con los contenidos del mundo. Sin embargo, no ha de suponerse que la relación de primicia en la conciencia sea de lo no-posicional hacia lo posicional sino todo lo contrario:

[...] la conciencia reflexiva pone como su objeto propio la conciencia refleja: me avergüenzo o me enorgullezco de ella, la acepto o la rechazo, etc. Pero mi conciencia inmediata de percibir no me permite ni juzgar, ni querer, ni avergonzarme. Ella no *conoce* mi percepción; no la *pone*: todo cuanto hay de intención en mi conciencia actual está dirigido hacia el exterior, hacia el mundo. En cambio, esa conciencia espontánea de mi percepción es *constitutiva* de mi conciencia perceptiva. En otros términos, toda conciencia posicional de objeto es a la vez conciencia no posicional de sí misma (Sartre, 2013, p. 20).

En consecuencia, esta forma de estructurar la conciencia en dos niveles: como no-tética y tética, hace congruente los procesos corporales en los que se llevan a cabo acciones “autónomas” o “automáticas”. Es decir, no nos pensamos como sujetos durante cada segundo de nuestras vidas, como en el caso de la conciencia reflexionada.

Nos encontramos en un estado de arrojo sobre el mundo, y como tales, la mayoría de las veces no nos pensamos reflexionadamente, por el contrario, generalmente nos encontramos en constante movimiento sin que ello necesite la constante reflexión de la conciencia. Parafraseando el ejemplo que Sartre expone en *La trascendencia del Ego*: cuando yo corro detrás del tren no estoy pensándome como éste sujeto particular que está intentando llegar al tren, sino que la conciencia de sí no está presente. En el momento en el que me reflexiono como sujeto es cuando pierdo el tren. En este punto Michel Serres coincide con Sartre cuando dice en *Variaciones sobre el cuerpo* que:

[...] así como la mala fe acompaña la confesión y lo impensado duplica con su sombra el pensamiento, de la misma manera el cuerpo ejecuta con tanta mayor facilidad algunos gestos en la medida en que éstos se despliegan a partir de la menor atención posible. Ciertamente, el cuerpo no engaña, pero no vive a sus anchas sino en cierta oscuridad, tumba de secretos. ¿Cuántos respiramos a nuestras anchas cuando esa función, voluntaria e involuntaria a voluntad, se abstiene de esta última? Corremos, caminamos, orinamos, ejecutamos mejor una tarea complicada... pensando en otra cosa. Pregúntele a un esquiador cómo encadena sus virajes o a un pianista cómo ejecuta un pasaje veloz; y porque no pueden explicarlo ustedes los consideran estúpidos, cuando esa pregunta tonta muestra que lo ignora todo del cuerpo: más rápido que el rayo en sus hazañas, se abstiene del espíritu y de su

vigilancia; no le gusta la conciencia que se lo devuelve con creces (Serres, 2011, p. 57).

El ser-para-sí es precisamente este ser en desplazamientos que tiene un cuerpo pero que al mismo tiempo no se agota en su cuerpo, pues está en constante conformación de sí mismo. La predominancia del para-sí aparece en el cuerpo en calidad de cuerpo en acción, es decir, cuerpo en desplazamientos: él mismo es conciencia, lo que implica el juego entre su estar en acto y sus posibilidades, finito dentro de lo infinito, de este hecho deriva nuestro estado de proyección en el mundo. ¿Cuántos ejemplos más podríamos dar acerca de este estado? ¿No viviríamos nosotros mismos más en otro lugar, en otra acción, que en la que de hecho nos encontramos? De esta manera tendríamos un tipo de conciencia que no es conciencia de sí, sino presencia a sí<sup>19</sup>, que se trasciende a sí misma y, por lo tanto, encuentra su conformación más allá de su cuerpo; en el entretejido situacional e intersubjetivo en el que se encuentra inmerso. Es decir que, como se señaló anteriormente, la unidad de la conciencia está en el objeto.

### *Ambigüedad en la teoría sartreana de la emoción*

Para el pensamiento de Jean-Paul Sartre las emociones adquieren un papel principal ya que son el vínculo que demuestra la relación de arrojamiento del para-sí hacia el mundo y los otros. La emoción delata la inmersión del para-sí en el espacio de alteridad, sin el cual ésta no tendría forma. Las emociones son aquello que demuestra que el ser está en el mundo y que sus acciones se corresponden *intencionalmente* en él. Por otro lado, las emociones, señalan la co-emergencia de la conciencia a partir de los otros en este mundo que le ha sido dado. Sin embargo, desde que se publica el *Bosquejo de una teoría de las emociones* (2015) en donde se explica la importancia ontológica de las emociones, y, hasta su posterior desarrollo en *El ser y la nada* (2013) no hay, en Sartre, alguna sistematización de las emociones. No se hace diferencia entre estado anímico y emoción, no se define qué es una emoción, no se habla de ningún trastorno emocional, tampoco se explica claramente cuáles son los parámetros para afirmar que una actitud es, o surge, de una determinada emoción, incluso llegándolas a utilizar como sinónimos.

---

<sup>19</sup> La *presencia a sí* se retomará en el apartado: “Libertad en situación”.

A pesar de dicha ambigüedad, hay, al menos, tres miradas positivas que destaca el autor, las cuales también surgen a partir de la fenomenología. Tales miradas son: 1) las emociones se expanden al cuerpo y a sus relaciones con el mundo y los otros, 2) no son inferiores a la razón, y 3) el trabajo de las emociones desemboca en la conformación consciente de sí. La primera intuición se refiere a que las emociones no se restringen al pensamiento (cerebro, mente) sino que se expanden al cuerpo y a aquello que va más allá de los límites del propio cuerpo: ya que son significativas y significantes. Es decir que a partir del contenido que recibo del mundo se moldea mi emoción, y consecutivamente puedo moldear la forma de percibir el mundo a partir de ella. Tal como afirma Sartre, las emociones condicionan la forma en la que vemos el mundo, su carácter significativo es funcional, adaptándose a la situación presente.

No es sino hasta finales del siglo XIX que el paradigma sobre la emoción permite que se le considere como elemento de carácter cognoscitivo, contrariamente a las teorías de orden fisiologista y naturalista. El exponente más claro fue William James (1842-1910), quien afirmaba que las emociones se contraponen a la razón ya que se definen como reacciones fisiológicas, incluso llegando a tomarlas como irracionales (James, 1996). A pesar de que Sartre no concuerda con James, debido a que éste último no introduce lo psíquico en su teoría (Sartre, 2015), tampoco logra clasificar a las emociones más que por sus resultados negativos. Además, aun conservan cierto matiz que indica que se contraponen a la razón, o que figuran como un estorbo para la *lucidez reflexiva*<sup>20</sup>, acto en el que, como se verá más adelante, es posible llevar a cabo un trabajo continuo de construcción de sí que acercará al hombre a su autenticidad más concreta.

Actualmente, para autores como Paul Ekman (2003) o Antonio Damasio (1995), las emociones poseen dominancia corporal; ya no se contraponen a la razón, sino que ellas ejercen funciones importantes en la toma de decisiones debido a que ejercen un rápido proceso cognitivo que antecede a la reflexión racional. Para Paul Ekman: “La emoción no es una especie de apéndice, un aparato residual que no necesitamos y que es mejor extirpar. Las

---

<sup>20</sup> Este concepto se encuentra descrito en la cuarta parte de *El ser y la nada* (1943). Tal concepto, la reflexión purificante, es aquella que permite situar al hombre ante el plano de la autenticidad permitiéndole decidir conscientemente sobre las opciones que se le presentan. En este sentido, y siguiendo a Fernández “[...] la lucidez reflexiva constituye, para Sartre, el ideal de la autenticidad del hombre” (Fernández, 2019, p. 269). Agregando, este parece ser el único medio que tiene el hombre para librarse de la *mala fe*.

emociones se hallan en el núcleo de nuestra vida. Hacen que la vida sea *vivable*” (Ekman, 2017, p. 66).

### *Cosificación corpórea, el cuerpo en-sí*

Para Sartre en su texto de 1939, *La trascendencia del Ego* (2010), la conciencia es definida por su *intencionalidad*, esto quiere decir que tiende al objeto, sin embargo, la dualidad de su estructura le permite que también esté vacía de contenido. En otras palabras, la conciencia se encuentra perpetuamente presente ante sí sin que por ello tenga que ponerse a sí misma como como objeto, es decir que es conciencia posicional del objeto al que se dirige y conciencia no posicional de sí misma.

En el *Ser y la nada* (2013) Sartre hace un desarrollo y proyección ontológica de la intencionalidad, donde el ser-para-sí, o bien, el ser-para-sí es aquél que sabe de sí sin ponerse como objeto de conocimiento. Se le llama ser-para-sí a la conciencia porque ese “sí” es entendido como reflexividad que mantiene al sujeto en un desdoblamiento respecto de sí mismo, es decir que por un lado hay una relación de pertenencia, y por otro una relación de distanciamiento. Por lo tanto, hay en la conciencia una distancia inmanente, una fisura interna que imposibilita la coincidencia plena con el propio ser. Esta fisura o falta de identidad lógica es la *presencia a sí* o *apresentación*: ley del para-sí que lo funda ópticamente con la estructura de vacío de ser, es decir, una nada. De esta nada el para-sí adquiere su capacidad nihilizadora, la cual, le permite la posibilidad de asignación de significaciones. En otras palabras, le permite la capacidad de otorgarle sentido al mundo. A su vez, esta nada surge o conlleva libertad absoluta que separa al para-sí de su pasado y su futuro.

Contrariamente al significado del en-sí, la característica del para-sí es que tiene plena coincidencia con su ser, es decir que es la esfera que necesariamente se individualiza al estar en contacto con los contenidos del mundo. Es contingente porque no es necesariamente deductible de otro ser, ni de un posible, ni de una ley necesaria. En este sentido, tal contingencia es la que le causa náusea a la conciencia. El en-sí tiene que ser develado y trascendido hacia una significación de parte de la conciencia ya que en sí mismo carece de significado. La conciencia es lo que no puede ponerse nunca como objeto de conocimiento y



el objeto es aquello que es sin tener conciencia de su ser. Ambos conceptos están marcados por su mutua exclusión que se refleja en el riesgo del dualismo manifiesto en la corporeidad.

De esta manera, y siguiendo a Ámparo Ariño (2002), entre la conciencia y el cuerpo hay una contraposición o exclusión mutua que es derivada de los fundamentos ontológicos. Mientras que el ser-para-sí coincide con la conciencia y ésta, a su vez, como un principio ordenador, conocedor y dador de significado de la naturaleza, el cuerpo coincide con la naturaleza como un ser pleno independiente de la conciencia, por sí mismo es descrito en Sartre (2013) como algo “pastoso”, “viscoso” o informe. Es la acción de la conciencia la que introduce la nada al mundo, hace posible la diferencia y la distinción, por ende, la pluralidad. En consecuencia, el en-sí recibe identidad, cuantificación, cualidades y relaciones por el principio ordenador que significa el ser-para-sí. A raíz de la acción de la conciencia pueden aparecer las individualidades en el mundo, sin embargo, si ella dejase de actuar entonces la naturaleza volvería su principio informe. Sartre prefiere el mundo sometido a la racionalización humana.

El predominio rector de la conciencia sobre la naturaleza entra en choque cuando se trata del cuerpo del hombre pues en él confluyen ambas características. Él es una conciencia como corporeidad pues en parte es naturaleza, en-sí, y en parte conciencia, ser-para-sí. La facticidad de la corporeidad le hace susceptible de aparecer como objeto. Se trata de una dualidad que no permite unificaciones, identidad de ser y que además no se puede disolver.

Está claro que el ser-para-sí conlleva una tensión intrínseca que es la base de la realidad humana, así como del rechazo del cuerpo por la conciencia, es decir: la náusea, que en estos términos significa la imposibilidad que tiene la conciencia de someter al cuerpo por entero. Ámparo Ariño propone que las tres dimensiones ontológicas de la corporeidad que propone Sartre está presente el dualismo, por lo cual éstas bien pueden ser resumidas en dos: “El cuerpo como *pour-soi* y el cuerpo como objeto para la conciencia” (Ariño, 2002, p. 168). En ambas se enmarca la conciencia dirigida hacia el objeto, es decir, ignorando y olvidando al cuerpo. El cuerpo cobra realidad únicamente en calidad de objeto. Secuencialmente, sólo el objeto puede ser conocido, por lo que, sólo en cuanto que objeto es que se puede tener acceso y conocimiento al cuerpo: “En tanto que conciencia que ‘existe’, yo sólo puedo ‘vivir’ mi cuerpo. Vivirlo como el instrumento no percibido mediante el que percibo el mundo” (Ariño, 2002, p. 169).

El cuerpo se vive como el instrumento no percibido mediante el cual percibo el mundo, ya que como pretendida unidad no puede ser las dos cosas: sujeto y objeto, sin embargo, su cualidad como en-sí es la que le abre paso a la conciencia para llevar a cabo su relación con el mundo no solo como unificación mediante el objeto que la trasciende sino también para darse a conocer ante el otro como un ser que puede ser captable y transformable. Ahora bien, el cuerpo se vive como la perpetua acción que exige responsabilidad moral, pero sobre todo ética. Cuando Sartre escribe sobre la responsabilidad del escritor en el libro homónimo (2019) se refiere al cuerpo en cuanto que la libertad que opera desde la responsabilidad por sí mismo y por el prójimo, pero también se asume como el cuerpo que ha sido cosificado, así como a la posibilidad de cosificación del cuerpo ajeno que se pretende evadir mediante el texto escrito. En este sentido se puede afirmar que el cuerpo que se asume como libre se sabe en última instancia como sujeto y objeto, así como también asume que su ser percibido como cosa por el otro guarda importancia ética. Por lo tanto, la relación de tensiones entre las características ontológicas de la conciencia en su cuerpo y como cuerpo dirige el argumento hacia las relaciones de alteridad en las que ese cuerpo está inmerso ya que éstas son las que le confrontan en todo momento y ante las que tiene que responder.

Lo fundamental es el cuerpo ético porque éste es el hecho que más allá de permitirle ser autoconsciente abre el panorama intersubjetivo, se resignifica el mundo desde la necesidad del hecho. El hombre, en calidad de ser responsable de sí hace que la direccionalidad del mundo que se le abre a los demás contenga cierta tendencia hacia el mejoramiento ético. Ante este panorama, Ariño nos ofrece un análisis del cuerpo en su dimensión ser-para-sí. Destaca la irrefutabilidad de tener un cuerpo como lugar en el mundo, el cual es condición de mi acción en el mundo. No obstante, no se debe perder de vista que el mundo es contingente y el cuerpo es un componente importante de la situación del ser en el mundo como ser-para-sí.

Bajo este tenor se señala que: “El cuerpo es un importante componente de la ‘situación’ del *pour-soi* en el mundo, la contingencia del *pour-soi* como ‘ser-ahí’. El hecho de la corporeidad es, para Sartre, una estructura permanente de mi ser y la condición permanente de la posibilidad de mi conciencia como conciencia del mundo y como proyecto trascendente hacia mi futuro” (Ariño, 2002, p. 169). Por lo tanto, al cuerpo le competen las siguientes categorías: en primera instancia es superado o trascendido por otro ser-para-sí, en

segundo lugar, se instaura como centro instrumental de utilidades: es lo que se supera hacia una nueva configuración de complejos, y, por último, el cuerpo es el punto de partida hacia lo que tengo que ir nihilizándolo continuamente. Es decir que la conciencia está necesariamente corporeizada, pero mediante la acción mágica niega cualquier resquicio del cuerpo.

El cuerpo, al ser la situación de la conciencia, es lo que la condiciona, pero la conciencia en el papel de principio legalizador no deja de imprimir su significado ya sea de manera general o continuamente. Por otra parte, el cuerpo también ejerce su propia acción mediante la percepción de estímulos, sensaciones e instintos que no pueden ser racionalizados ya que no serían funcionales, como es el caso de la depresión que se aborda en el *Bosquejo de una teoría de las emociones* (2015). Al respecto, Ariño apunta lo siguiente: “Cuerpo y conciencia se confunden es decir solo hay ‘conciencia de cuerpo’ con todo lo que ello implica: el cuerpo es un objeto para la conciencia que se dirige intencionalmente a él, calificándolo, dándole una significación” (Ariño, 2002, p. 171).

Como se ha mencionado antes, el dolor atraviesa este conjunto aparentemente indisoluble sin la mediación de la conciencia. A esta característica se le describe como *cenestesia*, que es la percepción de la propia corporeidad, o bien, la percepción no constituida intencional y significativamente, según Sartre:

Existen, pues, cualidades afectivas puras que son superadas y trascendidas por proyectos afectivos. No haremos de ellas, como Scheler, quién sabe qué “*hyle*” acarreada por el flujo de la conciencia: se trata simplemente, para nosotros, de la manera en que la conciencia existe su contingencia; es la textura misma de la conciencia en tanto que ésta trasciende esa textura hacia sus posibilidades propias; es la manera en que la conciencia existe espontáneamente y en el modo no-tético; es lo que ella constituye tética pero implícitamente como punto de vista sobre el mundo. Puede ser el dolor puro, pero también puede ser el humor como tonalidad afectiva no tética; lo agradable puro o lo desagradable puro; de modo general, todo aquello que se denomina cenestesia. Esta “cenestesia” rara vez aparece sin ser trascendida hacia el mundo por un proyecto trascendente del Para-sí; como tal, es muy difícil de estudiar aparte. Empero, existen algunas experiencias privilegiadas en que puede captársela en pureza, particularmente la del dolor llamado “físico”. A esta experiencia, pues, vamos a dirigirnos para fijar conceptualmente las estructuras de la conciencia (del) cuerpo (Sartre, 2013, p. 457).

Para Sartre la cenestesia aparece raramente “[...] sin ser superada hacia el mundo por un proyecto trascendente del *pour-soi*, es decir, sin ser puesta como un objeto por la conciencia” (Ariño, 2002, p. 171). Siguiendo a Sartre, Ariño retoma el ejemplo del dolor de ojos que se

describe en *El Ser y la nada* (2013), donde se expone que cuando se siente dolor debido al cansancio provocado por la lectura puede darse una suerte de confusión entre el dolor de los ojos y la vivencia de la lectura que puede imperar en la percepción de la conciencia sobre esta experiencia. De ahí que Ariño argumente que lo propio de la conciencia irrefleja es no poder captar, en este caso, el dolor puro ya que, al estar dirigida hacia ciertas focalizaciones, los demás elementos que pueden acompañar una situación se terminan difuminando al grado de ser “indefinible” o “indescriptible”, es así como la autora escribe:

Así, en este intento de descripción, de la cenestesia reaparece lo ‘indefinible’, lo ‘inexpresable’ que es el carácter propio de la conciencia ‘*irréfléchie*’ [irrefleja], esa bruma inasible que se desvanece cuando tratamos de aprehenderla, puesto que la conciencia ‘*irréfléchie*’, la conciencia originaria, es inaprensible, es lo que, por definición, se dirige al mundo, a los objetos y no puede ponerse nunca como objeto a sí misma” (Ariño, 2002, p. 171).

Ante lo anterior cabría preguntar a qué se está refiriendo la autora cuando habla del *dolor puro*, así como su naturaleza, es decir, si por ser puro no correspondería más bien a un plano de la conciencia que no es el irreflejo. Aun así, mediante la cenestesia, lo que queda claro es que la conciencia no puede existir sin su cuerpo. La conciencia es cuerpo, en este sentido no se tiene una sensación, sino que se *es* una sensación, una experiencia, una emoción, al menos por lo que se dure en el plano irreflejo.

En cuanto a la alteridad, para Ámparo el problema de la objetivación de la mirada ya le acontece al para-sí desde los preceptos ópticos. El otro sólo hace explícita la relación de cosificación: “[...] lo que hace problemática la cuestión de la propia corporeidad es el hecho de que la conciencia vive un cuerpo como propio mientras que, en tanto que el cuerpo es objeto, en tanto que es *en-soi*, la conciencia no puede ‘serlo’” (Ariño, 2002, p. 172). En otro sentido, el cuerpo mismo, en la descripción de sus dimensiones ontológicas ya es existencia, al mismo tiempo que la conciencia lo vive como propio, lo cual apunta a su doble conformación en las regiones del ser en-sí y para-sí. Aun tratando de dejar de lado la agencia del cuerpo, no se le puede negar como campo receptivo de moldeamiento sensible. En otras palabras, el cuerpo como en-sí sólo puede ser aquél en forma de cadáver, ya que aquel que determina la conciencia corporeizada es un cuerpo tal que a pesar de que la conciencia le imprima significaciones éste le imprime una sensibilidad articulada por los atravesamientos que ha tenido en la experiencia de mundo, la cual, del mismo modo, imprime sus significados

sensibles en la conciencia. Bajo estas acciones, la configuración rectora y agenciadora de la conciencia pierde su soberanía como dualismo preconfigurado.

Ámparo Ariño se centra en dos puntos centrales para señalar las características de la visión de la corporeidad en Sartre: en primer lugar, muestra que el cuerpo está entendido como contingencia guiada bajo los parámetros del principio rector que significa el mundo, o bien, la conciencia. En segundo lugar, muestra que la asimilación de la existencia del en-sí corresponde a la existencia del cuerpo, lo cual resulta problemático para el ser-para-sí, ya que es necesario que se exprese mediante una corporeidad. De esta manera, Ariño puede concretar que la *náusea* es una manifestación que, en parte, surge del rechazo de la facticidad corporal. En cuanto a la captación del otro y a la intersubjetividad que conforma la paradoja de la libertad dada desde la percepción que se hace mediante el cuerpo, nuestra autora sigue la misma línea pues se establece una libertad-objeto:

[...] la libertad del otro es, para mí, una libertad-objeto, puesto que al conocer al otro transcendemos su transcendencia, ‘fijamos su libertad’, en una palabra, nos reclamamos como la única y auténtica conciencia ante la que aparece el objeto, el *en-soi* [en-sí]. En este sentido dice Sartre que el cuerpo del otro es un objeto ‘mágico’ porque siendo cosa, puro *en-soi* ante nuestro *pour-soi* [para-sí], ante nuestra conciencia, percibimos en él objetivamente la libertad, y la libertad es estructuralmente propia de la conciencia (Ariño, 2002, p. 175).

En otras palabras, el cuerpo cobrará sentido en tanto que la capacidad significadora de la conciencia siempre que ésta se dé desde parámetros cognoscitivos.

La conciencia atraviesa el cuerpo como en-sí hacia la formación mágica de mundo, el cual requiere consumo constante de libertades para que la conciencia pueda darse a sí misma el contenido del cual carece. Sin embargo, y retomando a Ariño, sólo en el cadáver es posible la asimilación del cuerpo en su plenitud, por lo que el otro como conjunto de ser-para-sí y en-sí se presenta como un desafío que al igual que el cuerpo propio genera rechazo y náusea. Ante lo cual se agrega el componente de la reciprocidad ontológica sobre un mundo en común, expresado de la siguiente manera:

Del mismo modo en que nosotros captamos el cuerpo del otro como un ‘objeto’, somos captados nosotros mismos en tanto que cuerpo, por el otro. Pero además como conciencia que somos, nos sabemos ‘vistos’, conocidos por los demás del mismo modo. Es ésta la última de las mencionadas dimensiones ontológicas que tiene la corporeidad humana según Sartre: la propia corporeidad en tanto que es conocida por el otro, y en ella aparece también claramente esa interpretación cosificadora del cuerpo que estamos señalando (Ariño, 2002, p. 175).

No obstante, cabe cuestionarse cuáles son las ganancias no directas de apostar por una alteridad que no cuestione nuestra mirada sobre el mundo y sobre nosotros mismos. En otras palabras, la náusea como rechazo ante el cuerpo propio y el del otro desde su facticidad representa la apertura misma que tiene el cuerpo y más aún, su primacía como factor condicionante sin el cual la conciencia no puede ejercer ningún principio de significación. Bajo este supuesto, la náusea y la cosificación ejercida por la mirada en vías de conocimiento del otro actúan como la descentralización egocéntrica del sujeto, es decir, un verdadero paso hacia la intersubjetividad que no está mediada por mi acción conformadora, sino que entra en la red significativa que a partir del sujeto constituido por otras conciencias se forma una direccionalidad que ya no le pertenece únicamente a la conciencia.

En la alteridad hay un componente irreductible que funciona como sustento de otredad, este componente se muestra en Sartre como la libertad. Es decir que, así como el otro me replantea mi cuerpo desde el cuerpo objetual también es aquel que me abre el horizonte. Al otro no lo capto solo como un objeto dado sin más, estático, él es aquél que hace un continuo llamado de atención sobre mí, llamado hacia mi propia libertad como responsabilidad significativa que conlleva mi red de interacciones en un mundo común, tal como apunta Ariño: “[...] la mirada del otro afecta al modo en que ‘existimos’ nuestro cuerpo, en tanta que hace surgir una ‘exterioridad’ que constituye un aspecto de nuestro cuerpo que permanece desconocido para nosotros y que el otro nos impone: el cuerpo que ‘somos’ para los otros” (Ariño, 2002, p. 176).

A pesar de la fatalidad expresada por Ariño, la autora hace notar algunos aportes positivos para revalorización del sentido de corporalidad y los sintetiza en tres grandes ejes que giran alrededor del conocimiento de mi propio cuerpo: el primero como la alienación del otro nos permite vernos como somos, es decir, que se nos permite ser conscientes acerca de qué tipo de cuerpo es el que somos. El segundo punto se centra en el lenguaje, medio que permite que se recobre el cuerpo previamente alienado. Por último, se revaloriza la corporalidad a partir del aporte intersubjetivo que tiene la cosificación del propio cuerpo, es decir, su potencialidad de ser conocido por el otro.

El primer aporte se puede tomar como un acto de descentralización de los saberes que se creían adquiridos. Recordemos que en Sartre el punto nodal de sus análisis ya sea de la corporeidad, la conciencia, la intersubjetividad o el estudio de la imaginación, es el

conocimiento. No obstante, Ariño menciona el componente experiencial que no necesariamente es reflexivo o se encamina hacia la reflexión, de tal manera que expone:

Ser un cuerpo para o ante el otro afecta a la conciencia tanto a nivel reflexivo como a nivel prerreflexivo. De modo prerreflexivo experimentamos nuestro cuerpo del modo concreto como existimos nuestro ser-para-otro. Nos hacemos conscientes, prerreflexivamente, del ser alienado de nuestro cuerpo y a partir de ese momento nuestra exterioridad, nuestra corporeidad, tal como es juzgada por las innumerables libertades que son las otras conciencias, se nos escapa (Ariño, 2002, p, 176).

En seguida nos damos cuenta de que la pregunta que inevitablemente surge versa sobre la posibilidad de la descentralización del ser-para-sí a partir de la objetivación de su cuerpo como condición primordial (respuesta que se esbozará en la última parte del presente trabajo de investigación). Los análisis que Sartre hace en torno a la vergüenza denotan este punto, ya que mediante ella se expresa el contenido que somos y que no vemos de nosotros mismos, en concreto: nuestro cuerpo como exterioridad captada por el otro en cuanto que otro.

Por lo que concierne al segundo aporte, el lenguaje se instaura como el punto clave y significativo de que las relaciones de alteridad no se agotan en la percepción de los cuerpos, por el contrario, en el vínculo intersubjetivo se juega una dinámica interna que requiere el intercambio de significados y conceptos que a su vez resignifican la relación de alteridad. Pero para ello es necesaria la cosificación. Debe tenerse claro que el lenguaje conlleva una funcionalidad que implica reconocer la libertad del otro al momento de poder intercambiar los contenidos individualizantes de cada ser-para-sí, sin embargo, esto no es indicativo de ningún tipo de reduccionismo que el lenguaje mismo parezca implicar. Un ejemplo de ello podría ser el diagnóstico clínico, tal como Ámparo Ariño indica refiriéndose a la relación intersubjetiva de cosificación:

[...] dice Sartre, por ejemplo, que mi enfermedad solo existe para el otro, para la conciencia que conoce y juzga mi cuerpo, para aquel que diagnostica la patología que sufro. El *pour-soi* [para-sí] que existe el cuerpo enfermo no ‘vive’ la enfermedad como tal, es solo conciencia de dolores, molestias, etc. Únicamente desde el conocimiento de su *cuerpo-para-otro*, mediante el diagnóstico médico, puede el *pour-soi* captar su propio cuerpo como algo destruido por la enfermedad (Ariño, 2002, p. 177).

A pesar de que la cosificación del para-sí sea inevitable debido a la cualidad de tener una corporalidad y de que se haga una suerte de reducción de la experiencia vivida al diagnóstico, la mirada externa dota al para-sí de un elemento al cual por sí mismo no puede acceder: la reflexión de la conciencia irrefleja. Es en este lugar donde la necesidad de la cosificación se

hace evidente ya que una vez que el para-sí tiene conciencia de cómo su cuerpo propio es captado por el otro, es cuando puede intervenir el desbordamiento del lenguaje y así establecer la comunicación que le dé paso al reconocimiento de sí o reconocimiento de libertad.

Respecto al último aporte que presenta Ámparo, la dimensión objetual del cuerpo es lo que permite que en Sartre exista una intersubjetividad de hecho. Tal como afirma Sartre en *La trascendencia del Ego*: “[...] el *Ego* no está ni formal ni materialmente en la conciencia: está fuera, en el mundo; es un ser del mundo, como también es el *Ego* del prójimo” (Sartre, 2010, p. 29). Bajo estos parámetros se hace evidente que la alienación es ontológicamente necesaria pero que ello no necesariamente implica que la intersubjetividad se vea rebasada por la cosificación mediante la mirada. Por el contrario, en la objetivación el otro nos recuerda constantemente que hay un estado de la vida propia que se nos escapa. El otro significa un llamado sobre la existencia y su valoración desde el ámbito ético que le compete al cuerpo como punto de referencia y de intersección entre otras corporalidades en un mundo dado. El énfasis se marca en la vida de conciencia, sin embargo, ésta no es tal sin su correlato físico objetual. Ante lo anterior cabe preguntar: ¿Hasta qué punto se puede hablar, o cuál es el límite de una teoría positiva de la alteridad desde Sartre? Para llegar a tal cuestionamiento será necesario abordar el aspecto ético del cuerpo.

### *Aproximaciones al cuerpo como alteridad ética*

Husserl, en las *Meditaciones Cartesianas* (2018), aborda el problema de la fenomenología con el solipsismo, sin embargo, esta crítica se ha sido tomada en su configuración más general: siguiendo a Descartes como el yo que medita, parece que no puede haber reconciliación en la conexión con el mundo externo. En otras palabras, *el alter Ego* no puede ser más que aquél *para-mí*, contrariamente a lo que de hecho ocurre. Pedro Alves se pregunta ¿cómo es posible esta paradoja? Ya que si la fenomenología es solipsista no podría haber un *alter Ego* que se tome a sí mismo como un *Je*. La paradoja a la que nos referimos es a la de la constitución de la alteridad.

Para Sartre en *El ser y la nada* este problema es abordado bajo el concepto del *escollo del solipsismo* o etapa del tratamiento de la intersubjetividad. En la experiencia del otro hay



un carácter paradójico que está contenido en la idea de experiencia por la cual se da algo que epistémicamente debo comprender delante de mí como un objeto que no obedece del todo a los preceptos de los otros objetos del mundo en-sí ya que este tipo de objeto es uno tal que, a su vez, en cuanto que manifestación, anula mi propia experiencia. Es decir que la experiencia de este cuerpo otro-objeto anula mi propia experiencia: “El surgir de otro sujeto en mi experiencia es mi devenir objeto para el otro y tener conciencia de mí mismo como objeto por la mediación de otra conciencia” (Alves, 2012, p. 12). Esto es lo que significa el ser-para-otro, al cual apunta la tercera dimensión ontológica del cuerpo.

A pesar de que tanto Husserl como Sartre parten de la fenomenología, no abordan el problema del solipsismo de la misma manera ni desde los mismos fundamentos con relación con la intersubjetividad. La fenomenología guarda una relación descriptiva con una concentración temática en la estructura de sentido en los actos intencionales, de tal manera que la existencia no es un tema para demostrar, sino que, ella se verifica. En la fenomenología no habrá una prueba de la existencia del mundo, tal como ocurre en Descartes. El mundo es lo que está pre-dado, así como el otro también lo está. Consecuentemente, si el otro no es aquello a demostrar, sí será aquello que está sujeto a ser descripción de sentido pues se pretende explicar el sentido de los actos intencionales en los que el otro es mentado y puesto como existente. A partir de estos términos, Alves remarca que: “[...] la cuestión fenomenológica no versa sobre el mundo que actualmente es, el cual es puesto “entre paréntesis” y entendido como un caso de una variación infinita de mundos posibles, sino antes sobre la experiencia por la cual hay conciencia de mundo” (Alves, 2012, p. 14).

En consecuencia, en la experiencia se pueden diferenciar temas centrales entre la experiencia de sí y la del otro: la certeza del *Ego* es apodíctica mientras que la conciencia de los objetos del mundo es probable, es decir que las percepciones que se tengan de estos objetos refuerzan su contenido sin que éste pueda ser elevado al plano apodíctico. No obstante, puedo dudar del objeto de experiencia, pero no puedo dudar de la experiencia del objeto. En otros términos, y como señala el artículo: “[...] la experiencia de un mundo y de otros sujetos en y para el mundo es un ingrediente de la experiencia en general y no tiene ningún sentido hablar de un *Ego* destituido de la experiencia de un *alter Ego* y de un mundo natural como estrato subyacente” (Alves, 2012, p. 16). Para este autor las cuestiones básicas que se tienen que abordar para tratar el significado de la experiencia de un *alter-Ego* girarán

en torno al significado (¿qué significa(do) el contenido otro?), motivación (o el impulso que lleva al para-sí hacia el otro) y sentido del otro (¿cuál es el sentido otro desde el otro-yo?). Estos tres elementos nos darán las aristas que conforman la experiencia de un *alter Ego*.

Para Jean-Paul Sartre, según Alves “[...] la conciencia de otro sujeto y la conciencia de sí como objeto son equivalentes” (Alves, 2012, p. 19). En otras palabras, tener conciencia de otro y conciencia de sí mismo como objeto (para otro) son estructuras superponibles. Bajo los mismos parámetros, tener conciencia de otro es el proceso por el cual el ser-para-sí deviene un ser-para-otro, en este sentido Pedro Alves remarca que: “En un cierto sentido esencial, el problema de la alteridad es formulado y tratado en el horizonte del problema de la autoconciencia: hay un cierto régimen de la autoconciencia que realiza la posición de una alteridad, y esa posición de la alteridad como momento de esa autoconciencia es la descripción del sentido alter-*Ego*. He ahí la intuición fundamental de Sartre” (Alves, 2012, pp. 19-20). El problema de la alteridad es tratado en el horizonte del problema de la autoconciencia y éste no es más que el problema del autoconocimiento, pues la principal función de la conciencia en su relación con el mundo y con los otros es objetivante. Dicha relación se extrapola como un modo de conciencia de sí, la cual sólo se hará accesible ante la facticidad del otro. Entre mis propios contenidos el otro es el mediador, aquel elemento que hace accesible el intercambio epistémico, y que, además, aparece como la causa de la autoconciencia.

Para Sartre la estructura fundante de la alteridad, que demuestra al otro como mediador de mí mismo, es la vergüenza. Que el otro sea el mediador significa que él hace aparecer: “[...] una nueva forma de mi propia autoconciencia, precisamente la que me revela (o sea, me muestra por primera vez) mi propio ser como una ‘naturaleza’. La motivación que me conduce al otro es, aún y siempre, el cuidado de mí mismo” (Alves, 2012, p. 20). Así, la motivación que conduce al ser-para-sí hacia el otro es el cuidado de sí mismo en cuanto que conocimiento de sí, que es autoconsciente de su ser objetual, natural, corpóreo, con pretensiones de ser el fundamento de sí mismo. Si el otro me revela mi propio ser como determinado entonces se le utiliza como retorno al sí mismo. En suma, Pedro Alves establece que la teoría sartreana de la conciencia de otro sujeto: “[...] amenaza con hacer del *Ego*, más que un yo solipsista, un yo que hace caer las relaciones intersubjetivas en un sombrío cuidado obsesivo consigo mismo, que vuelve difícil concebir la propia posibilidad de lazos de

socialización construyéndose bajo la forma superior de sentido del ‘nosotros’” (Alves, 2012, p. 21). De nuevo, cabe preguntarnos: ¿cuáles son los alcances de una teoría positiva de la intersubjetividad en Sartre?, y si es que ésta tiene sentido sin hacer ninguna modificación a los conceptos ontológicos que se establecen.

Para Sartre en la intersubjetividad hay una dialéctica irresoluble entre ser objeto para el otro y la constitución del otro como objeto, pues en esta relación se da el afrontamiento directo de dos libertades que reclaman el reconocimiento por su propia libertad tratando de objetivizar a la otra. Más allá del fracaso de esta tentativa, podemos establecer que el sentido fundamental de esta dialéctica es el conflicto irresoluble, tal como lo escribe Sartre en *El ser y la nada*: “El conflicto es el sentido originario del ser-para-otro” (Sartre, 2013, p. 455). Desde este parámetro, para Alves, el contacto que se tiene con el otro no es más que la reflexión de sí en la especulación del otro.

Puesto que para Sartre mi *Ego* y el *Ego* del otro están arrojados al mundo, son sujetos de la hetero-percepción. Sin embargo, en dicha aprehensión no nada más la propia libertad es la que es trascendida, aún más, el ser-para-sí se comprende como un ser que es susceptible del en-sí concibiéndose como una naturaleza. Es decir, un elemento más del mundo que carece de su propia acción. En el núcleo de la libertad radica la acción y con ella la toma de decisiones. No obstante, la parte de la conciencia que es fundamento de los estados y las acciones como estado ideal es aquella que no es susceptible de aprehensión en la intencionalidad del mundo, de modo que, siguiendo a Alves, el panorama que ahora se establece en la dialéctica intersubjetiva expuesta por Sartre es más que conflictiva y tiende hacia la imposibilidad de la mediación.

Si bien se plantea una respuesta al problema de la constitución de los objetos en el en-sí, ya que antes de que estos objetos lleguen al en-sí han pasado por un proceso de significación en el para-sí, para Pedro Alves no llega a ser suficiente tal resolución puesto que: “[...] es una base incorrecta para una teoría de la intersubjetividad, pues la conciencia de otro sujeto es algo que no depende de la reflexión y que incluso le es anterior” (Alves, 2012, p. 24). En conclusión, para el ser-para-sí la forma en la que se capta la conciencia del otro queda reducida a la potenciación de la reflexión propia. Bajo esta mirada, el otro es la estructura que le da soporte al ser-para-sí, si bien no hay una fundamentación de ser que

erradique la intersubjetividad, tampoco hay un vínculo realmente intersubjetivo que los lleve a generar comunidad.

No obstante, la captación del otro en cuanto que naturaleza o en su cosificación expuesta por la mirada no es el acabamiento de su captación. El otro, además de tener su dimensión en-sí es un ser-para-sí que se presenta ante los otros en una suerte de presentación, tal como también es la característica del cuerpo propio en su captación reflexiva. Tal como Amparo Ariño lo ha señalado anteriormente, el valor de la cosificación radica en que la mirada ajena muestra otras posibilidades que abren el horizonte de mundo además de ser desestructurante. Dicha acción inherente a la estructura de la alteridad se presenta como una herramienta que no sólo es característica de un mundo en común —en el que no solamente interfieren valores individuales—, sino que es uno de los componentes de la intersubjetividad. Así como el otro, en cuanto que poseedor de su propia libertad, resguarda un contenido al que no se puede acceder, resulta poco acertado considerar que la impresión de ese contenido en los objetos no ha cambiado la significación de estos. Ahora bien, la crítica que establece Alves que pone en duda la intersubjetividad es funcional cuando se asumen dos alteridades en un conocimiento *de primer vistazo*, pues en lo que sigue las relaciones se hacen más complejas debido a la captación, formulación, entendimiento e interpretación de los contenidos que se intercambien mediante el lenguaje. En esta segunda acepción la alteridad va más allá que una hetero-reflexión, instaurándose como el entorno donde converge un flujo constante de objetivaciones que agrega sentidos y significaciones a la autopercepción, así como a los objetos que se puedan estar construyendo en este entrelazamiento de alteridad.

Bajo la misma línea de sentido, Sartre afirma que una de las características de la realidad humana es que: “[el] *ser-para-sí* implica complementariamente un *ser-para-otro*. En cualquiera de mis conductas siempre me es posible hacer convergir dos miradas, la mía y la del prójimo” (Sartre, 2013, p.108). O como acentúa más adelante: “[...] necesito del prójimo para captar en pleno todas las estructuras de mi ser: el Para-sí remite al Para-otro” (Sartre, 2013, p. 315). Así, pues, la relación con el otro es necesaria. Aun así, esta alteridad está basada en la tensión entre la lucha por la no-cosificación y el intento de cosificación del

prójimo a través de la mirada. Esta tensión se refuerza mediante la imposibilidad que cada para-sí tiene de ser su propio fundamento.

En la teoría intersubjetiva sartreana no se llega a concretar una superación dialéctica. En este sentido Alves escribe: “[...] la forma de la comunidad intersubjetiva se vuelve, para Sartre, un problema que sólo puede ser efectivamente resuelto mediante la alteración de los conceptos fundamentales de su análisis” (Alves, 2012, p. 37). Tal es el sentido de la presente investigación. Si se reivindicara el papel del cuerpo, ya no como simple punto de referencia cognoscente sino también como sensitivo y potencial, se podría llegar a tener un horizonte más amplio para examinar una puesta positiva de sus relaciones intersubjetivas.

## Vergüenza, miedo y reconstrucción de mundo

Para Sartre la vergüenza se instaura como una de las experiencias que delatan la existencia del prójimo, pues su estructura primera es *ser vergüenza ante alguien*. Es decir, el ser-para-sí no se avergüenza de sus actos si éstos no han sido antes expuestos bajo la mirada de otro, ya sea esta exposición en tiempo presente, cuando está ocurriendo la acción, o bien, mediante la prefiguración del otro en el pensamiento que se ha configurado en el para-sí: “[...] la vergüenza, en su estructura primera, es vergüenza *ante alguien*” (Sartre, 2013, p. 313). Bajo este tenor se afirma que el otro es el mediador de mí mismo, pues, debido a su posición ontológica con respecto a mí, es aquél que posee contenido sobre mí desde la objetivación que yo soy incapaz de conocer pero que aun así me concierne. De modo que el otro aparece como el intermediario de mis propios contenidos. Más aún, el contenido que el otro resguarde desde su punto de vista puede significarme una revelación que cambiaría mi estructura de conciencia en cuanto hace patente las cualidades que no me eran conocidas.

En concreto, y citando a Sartre: “[...] la vergüenza es vergüenza *de sí* ante otro; estas dos estructuras son indispensables. Pero, a la vez, necesito del prójimo para captar en pleno todas las estructuras de mi ser: el Para-sí remite al Para-otro” (Sartre, 2013, p. 315). En efecto, entre el ser para sí y el otro o la alteridad existe una relación de interdependencia que emerge en el mundo como una co-experiencia que, si bien puede hacer énfasis en lo cognitivo, parte desde lo táctil, desde la capacidad sensible que se conforma reflexivamente.

A propósito de lo anterior, Theunissen ordena las características primordiales de la experiencia de vergüenza como sigue: en primer lugar, dice que yo soy un objeto para el otro en una suerte de inmediatez, pues es la experiencia según la cual me vuelvo *algo otro*. Es decir que mi acción no interviene en este proceso, por el contrario, en cuanto que objetualidad estoy sujeto a la acción externa ligada a los significados que ella confiera, y, además, como objeto, no puedo intervenir objetivando al otro que me ve ejerciendo toda la acción. En segundo lugar, la vergüenza, como sentimiento, revela mi ser como afectado, transformado. Theunissen subraya que el otro es la condición individual y concreta de mi ser porque: “[...] el Yo del que me avergüenzo es, antes que nada, puesto por el otro ante quien me avergüenzo” (Theunissen, 2013, p. 237). En tercer lugar, establece que la vergüenza funciona como la prueba de la evidencia absoluta de la presencia personal ajena puesto que ella no es reflexiva ya que aparece en su inmediatez y *me atrapa y me cambia* sin que yo pueda tener alguna acción al respecto.

Siguiendo el análisis que Theunissen hace, resulta claro que el tipo de en-sí en el que deviene el ser-para-sí no es un objeto puro, de lo contrario estaríamos tratando con un cadáver. Por el contrario, este en-sí ha sido *petrificado* como tal, y, además, se ha atrapado ante su capacidad de huida en la coincidencia de su identidad. Visto desde otro modo, el para-sí goza de la libertad de decidir sobre su ser y tiene la característica ontológica de escapar a sí, es decir, de ser un ser de alejamientos de sí mismo por la nada que se encuentra en el meollo de su ser. No obstante, cuando este mismo para-sí es objetivado por otro para-sí, ya no es visto como un ser de alejamientos sino como la coincidencia innegable de un ser que no tiene acción ni posibilidades de ser más que el cuerpo que se presenta *ante los ojos*, cósmico, faltar de voluntad para el para-sí.

Para Theunissen la diferenciación primordial radica sobre el tipo de facticidad que representa cada región de ser. Mientras que la facticidad que comporta el ser-para-sí es aquella que es propia de la conciencia expresada por Sartre (2013) como “yo soy lo que soy y no soy lo que soy” donde *soy lo que soy* hace referencia a la trascendencia al lado de los seres mundanos, es decir, a otorgar significación en el mundo y en poder transgredir el mundo de lo impuesto. La segunda frase *no soy lo que soy* se refiere a que este para-sí no se reduce a aquello que aparece en cuanto que su cuerpo en el mundo de las cosas. Por lo tanto, la conciencia es esta estructura que continuamente trata de negar su facticidad para tender hacia

su trascendencia. Por otra parte, el tipo de facticidad que se presenta en el para-otro es la que necesariamente articula la presencia del otro. Ésta es patente en la experiencia de vergüenza porque ella es la que hace que el para-sí sea confrontado desde la mundanidad de su comportamiento: “Yo, que no soy lo que soy, ahora lo soy” (Theunissen, 2013, p. 240). En suma, el ser objeto significa ser-en-sí, intercambio que es constatable en el momento en el que el otro me confiere propiedades, tal como ocurre con los objetos. Sin embargo, el para otro es, y no es, ser-en-sí: “Ser-para-otro es la manera específica en que el para-sí participa en el en-sí. En esta medida, es ser-en-sí y todavía no un *puro* ser-en-sí” (Theunissen, 2013, p. 242).

Tal como se ha señalado anteriormente, la trascendencia total del otro sobre el cuerpo del para-sí es imposible pues no sólo implicaría reducirlo al *puro* en-sí, sino que antes de ese paso, significaría perder la intersubjetividad. En la alteridad hay un componente estructural irreductible que no puede ser transgredido. De suerte que, una vez más se reitera el ser-para-sí como una pasión inútil que en lugar de darse un fundamento estaría irrumpiendo en la disolución de ser. En la búsqueda por la auto apropiación ontológicamente suficiente encuentra su cosificación absoluta al eliminar el deseo, componente que lo hace móvil y le hace estar a disposición de la elección o a su libertad.

Ahora bien, además de la vergüenza, como un modo en el que el ser-para-sí se experimenta como en-sí, Sartre añade otras dos emociones y/o sentimientos que son del mismo corte: el orgullo y el miedo. Tanto la vergüenza como el orgullo están determinados por ser vistos por el otro como *lo que soy*, por otro lado, para el miedo se juega un componente nuevo: *sentirme en peligro*. En el miedo se hace patente lo que en la vergüenza ya se prefigura, pero que en ella no es explícito en sí mismo, esto es, la sensación de *jugarse el ser* o de ser consciente de la muerte, o bien, la sensación del cuerpo como carne en su finitud, cuerpo que se halla ante una situación que le exige creer que debe ponerse a salvo: el peligro que significa la cosificación del prójimo también significa el arrebatamiento del mundo de significaciones que se había construido.

Para nuestro autor, el peligro adviene ante la libertad del otro, ya que, más allá de la cosificación física de mi cuerpo, su acto objetivante consiste en la solidificación de mi libertad y de mi trascendencia. Es decir, mediante el peligro se expresan los últimos límites

de la acción objetivante, ya no solo como aquella que me petrifica en cuanto que un en-sí sino como aquella que me arrebatada del mundo. El otro no solo me arranca del mundo, sino que arranca al mundo de mí: “El mundo se me escapa” (Theunissen, 2013, p. 243). Esto significa que un componente de la cosificación mediante la mirada es la imposición de la alteridad que ejerce la cosificación, imposición que conlleva una vida de experiencia propia desde la cual, se sobreentiende, no se comparten los mismos contenidos y que aquél mirado será parte de impresiones carentes de la misma capacidad creativa o de transformación de quien las ejerce.

La cosificación ha pasado de objetivar las significaciones del para-sí hasta llegar a su trascendencia, en otras palabras, su coerción ejerce tal influencia que llega a la constitución ontológica del para-sí. Tal como lo señala Theunissen “[...] todo mi mundo está tan radicalmente afectado por su ser rebasado que su sentido se traslada de mí al otro” (Theunissen, 2013, p. 245). Este trasladarse implica que el mundo que me ha sido arrebatado se estructura como un nuevo sentido, pero desde una libertad que no es la mía, se estructura en cuanto punto de vista del otro. Lo cual significa el cuestionamiento ante la propia libertad como una característica de la cual yo era *poseedor* ya que ante la creencia de que el ser-para-sí estructuraba, espacializaba, temporalizaba, significaba y construía el mundo, paso a ser *encontrado* en el mundo.

En este orden de sentido, el para-sí pasa de ser la libertad que articulaba su mundo de sentido para ser encontrado como cualquier objeto en-sí, como una cosa entre las cosas que no interfiere sobre las demás sino que es parte del entramado estático del mundo: “La objetividad que el otro confiere a las cosas necesariamente comporta, porque también me la confiere a mí, la destrucción de cualquier objetividad que existe para mí [...] porque los objetos sólo pueden ser cosas para mí gracias a mi proyecto mundano, que es lo que se hundió en la impotencia al objetivarse mi trascendencia” (Theunissen, 2013, pp. 245-246).

Ahora bien, el ser-para-sí en cuanto que proyecto se altera bajo la mirada cosificante del otro que al mismo tiempo le roba sus significaciones como creador de estas, haciendo que éstas sean tuyas, en otras palabras, el otro actúa como una parte del fundamento del ser-para-sí. Aún más: “La mirada del otro me confiere espacialidad. Captarse como mirado es captarse como espacializante-espacializado. Pero la mirada ajena no se capta sólo como



espacializante: es además *temporalizante*” (Sartre, 2013, p. 372). Asimismo, el otro me confiere realidad sustrayéndome de ella, y, en el mismo sentido, pensando en que yo, como libertad para-sí que tiene las mismas relaciones con los otros, encontramos que la espacialización y la temporalización no se reducen a acciones recibidas, por el contrario, son parte de, lo que Theunissen nombra: la constitución intersubjetiva del ser humano.

En otros términos, la constante reestructuración de mundo y focalización de mi ser, desde el punto de vista del otro, en cuanto que su “superioridad espacial”, así como los actos que ello implica en la desestructuración del para-sí, ontológicamente implican que el cuerpo se capte como ético. A saber, como estructura conformada por el otro desde sus propios fundamentos ontológicos, el ser-para-sí necesita necesariamente de la cosificación externa. Ciertamente el para-sí no puede ser *causa sui*, tal falta de fundamentación se traduce como falta de objetivación. En otras palabras, este sujeto, el cual en la dinámica de su ser está conformándose constantemente, y que además es interrogado sobre su conformación, ha sido conferido, desde el otro, con la capacidad necesaria para generar mayor potencialidad de significación tanto de sí como de aquello que le es circundante.

El cuestionamiento de su entramado de significaciones que en un primer momento lo objetiva arrojándolo al mundo del en-sí es una apariencia. El ser-para-sí, por definición, no puede ser degradado ontológicamente, si es que se le objetiva mediante la mirada, tal acto, por más real que parezca no puede ser llevado a cabo en toda su amplitud pues en la alteridad hay un elemento irreductible que no puede ser asimilado por ningún otro ni por el mismo ser-para-sí. Es así como la apariencia de la objetivación rápidamente es transformada de la pura cosificación petrificante hacia la posibilidad por la cual el para-sí gana la mirada del otro sobre su ser.

Retomando las conclusiones de Ariño sobre la intersubjetividad planteada por Sartre, el otro nos conoce necesariamente mediante el cuerpo que se le presenta en el mundo que compartimos, este modo de conocer, dadas las características de las tres dimensiones ontológicas del cuerpo que expone Sartre, no está exento de la objetivación, es más, ella es su norma. Sin embargo, es a partir de la alienación de mi propio cuerpo que hay un punto de acceso que me ayuda a que me puedan ver desde fuera, es decir, conocerme desde la mirada ajena dándome un nuevo punto de referencia que puede ser tanto constructivo como

destrutivo. Aun con tal ambivalencia es imposible permanecer al margen de la información a la que se está accediendo ya que la acción decisiva le subyace ontológicamente al ser-parasí. El punto nodal de este acceso cognitivo desde la alteridad es que se le otorga la posibilidad de obrar conscientemente o bien, como Sartre describe en *El ser y la nada* (2013), se actuaría desde la *lucidez reflexiva*.

En otro sentido, gracias a que mi cuerpo puede ser conocido es que es cosificado, pero también, y sobre todo más importante, gracias a que mi cuerpo es cosificado es que puede ser conocido. El cuerpo en su cotidianidad es el punto de encuentro y de acceso a la alteridad, a la capacidad cognitiva que se despliega desde la emoción, a la interpretación del mundo en cuanto que situación que se genera desde su espacialidad, espacialización y temporalización. El cuerpo, en última instancia, es el que me obliga a que cada momento sea distinto, aun si los hábitos tienen cierta tendencia, pues desde los movimientos involuntarios<sup>21</sup> ya tenemos predisposiciones hacia cierto modo de actuar, nos inclinan a tomar cierta decisión u otra dependiendo de la posición desde la que se sumerja en el entramado del mundo.

---

<sup>21</sup> Con “movimientos involuntarios” no me refiero a trastornos sensomotores como tics o el síndrome de las piernas inquietas, sino a su acepción orgánica donde los movimientos involuntarios son aquellos que se ejecutan sin que la voluntad intervenga en ellos, tales como el proceso digestivo, metabólico o el proceso circulatorio, procesos que no son típicamente referidos en la conciencia tética ni en la no-tética. Tales procesos orgánicos hacen que el cuerpo nunca sea el mismo pues éste se encuentra en inevitable renovación química, de producción de hormonas, almacenamiento de energía, o degradación de sustancias. Un ejemplo de esto es la influencia de las posturas corporales sobre las elecciones emocionales o sobre la influencia del cuerpo en la actividad neuronal. Una de estas hipótesis es la del *marcador somático* descrita por Antonio Damasio (1994) que se resume en cambios corporales que reflejan un estado cognitivo.

### III. CUERPO COMO ALTERIDAD ÉTICA

Como se mencionaba antes, Sartre retomó el concepto de *intencionalidad* de Husserl para llevar a cabo la formulación de la estructura de conciencia del ser-para-sí, ya que en él encuentra una salida a las distinciones entre idealismo y materialismo. El concepto de *intencionalidad*, entendido como “el ir a las cosas mismas” destaca que toda conciencia es necesariamente conciencia de algo, como se muestra en la conciencia reflexionante.

De tal manera que para Sartre la conciencia está en el mundo, se puede agregar que la conciencia corporeizada es parte del mundo, lo que significa que es accesible a la percepción de los otros. Esta conciencia es relación de subjetividad, subjetivación, conformación y degradación con el mundo. La conciencia es correlativa, es decir, no podemos pensar algo a partir de un concepto vacío, de esto se trata la intencionalidad. Es estructura referencial que se dirige a un objeto intencionado que a su vez se encuentra en una situación concreta del mundo. Gallagher y Zahavi resaltan el gran acierto que tiene la fenomenología en este punto cuando escriben:

En vez de cometer el error de interpretar los fenómenos mentalísticamente, como parte de un inventario mental, debemos entender la focalización fenomenológica sobre el fenómeno como un intento de cuestionar la propia división sujeto-objeto, es decir, como un intento de hacer hincapié en la co-emergencia de la mente y el mundo. El mensaje que debería quedar es precisamente que la fenomenología nos enseña que la elección forzada entre internismo y externismo es un error. Hay otras opciones posibles (Gallagher y Zahavi, 2008, p. 196).

En efecto, uno de los aciertos que se encuentran dentro de la fenomenología, y que Sartre incorpora en su sistema, es mostrar que el mundo y el sujeto son co-emergentes, tal como el para-sí implica complementariamente un ser-para-otro: son correferenciales. Sin embargo, el hombre tiene la cualidad de estar arrojado al mundo, es decir, de ser hombre como proyecto

al cual le es inherente la libertad. A partir de su “condena a la libertad” se ejerce la conformación individual desde su experiencia vivida, acciones que lo distinguen de otros contenidos de conciencia por más semejantes que puedan parecer.

El problema aparece cuando el ser para-sí necesita ser la causa de todos sus contenidos, *causa sui*, y, en cuanto que ontológicamente está ligado al otro, intentará apropiarse de su irreductibilidad, lo cual ya anuncia su fracaso. Las relaciones de poder que se generen a partir de esta desesperanza se transformarán en la relación de cosificación inerte que, a su vez, degenera en actitudes concretas hacia el prójimo que tienen como pivote la pasión inútil que se ha mencionado antes.

Cabe aclarar que, aun no logrando una relación positiva de alteridad, el cuerpo desde su conformación ontológica ya es ético. El giro hacia lo positivo se encuentra centrado en las actitudes que se pueden derivar desde la *lucidez reflexiva*, tales como la aceptación de la cosificación como potencia de obrar, la aceptación de la responsabilidad en lugar de la negación total de la mala fe, el deseo de alteridad en lugar del sentimiento de náusea o la posibilidad de la presencia a sí en lugar de la condena de la libertad. Todas estas características del giro positivo de alteridad se centran en el concepto de experiencia o experimentación en conjugación con la propuesta cognitiva como modo de relación intersubjetiva que se encuentra en Sartre.

### *Emoción corporalmente unificadora*

Según Sartre el elemento que muestra más clara y concretamente el concepto de intencionalidad se encuentra en las emociones: “Si queremos hacer de la emoción, a la manera de los fenomenólogos, un verdadero fenómeno de conciencia será necesario, [...] considerarla primeramente como significativa” (Sartre, 2015, p. 20). La emoción sólo existe en la medida en la que aparece, es decir, en la medida en la que es asumida por la realidad humana, inclusive interrogará a la conciencia por su carácter eyecto. Las emociones remiten a lo que significan. Para Sartre, en ellas se expresa la intencionalidad por excelencia debido a que nos encontramos en una situación que no tiene intermediarios entre la totalidad de las relaciones de la realidad-humana con el mundo.

Como se anotó anteriormente, no se posee la emoción como un contenido que puedo elegir enteramente o que puedo rechazar o modular en su totalidad, se vive la emoción con todo el cuerpo, en este sentido se *es* la emoción. El mismo hecho de tener una emoción posee una significación propia debido a la historia de vida que implica el moldeamiento del cuerpo desde su capacidad de acción. Sin embargo, la cuestión no se aísla en darle el carácter conformador del cuerpo a las emociones sino en sus modalidades, modulaciones y en la forma en la que pueden modificar nuestro entorno. Las emociones cambian la estructura de la realidad.

Es así como tanto las emociones como los estados de ánimo se conjugan en la intencionalidad, no sólo porque ellos son indicativos de la intersubjetividad, como se afirma en Sartre, sino porque indican el posterior estructuramiento del hombre en el mundo. Tal como afirman Shaun Gallagher y Dan Zahavi (2008, p. 185): “Los estados de ánimo como la curiosidad, el nerviosismo o la felicidad revelan nuestro arraigo al mundo y articulan o modifican nuestras posibilidades existenciales. Forman parte de la estructura intencional de nuestras experiencias”. Como ya se ha mencionado, otro de los grandes aciertos sartreanos radica en este punto, pues Sartre enfoca el estudio sobre las emociones hacia una puesta totalmente intersubjetiva. Las emociones son los indicadores de que la estructura concienical del hombre es recíproca e intersubjetivamente ontológica.

Complementariamente, las emociones no se reducen únicamente a los efectos directos de la interacción con los otros, sino que también surgen a partir de la relación del hombre en el mundo y con el mundo. En esta medida, Sartre hace referencia al proceso de circularidad dialéctica propio del hombre, en el que, si bien el ser en el mundo modifica la emoción, la emoción también es una modificación total del ser en el mundo. Es decir, mediante la emoción se descubre, y redescubre el mundo, de manera que éste no solamente se devela mediante una vía epistémica, sino que también se muestra desde una relación corpórea, sensitiva. El cuerpo se expande desde su sensación explícita en su forma física, hasta su capacidad afectiva y cognitiva con la que se proyecta más allá de lo táctil. Es en este sentido que se rescata la siguiente cita:

Husserl ha reinstalado el horror y el encanto en las cosas. Nos ha restituido el mundo de los artistas y los profetas: espantoso, hostil, peligroso, con puertos de gracia y de amor. Ha preparado el terreno para un nuevo tratado de las pasiones que se inspira en

esa verdad tan sencilla y tan profundamente desconocida por nuestros refinados: si amamos a una mujer es porque ella es amable. Nos hemos liberado de Proust, y al mismo tiempo de la 'vida interior': en vano buscaremos como Amiel, como un niño que se besa en el hombro, las caricias, los mimos de nuestra intimidad, porque, en fin, de cuentas, todo está fuera, todo inclusive nosotros mismos: fuera, en el mundo, entre los demás. No es en no sé qué retiro donde nos descubriremos, sino en el camino, en la ciudad, entre la muchedumbre, como una cosa entre las cosas, un hombre entre los hombres (Sartre, 1947, p. 28).

Este estar fuera también se manifiesta en el carácter de la conciencia, pues ella es cuerpo. No hay conciencia sin cuerpo o cuerpo sin conciencia. El cuerpo es el centro de unificación de la estructura de conciencia. Mientras que la conciencia reflexionada permanece en el ámbito de la posibilidad, su contraparte se manifiesta en el ámbito de la necesidad mediante el cuerpo. En potencia podríamos elegir todas las situaciones posibles, pero, el cuerpo, debido a su condición espacializante y temporalizante es el que nos obliga a tomar una elección a la vez. Debido a estas características, Sartre define al hombre como libertad en situación.

Es así como esta forma de estructurar la conciencia en dos niveles hace congruente los procesos corporales en los que se llevan a cabo acciones en las cuales no es necesaria la presencia de un yo que acompañe las representaciones para que éstas sean posibles, como ejemplo abundan los movimientos involuntarios del cuerpo, por ejemplo, el proceso digestivo, metabólico o circulatorio hasta aquellas que se integran en la memoria muscular como andar en bicicleta, manejar, tocar el piano, bailar, etc. Es decir, no nos pensamos como sujetos durante cada segundo de nuestras vidas, como en el caso de la conciencia reflexionada.

En efecto, la conciencia que Sartre plantea no coincide consigo misma, sino que se unifica escapándose. Como subraya Quepons: “[...] el ‘sí’ de la presencia a sí, se refiere a una relación que indica que el sujeto no es una transparencia hacia sí mismo” (Quepons, 2010, p. 55). De la misma forma, y siguiendo con la presencia a sí, Sartre afirma que:

El sí representa pues, una distancia ideal en la inmanencia del sujeto con relación a él mismo; una manera de *no ser su propia coincidencia*, de hurtarse a la identidad al mismo tiempo que la pone como unidad; en suma, una manera de ser en equilibrio perpetuamente inestable entre la identidad como cohesión absoluta sin traza de diversidad, y la unidad como síntesis de una multiplicidad. Es lo que llamamos la *presencia a sí*. La ley del ser-para-sí como fundamento ontológico de la conciencia, consiste en ser él mismo en la forma de la presencia a sí (Sartre, 2013, p. 127).

El concepto de *presencia a sí* como la característica de no coincidencia del sujeto con relación a sí mismo figura de suma importancia pues podría implicar que el ser-para-sí no debe tener la necesidad de ser su propio fundamento pues en lo más profundo de su ser hay una ruptura que lejos de constreñirlo le hace tener mayor capacidad de crear, de transformar la realidad a la que es arrojado, así como las relaciones intersubjetivas con las que se encuentra. Para ello se tendría que poner énfasis en las potencialidades de su cuerpo desde la experiencia, pero para llegar a este punto se tiene que abordar otro aspecto del ser-para-sí; la libertad en situación.

### *Libertad en situación*

Que la conciencia se unifique a sí misma escapándose, y que por ello el ser-para-sí sea un ser en desplazamientos, significa que en la estructura misma del para-sí hay un alejamiento insalvable. Este alejamiento propio de la estructura ontológica del ser-para-sí tiene dos implicaciones: 1) le imposibilita definirse como algo en particular –de ahí que se considere un ser abierto, en constante proyección o posibilidad–, y, 2) le obliga a reconocerse como libertad en situación, es decir a hacerse responsable de su ser, así como de las acciones que ejerza, ya que no es un ser que se vea impedido por alguna capacidad mayor, sino que es enteramente libre. En el primer caso, si el para-sí se empeñase por adquirir un determinado rol entonces estaría siendo de *mala fe*<sup>22</sup>, tal como se le asimila desde fuera por un otro mediante la cosificación que se ejerce a través de la mirada. Tal particularidad no se puede salvaguardar pues en el momento en el que me defino como “estudiante” el para-sí ya está escapándose hacia otro posible, dígase “manifestante”, “hermana”, “escritora”, “psicóloga” etc., En esta medida, el sentido de la conciencia tiene que radicar en su trascendencia. La trascendencia y la nada como componentes del núcleo del ser para-sí son los factores que le obligan a tomar responsabilidad de su ser pues tiene la libertad, o necesidad, de formarse a sí mismo desde un tratamiento ontológico-fenomenológico.

---

<sup>22</sup> En Sartre el concepto de *mala fe* significa el intento del para-sí por negar su libertad, es decir, por negar la necesidad inmanente que tiene de conformarse constantemente a sí mismo. Cuando se dice que alguien es de mala fe se apunta a que se trata de relegar el peso de la autoconformación de sí a algún agente externo.

La trascendencia en Sartre debe sostenerse por la nada que al mismo tiempo no sostiene nada, de lo contrario la trascendencia no podría ser tal, su fundamento es la falta de fundamento que propicia y exige el dinamismo del hombre. Es decir, la trascendencia se distingue como posibilidad abierta que permea cada instancia de la vida del para-sí, la cual es posibilitada por la falta de fundamentación que encuentra su núcleo en la nada. Es gracias a esta nihilización que surge la pregunta por la estructuración del ser y por el sentido de las cosas, así como de sí mismo.

Esto significa que en la estructura misma del para-sí hay un alejamiento insalvable, lo cual le imposibilita definirse como cualquier cosa, pues en el momento en el que se adquiere un papel, en el que se trata de ser *mala fe*, el para-sí ya está escapándose hacia otro posible. En esta medida, el sentido de la conciencia tiene que radicar en su trascendencia.

Sin embargo, el para-sí, al entenderse como un ser abierto sin fundamento, inicia un proyecto de recuperación de sí para lograr la síntesis en-sí-para-sí, la cual es, por definición fallida en su formulación. Es, como señala Sartre, una *pasión inútil*. Para obtener este fundamento es necesario que el otro, al cual el para-sí está unido ontológicamente, le otorgue el reconocimiento de su libertad. Es en este punto en el que se desarrolla la lucha por la libertad y el reconocimiento de esta, pues el otro, al tener la misma estructura de conciencia, también desea ser reconocido como ser libre, así se da paso a la cosificación del prójimo en un entramado de relaciones de poder que pueden ser más o menos explícitas, pero no ausentes. Cabe resaltar que la presencia de tales relaciones tampoco implica necesariamente que se trate de una disminución de ser o insuficiencia del ser-para-sí.

### *Cosificación del prójimo*

El problema de la falta de reconocimiento del otro se centra en lo que esconde a través de su mirada, pues mediante su mirada me objetiviza. El otro me pone al nivel de las cosas debido a la doble dimensionalidad del cuerpo como carne y como subjetividad, es decir, a su posibilidad de en-sí a la que el cuerpo es expuesto en una agresión que trata de ejercer un reduccionismo ontológico sobre él. Dicho de otro modo, el otro asume al para-sí únicamente en cuanto el cuerpo que tiene, de *mala fe*, sin reparar en el cuerpo potencial que



inevitablemente también forma parte de la dimensionalidad intencional y de la unidad de conciencia de este ser en desplazamientos. En la mirada objetivante del otro niega la libertad ajena, pues mediante la mirada se (re)configura el mundo del mirado, se le arranca de su entorno tal cual era conocido para agregar contenidos que no se tenían en cuenta. Al respecto, José Fernández señala en su tesis doctoral que:

El otro objetiva mi ‘huida hacia’ la coagula y la fija en en-sí. Por ello la experimento como un ser objeto-mío, como una alienación que no puedo conocer ni trascender. Pero precisamente porque experimento esa alienación de mi ser, reacciono ante ella, me vuelvo hacia el ser-objeto que ‘soy’ pero que ha sido constituido por el prójimo, y tomo actitudes ante él. Tratando de recuperarme a mí mismo y de ser el fundamento de mi ser (Fernández, 2019, p. 146).

La incomodidad que Sartre expresa mediante el análisis de la mirada surge debido a que el para-sí no puede saber cómo es que el prójimo lo ha cosificado, más aún, intenta cosificar al otro para otorgarse el fundamento del cual carece. Sin embargo, no se puede percatar que en el momento en el que el otro le reconozca como libertad desde un posicionamiento cosificado, dicho reconocimiento dejará de serlo pues sólo una libertad puede reconocer a otra libertad.

Entre la cosificación y el deseo de reconocimiento del otro como libertad se encuentra la barrera de la alteridad, pues la alteridad consiste en un elemento que no se puede traspasar ya que de hacerlo el para-sí cambiaría al en-sí: de cuerpo a cadáver. Sin importar cuál sea la relación de poder en la que se encuentre un individuo, no se le puede asumir por entero, no se le puede digerir, desintegrar, atravesar como se hace con el en-sí. A menos que se le arrebatase su capacidad como ser para-sí. Como bien señala César Moreno:

No hay relación con Otro, ni por tanto deseo de su alteridad, si no se mantiene la distancia y separación entre Uno y Otro, e incluso la afirmación que toda negación contiene y lo que de constructivo pueda esperarse de la negación en que *Yo no soy Tú* ni *Tú eres yo*. De este modo, el deseo sólo podría surgir (de aquí su debilidad y su fortaleza) en la sutura siempre reintentada de las distancias y las desgarraduras de la separación que *da espacio entre-Uno-y-Otro* (Moreno, 1998, pp. 55-56).

Resulta muy interesante la negación de la frase que Sartre retoma de las *Cartas del vidente* de Arthur Rimbaud donde apunta “*Je est une autre*” (Yo es otro), ante tal afirmación ambos tienen algo de razón. Si bien es cierto que la alteridad es aquella que por excelencia no se puede cosificar y que por ellos siempre habrá una barrera en cuanto a la pretensión de un

acceso desde lo epistémico, también se puede entender la frase como el reconocimiento de la importancia de la alteridad en la conformación ontológica de la conciencia corporeizada. En concordancia se podría afirmar que ontológicamente somos otros, pero fenomenológicamente hay una barrera insalvable que no deja duda ante la autonomía del ser-para-sí.

A propósito de lo anterior, se puede apreciar que uno de los mayores conflictos en la teoría sartreana de la intersubjetividad radica en tratar de traspasar la irreductibilidad del otro, y, por consiguiente, en el intento del para-sí por ser su propio fundamento. Ser *causa sui* no lleva más que al solipsismo, pues lo que se intenta es absorber al otro, en esta absorción se elimina la alteridad. El otro no puede devenir en-sí y aun así tener algún tipo de arrojamiento al mundo o libertad. Tales conceptos son excluyentes por definición. Probablemente, el segundo mayor conflicto de esta teoría es tratar el tema de la alteridad como si se tratase de entidades abstractas, pues, a pesar de que en *El ser y la nada* se habla de casos concretos, estas particularidades no se hacen presentes en las formulaciones teóricas.

Sobre el mismo punto, pero en otro orden de ideas, quisiera rescatar un punto de vista que me parece pertinente a pesar de ser anacrónico con el autor en cuestión. Se trata de lo que Jean-Luc Nancy escribe en *De anima*: “Cuerpo, siempre hay *muchos*. Siempre hay una *multitud* de cuerpos, nunca hay *masa* de cuerpos. Ahí donde hay una masa de cuerpo no hay tampoco cuerpos y ahí donde hay una masa de cuerpo hay un montón de cadáveres” (Nancy, 2016, p. 89). Para Nancy el concepto cuerpo ya enuncia su doble dimensionalidad, además de realzar la individualidad de cada cuerpo, por eso empieza diciendo: “Cuerpo, siempre hay muchos” (*Idem*). El concepto de masa se puede sustituir por lo que Jean-Paul Sartre entiende como en-sí, pues es aquello completamente cerrado que no puede tocarse, en otras palabras, la masa es el sí mismo que esta consigo. Es por esto por lo que no puede haber masa de cuerpos: no puede haber en-sí de cuerpos, hay en-sí de cadáveres. No obstante, para el autor francés, el para-sí emprende la tarea por la recuperación de su propio fundamento mediante la cosificación de la alteridad, de lo cual sólo resultarían cadáveres ¿Acaso la reciprocidad de conciencia que nuestro autor afirma en su desarrollo ontológico no es asumida hasta sus últimas consecuencias?

Tal parece que las relaciones de alteridad sólo se pueden entender desde la inestabilidad y el conflicto. No obstante, lo que las hace consolidarse en estos términos no es la estructura de conciencia sino la *pasión inútil* del hombre, es decir, el proyecto de fundamentación de sí: el intento del para-sí por ser *causa sui*. Bajo este supuesto, si se reformulara este punto en cuanto que aceptación de la no-fundamentación ¿se podría plantear un modo de intersubjetividad positiva desde la filosofía propuesta por Jean-Paul Sartre? Entendiendo por positivo la capacidad del ser-para-sí de crear y de reconocer la libertad ajena sin miramientos a la posesión de su cuerpo.

## Actitudes concretas hacia el prójimo

El problema de fondo<sup>23</sup> es que la manera en la que Jean-Paul Sartre entiende la relación con el otro se desarrolla y se agota en el conocimiento. A pesar de que el para-sí y el prójimo comparten las mismas estructuras ontológicas, al otro no se le asume como aquel que puede colaborar con el ser-para-sí para ampliar el horizonte intramundano, sino que, por el contrario, al otro se le entiende como aquel impedimento que genera un obstáculo entre la percepción del para-sí y su dación. En este sentido, casi al modo de las cosas en-sí, el otro no pude otorgarme su palabra ya que desde los primeros modos de interacción no se genera un intercambio real, no existe un propósito orientado hacia ello que no sea en provecho propio. Lejos de llegar a una reconciliación mediante el lenguaje, este problema se radicaliza en el intercambio verbal con el otro porque el para-sí no puede tener la certeza de que lo que se le diga es verdadero, por consiguiente, la tensión incrementa.

Sobre la base de la posibilidad de establecer un modo de alteridad que no se funde en la cosificación y haciendo énfasis en la abstracción de la alteridad que hace Sartre, me parece pertinente el punto de vista que desarrolla Levinas. Para este autor, también francés, la relación con el otro no se reduce al conocimiento. Por el contrario, al hablar de individuos concretos se les asume desde una relación sensible que es corporalmente experimentada, tal como lo sintetiza Robert Legros en su texto *Sartre y Levinas, encuentro con el prójimo*:

---

<sup>23</sup> Recorro al problema de interacción intersubjetiva basado en el conocimiento y no a la característica ontológica del ser-para-sí que indica que su ser es la nada, ya que, de hecho, esta falta de fundamento puede derivar en un aspecto positivo.

Para Levinas [...] la subjetividad no es más 'para sí' sino 'para otro', ella es privada de su autonomía, arrancada de ella misma, pero este arrancamiento no es una alienación [como lo es en Sartre] sino un advenimiento de ella misma, hacia lo que ella es propiamente. Para el sujeto que pierde su autonomía en su relación con el prójimo, esta pérdida es una liberación ya que la autonomía que está de este lado de la relación ética se confunde con una libertad arbitraria y egocéntrica. En efecto, el rostro me despierta a la obligación de responder: yo me vuelvo responsable incluso antes de la decisión (Legros, 2007, p. 77).

En efecto, la relación de alteridad que se encuentra en Levinas se preocupa por el otro por el otro mismo y no por él en cuanto que el ser-para-sí, como ocurre en Sartre. Para Levinas el otro se revela como Rostro. El rostro revela lo infinito, tal como se indica por el autor: "El rostro es significación, y significación sin contexto" (Levinas, 2000, p. 72). Lo que significa que elimina el carácter de personaje que cada uno de nosotros nos formamos, sin embargo, el rostro tiene sentido en sí mismo. A pesar de ser lo primero que está a la vista es lo que no puede ser visto ya que es un contenido que no se puede abarcar con el pensamiento; es lo incontenible, lo que lleva más allá. De este modo Levinas logra mantener la irreductibilidad del otro.

El Otro como Rostro es, por tanto, *excesivo*: presencia que es más que presencia, sencilla y a la vez complejísima implicación de un *más* en un *menos*. [...] Levinas deberá buscar en la subjetividad del Mismo la experiencia que 'sepa' (sin saber) *dar testimonio* de ese exceso, lo que sólo puede tener lugar gracias a la experiencia *ética*, pues sólo éticamente motivada puede la intencionalidad de horizonte *no reducir al Otro a los fenómenos en que parece entregarse a imagen y semejanza del Mismo*, acorde con sus intereses, proyectos y –en clave heideggeriana– voluntad de dominio (Moreno, 2010, p. 153).

En *Ética e infinito* (2000) queda claro que para Levinas la relación con el Infinito no implica un saber sino un *deseo* ya que el deseo por excelencia no puede ser satisfecho. De manera que en la relación de alteridad el deseo se lleva a cabo mediante la experiencia del otro desde su cuerpo, o bien, desde su rostro que me comunica su individualidad. El deseo emerge desde lo experimentable, que, a su vez, respeta la irreductibilidad del otro. Lo no-sintetizable es la relación entre los hombres: "[...] lo infinito es lo propio en un ser trascendente en tanto que trascendente, lo infinito es lo absolutamente otro. Lo trascendente es el único *ideatum* del cual no puede haber más que una idea en nosotros" (Levinas, 1999, p. 73). La relación interpersonal es trascendente porque no se piensa juntos, el otro y yo, sino que se trata de

estar o ser enfrente, de cara. En este sentido el verdadero conjunto o síntesis para Levinas es de cara a cara.

En Levinas se encuentra que la ética se establece como la filosofía primera, la cual, a su vez, se edifica mediante la relación de la diferencia, la cual acepta al otro y lo experimenta desde su ser como ese alter y existente concreto. Tal como afirma César Moreno: “Levinas siempre se ha esforzado por “recomponer” una relación de *proximidad* no tanto entre yo y las cosas, sino entre yo-y-otro que no anulase la *separación* ni la *diferencia* y que, por tanto, pudiera presentarse y ser preservada como una *multiplicidad que se resiste a la síntesis*, lo que en cierto momento Levinas denominó ‘relación sin relación’, relación sin absorción ni superación de los términos” (Moreno, 2010, p. 147). Si en Levinas hay una ética de la diferencia que se expande mediante la infinitud de posibilidades que otorga el rostro del otro, se podría afirmar que, contrariamente, en Sartre se encuentra una ética de la unicidad que fracasa en el intento del para-sí por ser su propio fundamento. Si esto es así, ¿qué tanto se puede rescatar de la relación intersubjetiva que propone Levinas y cuál es el alcance de la ética sartreana?

Pues bien, para finalmente llegar a la pregunta de este trabajo de investigación sobre los alcances de la teoría positiva de la alteridad en Sartre y en qué medida, quiero hacer énfasis en dos conceptos: responsabilidad y el cuerpo como alteridad ética, para los cuales me serviré de dos libros de Sartre; *La responsabilidad del escritor* (2018) y en *La esperanza ahora* (2006). De modo que las emociones como miedo o vergüenza, que hacen explícita la importancia de la presencia del otro en la reconfiguración del mundo del ser-para-sí, se tomarán en cuanto que su capacidad para expandir el propio horizonte.

La reconfiguración de mundo, que, si bien se entiende como peligrosa ya que “arranca del mundo de significaciones ya formadas”, en adelante será aquella que permita el desenvolvimiento de la capacidad experiencial. No sólo se instauran como un componente de primacía cognitiva y aquella que permite el autorreconocimiento, sino que son aquellos componentes que permitirían el reconocimiento del otro como libertad desde la lucidez reflexiva, y, por consiguiente, como la consolidación de la responsabilidad de sí que abre la puerta hacia un nuevo modo de relacionamiento con la alteridad que se funda en la creación en conjunto. A continuación, se abordarán los tópicos antes mencionados.



## CONCLUSIONES

Como se ha señalado en repetidas ocasiones, es debido al otro que el ser-para-sí es necesariamente responsable, aún más, del mismo modo en el que el otro constriñe al para-sí a tomar responsabilidad de sí, le roba la libertad mediante la mirada. Si se quiere recuperar esa libertad entonces es necesario que se dé el reconocimiento por la libertad, en este sentido es que apunta Moreno:

El Otro me impide ‘olvidarme’ de mí en mi apertura consciente al mundo: me recuerda a mí mismo no porque me refleje, sino porque me *mira*, me clava a mi objetividad, me cosifica, me retiene conmigo, debilita y cuestiona mi apertura pura. Debo procurar, pues, que me refleje y recuperar de este modo lo que pierdo cuando me mira. Esa recuperación sólo podría conseguirla si el Otro me desea (me ama) libremente (Moreno, 2010, p. 107).

Las emociones o actitudes hacia el otro como amor o el lenguaje son catalogadas en Sartre como aquellas que se asumen como las más fructíferas en cuanto a la posibilidad de reconocimiento de libertad, aún con ello, se destaca que el reconocimiento de libertad no será más que aparente. Es decir, existe un deseo de reconocimiento consciente desde el otro al para-sí y el para-sí está dispuesto a darlo, pero tal reciprocidad no puede ser sustentada *verdaderamente*. Sin embargo, ya se expresa un deseo de alteridad que se encuentra orientado por este tipo de relaciones concretas con el otro.

En *El ser y la nada* (2013) no hay un desarrollo que vaya más allá de lo que se ha delineado en este texto, contrariamente a lo que se muestra en *La responsabilidad del escritor* (1949) donde Jean-Paul Sartre esboza un modo en el que el ser-para-sí puede ser reconocido desde su ser en desplazamientos, desde su ser abierto como libertad que se escapa a sí mismo unificándose. Este acto, que, si bien no ocurre en una relación cara a cara ya que se utiliza un intermediario que en este caso es la escritura, es un ejemplo de la relevancia de la

responsabilidad y de la necesidad de la aceptación de dicha responsabilidad. De hecho, me parece que esta característica, desde el pensamiento de Sartre, le tendría que ser inherente.

La libertad en situación implica al hombre como creador, y para que la creación pueda abrirse paso es necesario el reconocimiento de la responsabilidad que se ejerce desde la libertad. Como se podrá notar es un juego de articulaciones que se siguen unas de otras, así, el núcleo por llamarlo de algún modo será el otro como primera condición de posibilidad para que en el proceso cognitivo el ser-para-sí sea capaz de tener conciencia de sí. En segundo lugar se despliega la necesidad de libertad debido a la conformación ontológica de la conciencia pero en este punto hay una bifurcación que puede llevar al sujeto a estar sujeto o ser de mala fe y, bajo esta misma línea de sentido reproducir las mismas conductas con los seres que lo rodean ejerciendo una cosificación que no tiene otro fin que someter a las otras libertades tratando de ser causa sui y estando condenado a la pasión inútil, o bien, se puede tomar el segundo sendero en esta bifurcación donde se parte desde el reconocimiento de la libertad en cuanto que la aceptación de la responsabilidad.

Es en el reconocimiento de la libertad como la aceptación de la responsabilidad de sí y su consecuente acción el camino que puede llevar al ser-para-sí a experimentar su ser ético desde la proliferación empática con los seres que le son circundantes. Bajo este tenor es necesario que el ser-para-sí permanezca abierto, atento a los cambios que se abren y cierran a su alrededor, en esto consiste la máxima expresión del cuerpo ético.

A continuación, se presentarán estas articulaciones por partes, la responsabilidad y el sentido del cuerpo como alteridad ética.

### *Responsabilidad por la alteridad*

En la conferencia pronunciada en *La Sorbona* el 1 de noviembre de 1946, y, publicada años después como *La responsabilidad del escritor* (2018) Sartre plantea una forma de alteridad positiva en cuanto que hay un reconocimiento de libertades el cual inicia en la responsabilidad que significa la escritura al comunicar ideas que transforman la realidad, tal como afirma Sartre: “El lenguaje es una actividad humana de revelación. Para mí y para los otros, la palabra hace salir de la sombra un objeto y lo integra en nuestra actividad general”



(Sartre, 2018, p. 19). Así, pues, la escritura se liga con la responsabilidad social que ésta conlleva, la misma nominación de las cosas ya exige un modo de todas las transformaciones de la que es posible en relación con aquello que la ha nombrado.

No se puede hablar de la libertad en abstracto, el ser-para-sí se piensa necesariamente en su relación con el ser-para-otro en cuanto que mundo, la libertad está situada por su historia, por las particularidades de sus individuos inmersos en culturas determinadas. Bajo este sentido, al mediar la libertad, es decir, al cosificarla, se la transforma. ¿Acaso esto no sería una vez más la afirmación de que hay una vía de alteridad positiva en Sartre? La transformación implica hacerse cargo de la responsabilidad por ese cambio de sentido, además de tener conciencia reflexiva sobre los cambios que se hicieron. Es decir, la atención como cuidado es uno de los elementos de la responsabilidad, y por consiguiente de la libertad. O bien, parte de las condiciones para poder reconocer la libertad en la alteridad.

Los alcances del lenguaje, de la nominación y transformación de los contenidos del mundo no sólo se limitan a la propia persona, sino que funcionan como un llamado sobre la responsabilidad de los demás, cuando Sartre escribe: “El lenguaje suprime la inmediatez y, al mismo tiempo, coloca a la persona frente a su responsabilidad” (Sartre, 2018, p. 21). Está enmarcando que la responsabilidad mediante la cosificación puede tener algo de benéfico al ser un llamado de atención moral o social; “A partir del momento en que nombro la conducta de otra persona, esta sabe lo que hace. Además, sabe que yo lo sé. Y, por consiguiente, su actitud hacia mí ha cambiado” (Sartre, 2018, p. 22). Sin embargo, la nominación tiende hacia una forma de efectuarla que se modula con el sentido estético que ya evoca a la alteridad en los términos de que lo que se diga sea entendido por el otro. Es así como Sartre remarca:

El escritor quiere que lo que escribe sea reconocido no como un grito que sale de las entrañas bajo el efecto del dolor, el pánico o el miedo, sino como resultado de una creación pautada, es decir, doblemente libre. Libre, en primer lugar, como creación, porque la definición misma, si creamos algo es porque el germen de ese algo no estaba contenido rigurosamente en el instante anterior. Si creamos, es que hay algo nuevo en relación con la previsión que se podía hacer en el instante anterior. Libre además en cuanto pautada, es decir, como actividad que se da sus propias leyes. Aquí aparece el segundo sentido de la libertad: la autonomía, la posibilidad de actuar por la representación de unas leyes y no bajo su efecto. Por consiguiente, ese doble carácter implica que, al esforzarse en inventar un objeto y crearlo según unas leyes, el autor exige ser reconocido como libre porque es autor de una creación libre (Sartre, 2018, pp. 26-27).

Si anteriormente se hablaba de la atención por el otro desde la capacidad reflexiva a partir de los actos que se han hecho, en este punto se podrá notar que la atención por la alteridad como elemento de la responsabilidad también se expresa en el cuidado que se tenga al comunicar mediante el lenguaje. Hay un cuidado que se concretiza en lo estético, en el modo de presentación de las palabras, en el orden y la intención con las que se entregan a los demás. En este sentido es que ya se puede ver un reconocimiento por la alteridad desde el reconocimiento de su libertad, superando lo que en primera instancia se cosifica como cuerpo. El escritor postula la libertad de aquel al que se dirige, y, además, esa libertad del otro tiene la capacidad de reconocer la libertad del escritor. Se trata de la reciprocidad de reconocimiento de libertades que lleva a la verdadera forma de intersubjetividad positiva. De tal manera que la responsabilidad del escritor: “[es] perpetuar, [...] la afirmación de la libertad y la llamada de la libertad” (Sartre, 2018, p. 36).

En concordancia, si es que se puede desarrollar una forma de alteridad positiva desde el pensamiento del filósofo francés Jean-Paul Sartre, tiene que ser en cuanto que el reconocimiento de la alteridad como libertad y, para ello, es necesario ser responsable de sí por el hecho de emitir juicios estéticos cuando se dirige hacia la otra persona. Los juicios estéticos, así como cualquier nominación apelan a un acto de creación, en este punto es en el que radica la responsabilidad de sí por la libertad del otro. A propósito de esta idea, y llevándola a sus límites, Sartre escribe más adelante que el escritor es responsable de la libertad humana.

Volviendo al hombre en situación como una constante en el pensamiento sartreano, y como ya se ha mencionado antes, la responsabilidad por la alteridad o la responsabilidad del escritor es un acentuamiento de la necesidad intrínseca del hombre por conformarse constantemente en un proceso que no puede parar a voluntad:

La libertad se hace día a día, y concretamente en las acciones concretas en las que está implicada; por consiguiente, cuando hablamos de un compromiso o de una responsabilidad de escritor, no se trata de un compromiso en nombre de una libertad abstracta; la libertad a la que apela el escritor cuando escribe es la libertad a la que aspira al querer algo concreto. A lo que apela es a una indignación concreta con relación a un acontecimiento particular, a una voluntad de cambiar una institución determinada (Sartre, 2018, p. 38-39).

Por consiguiente, para Sartre las relaciones positivas de alteridad serían aquellas en las que la ética, la estética y la política están estrechamente ligadas. Como resultado, para Sartre la responsabilidad del escritor tiene que ser: “[...] elaborar una teoría positiva de la libertad y de la liberación. [...] situarse siempre, para condenar la violencia, en el punto de vista de los miembros de las clases oprimidas. [...] establecer una relación verdadera entre fines y medios” (Sartre, 2018, p. 67). Además de llevar a cabo un ejercicio reflexivo sobre estas relaciones y sobre la relación de continuidad entre ética y política. Cabe destacar que, al ser un pensamiento situacional, Sartre deja claro que esas son las necesidades del escritor en un momento específico, siguiendo esta línea de pensamiento, ¿cuáles son las necesidades actuales? No me refiero a la labor del escritor como tal, sino a la responsabilidad por la alteridad y los posibles vínculos o las formas que se puedan generar e instaurar en vistas de un mejoramiento ético y moral. Por otro lado, aunque ciertamente hay una vía de alteridad positiva en Sartre, ésta no se plantea en un encuentro cara a cara sino filtrada por un medio escrito donde parece seguir habiendo una negación por el cuerpo que en primera instancia debería ser aquel centro desde el cual se despliegue la mayor potencia de obrar. Es así como, a pesar de delinearse una respuesta que aporte contenido significativo a la pregunta en cuestión, siguen quedando preguntas sueltas por la alteridad positiva.

Aún más, si el cuerpo ya es ético ontológicamente, desde su conformación mediante la conciencia que adquiere de sí en los primeros procesos cognitivos conscientes a partir de la interacción que se tenga con el otro, entonces ¿en dónde queda la necesidad por la alteridad positiva? En otras palabras, si en ser-para-sí no tiene que llevar a cabo ninguna acción o formación específica para relacionarse con los otros ¿cuál es el sentido de que se pueda relacionar con los otros desde la cosificación o que la interacción pueda ir encaminada hacia la creación?

### *Cuerpo como alteridad ética*

Como recurso final, resulta necesario dejar claro cuáles son los alcances únicamente desde la teoría sartreana para después señalar cuál sería una opción ante los conceptos que están presentes en Sartre, pero no bajo las mismas condiciones. Es así como la intención de este apartado es terminar de redondear las conclusiones que ya se han venido desarrollando.

## Alcances de la teoría sartreana de la intersubjetividad

En la entrevista dirigida por Benny Lévy a Jean-Paul Sartre titulada *La esperanza ahora. Las conversaciones de 1980*, resalta un concepto al que se ha hecho mención anteriormente, se trata de *la conciencia reflexiva, o lucidez reflexiva*, pero en cuanto que un modo de concretarlo al estar ligado al cambio social o el interés del hombre por el prójimo en cuanto que su comunidad. De este texto me gustaría recuperar el replanteamiento que Sartre aporta, especialmente sobre *El ser y la nada* ya que contradice aquellos puntos en los que la intersubjetividad se limita a la negación por el cuerpo del prójimo desde el reconocimiento de su libertad como alteridad, y, como aquello que le es irreductible o que se escapa a la mirada, es decir, lo inaprensible del prójimo.

Poniendo en contexto, esta entrevista fue realizada el mismo año de la muerte de Sartre, fue un texto controversial no sólo por las fechas en las que se tenía prevista su publicación sino por las contradicciones en la teoría que eran afirmadas por el autor que acababa de morir. Una de las afirmaciones que causó más desconcierto fue la siguiente: “Por mi parte nunca he estado desesperado, [...] nunca he sentido angustia” (Sartre, 2006, p. 25). Incluso cuando en *El ser y la nada* (2013) el concepto de “angustia” o “desesperación” es capital para el hombre que toma conciencia de su libertad. Ante esto Sartre afirma que si hablaba en tales términos se debía a que en ese momento sus contemporáneos lo hacían como parte de su realidad, mirada que el francés no compartía por entero, pero decidió aceptar como un mundo en común.

Asimismo, el concepto de “esperanza” resulta incongruente, debido a que la considera como la motivación necesaria de la acción, y a que se opone con el fracaso del hombre por querer ser causa de sí. Resulta cuestionable la confiabilidad y validez del pensamiento del autor, sin embargo, es interesante saber que desde que se escribió *El ser y la nada* ya se pensaba en la esperanza y en la posibilidad de una concretización de la ética de la libertad, pero que en ese momento no era posible llevar a cabo, en palabras de Sartre: “[...] la característica esencial de la acción aprendida, [...] es la esperanza. Y la esperanza significa que no puedo emprender una acción sin contar con que voy a realizarla” (Sartre, 2006, p. 27). Más adelante agrega que: “La idea de fracaso no tiene un fundamento propio en mí, en este momento: al contrario, la esperanza en tanto que es relación del hombre con su fin, relación

que existe incluso si el fin no es alcanzado, es lo que está más presente en mis pensamientos” (Sartre, 2006, p. 27).

La contradicción del fracaso y la esperanza podrían dar indicios de que, de hecho, ¿se pensaba seguir desarrollando otro tipo de relación intersubjetiva que no tuviera en su seno el intento de ser causa de sí mediante la cosificación del otro? Tal parece ser el caso cuando se afirma que al momento de la redacción de *El ser y la nada* aún no hay un pensamiento social “[...] y no alcanza a fundar la esperanza, a da un contenido positivo a aquella trascendencia que se proyecta a fines venideros...” (Sartre, 2006, p. 35). No obstante, aún es imprudente afirmar cabalmente la pregunta que antes he esbozado. Este es un punto que de momento no se puede aventurar pero que es pertinente dejar sobre la mesa. Lo único que se puede decir al respecto desde las palabras de Sartre es que el fin al que se encaminaría su pensamiento de la alteridad positiva es hacia lo humano, tal como remarca: “[...] nuestro fin es llegar a un verdadero cuerpo constituido en donde cada persona fuera un hombre y las colectividades fueran igualmente humanas” (Sartre, 2006, p. 37).

Hay que hacer notar que en este punto Jean-Paul habla de la dependencia, o más bien, interdependencia, que se tiene que forjar entre los hombres. La cual se expresa sin la necesidad de que el prójimo esté presente ya que es manifiesta en los objetos, tal como la creación espontánea de la que se habló anteriormente. En este sentido hay una dependencia del individuo con respecto a los otros, dependencia que además es libre ya que está mediada por una conciencia moral que es la que se denota, como se menciona en *La responsabilidad del escritor*, desde la responsabilidad.

En cuanto a la *lucidez reflexiva*, descrita en *El ser y la nada*, se adopta un punto de vista que enmarca la aceptación de la no fundamentación del ser-para-sí como *causa sui*, citando a Fernández:

La reflexión purificante sitúa al hombre ante el plano de la autenticidad, le hace ver [...] que el valor del ser causa de sí no es sino un posible entre otros posibles y lo coloca ante la situación de poder elegir este valor o rehusarlo. Ambas elecciones se le muestran como posibles y dependientes de su libertad. La reflexión pura abre ante el agente la opción de la libertad de elegir a la libertad misma como su valor supremo y su fin, y esto es lo que da la medida de la conversión moral, la cual sitúa a la libertad en un territorio en el que deja ya de seguir “libremente un valor y un fin prefijados desde el orden de lo dado y del ser. Entonces el hombre renuncia al ideal imposible

de ser Dios y de ser idéntico consigo mismo y asume la distancia a sí y la libertad absoluta que definen a lo humano (Fernández, 2019, p. 278).

Recapitulando, concretamente en *El ser y la nada*, en las regiones del ser y en la estructura de la conciencia, el cuerpo ya es alteridad debido a su construcción ontológica, pero no llega a ser un proyecto de creación con el otro debido a que el otro se asimila con el silencio de lo que ha captado su mirada de mí por sobre su capacidad creativa, la cual surge desde la emoción como el dispositivo capaz de moldear las situaciones en el mundo y como el principal vínculo de conexión intencional. No obstante, en *La esperanza ahora*, Sartre hace hincapié en que la alteridad es indispensable para generar ideas plurales que puedan ser rápidamente reformadas y, así, generar un pensamiento en común, en creación constante, el cual se establecería desde el diálogo. Como se puede notar, ya se delineaban las condiciones para suscitar una teoría intersubjetiva de la alteridad positiva o del reconocimiento por la libertad del prójimo.

El aspecto positivo de alteridad está en el deseo mismo del hombre como algo que jamás podrá concretarse estáticamente, tal falta de fundamentación es lo que le impulsa a estar en constante búsqueda, evolución y desenvolvimiento de su experiencia. Se trata, pues, de reconocer el deseo como fuente de movimiento hacia la creación de mundo (recordemos que en el mundo ya se encuentra la alteridad, la alteridad permea todo el espacio, incluso mi espacio de percepción), lo cual puede llevar al ser-para-sí a cierta experimentación de sí. Así como también se enmarca desde el deseo por la alteridad y el reconocimiento del otro en cuanto que un ser libre, con el cual se tienen relaciones de dependencia que también son libres.

## ANEXO. ¿EL INFIERNO SON LOS OTROS?

En definitiva, en los textos publicados de Jean-Paul Sartre, no hay seguridad de que se pueda llegar al reconocimiento de la libertad del otro como una actividad que sea parte de la esfera del *Je* de la conciencia. Retomando lo expuesto en la conferencia dictada en 1946, únicamente se apunta a un esbozo de lo que pudo haber sido el tránsito hacia la construcción de la alteridad positiva, la cual partiría del reconocimiento de la libertad del otro mediante la creación de obras escritas, y mediante el juicio estético sobre esas creaciones.

Jean-Paul Sartre describe, en *La responsabilidad del escritor*, una posibilidad para reconocer la libertad del otro mediante el acto de la escritura, el cual, en sí mismo ya conlleva la noción de responsabilidad, tal como se apunta: “El lenguaje suprime la inmediatez y, al mismo tiempo, coloca a la persona frente a su responsabilidad” (Sartre, 2018, p. 21). Para el autor de *El ser y la nada*, uno de los sentidos de la escritura es *revelar* una idea, es decir, sacarla de la oscuridad para hacerla explícita, o bien, manifestar algo que estaba oculto. Es así como el acto de la escritura significa hacer presente un objeto, la revelación le ocurre tanto al autor como al lector. Cabe destacar que la revelación de la escritura exige su articulación de mundo, es decir que está sujeta al contexto del autor, a su responsabilidad y al entramado de cosas que mantiene con otros para-sí. Siguiendo este orden de ideas, Jean-Paul Sartre escribe: “[...] nombrar una cosa es transformarla” (Sartre, 2018, p. 20), es decir que, al hacer el llamado de atención sobre el contenido, se ejecuta, a la par, una reestructuración de mundo. Gracias a la propiedad misma de la revelación la relación que el para-sí ahora tiene sobre lo revelado no es la misma que solía tener, ahora el contenido mentado es reconocido en calidad de descubierto, transformado. Jean-Paul Sartre agrega que no solamente se revela lo escrito por sí mismo, sino que con ello se expone la autoría. Tanto lo escrito como el autor están asociados, no existe escrito sin su autor, no existe escrito sin la libertad que lo escribió.

Ahora bien, el autor francés parece hacer una relación de similitud entre aquello escrito en la literatura, o con intenciones políticas, a lo cual le llamaría la labor del escritor, y aquello dicho cotidianamente. En la siguiente cita se puede dar cuenta de esa presunta semejanza:

A partir del momento en que nombro la conducta de otra persona, esta sabe lo que hace. Además, sabe que yo lo sé. Y, por consiguiente, su actitud hacia mí ha cambiado, Sabe que otros saben o pueden saberlo, y su acción sale de la subjetividad para integrarse en el espíritu objetivo. La literatura consiste, precisamente porque es prosa y porque nombra, en poner un hecho inmediato, no reflexionado, ignorado tal vez, en el plano de la reflexión y del espíritu objetivo. Al hablar, sé que cambio. No es posible hablar si no es para cambiar, a menos que hable para no decir nada; pero decir es cambiar y ser consciente de ese cambio (Sartre, 2018, pp. 22-23).

Es decir que, primeramente, lo que confiere la posibilidad de reconocer al otro como libertad es el uso del lenguaje. Sea éste previamente reflexionado o no, el hecho de mentar algo y con ello revelarlo implica que hay un para-sí que lleva a cabo esa acción, y que, por lo tanto, tiene que ser libre para poder destacar algún contenido. Recordemos que el problema que Jean-Paul Sartre plantea en *El ser y la nada* (2013) sobre la intersubjetividad es que el otro me objetiva a través de la mirada, es decir que me arrebató mi posibilidad de acción y me cosifica; me transforma en un en-sí, en una cosa inerte que no tiene posibilidad de acción. Tal arrebato de la propia libertad del para-sí es lo que hace que la propuesta intersubjetiva sea conflictiva, al punto de que el filósofo y literato francés afirme en la obra de teatro *A puerta cerrada* que; “[...] el infierno son los Demás” (Sartre, 2004, p. 79). No obstante, en *La responsabilidad del escritor* (2018), texto que aparece en 1946, tres años después que la publicación de *El ser y la nada*, el autor francés ya presenta un desarrollo en la teoría de la intersubjetividad que parece apuntar a la posibilidad de reconocimiento de las libertades en sus responsabilidades, sus autenticidades y sus capacidades para poder crear, transformar el mundo y ser autónomo<sup>24</sup>, todo ello sin que sea necesario hacer un acto de cosificación.

El elemento restante para que el ser-para-sí pueda ser reconocido como libertad es la presencia de la emisión de un juicio estético. Este tipo de juicio implicará que el ser-para-sí reconoce un elemento de creación sobre aquello de lo cual hace el juicio. Tal es la diferencia entre un juicio de hecho, un juicio de valor y un juicio estético. En el primero se refiere a algo que ocurre, el segundo está dirigido hacia un en-sí como puede ser un cangrejo o un tomate, mientras que el tercero se puede dirigir hacia un libro, el cual contiene una carga de

---

<sup>24</sup> Para el autor francés la “autonomía” es descrita en el sentido que tiene el ser-para-sí de entender las leyes sociales bajo las cuales se rige el mundo sin que por ello se vea obligado a seguirlas. En otras palabras, esta característica le otorga la posibilidad de crear su propio sistema de valores, lo cual lo guiará hacia la creación libre. De nuevo, libre en calidad de reflexión consciente sobre lo dado.



creación y libertad por otro para-sí. En palabras del autor: “Se apela a mi libertad porque se me pide que emita un juicio universal: esto es hermoso. No se busca, pues, conmoverme en el plano individual de mis pasiones, de mis complejos, se me pide que me coloque en el plano de la universalidad. [...] No se dirige a las entrañas, se dirige a lo que hay de propiamente humano en el hombre, es decir, a la libertad” (Sartre, 2018, pp. 29-30). En seguida, el autor de *La responsabilidad del escritor* apunta:

El juicio estético es, por lo tanto, el reconocimiento de que hay una libertad frente a mí, la libertad del creador, y, al mismo tiempo, una toma de conciencia, con ocasión del objeto que está frente a mí, de mi propia libertad, y, finalmente, en tercer lugar, una exigencia de que los otros hombres, en las mismas circunstancias, tengan idéntica libertad. Por consiguiente, como se ve, un libro concebido en el plano estético es verdaderamente la llamada de una libertad a otra, y el placer estético es la toma de conciencia de la libertad ante el objeto (Sartre, 2018, pp. 30-31).

Reconocer la libertad del otro a través de las creaciones que sean adecuadas de un juicio estético implica, más allá de reconocer al otro como libre, que el para-sí puede transformar los contenidos revelados mediante la acción de su propia libertad. Es capaz de cambiar aquello que se le muestra.

Ahora bien, si en la escritura y la lectura, además de la comunicación, hay reconocimiento de la libertad del otro ¿en qué consiste la responsabilidad del escritor? Para Jean-Paul Sartre ésta se centra en el cuidado de la realidad que se genera, así como en la precaución porque no se cosifiquen las alteridades: “Si el escritor hace literatura, es decir, si escribe, es porque asume la función de perpetuar, en un mundo en el que la libertad está siempre amenazada, la afirmación de la libertad y la llamada de la libertad” (Sartre, 2018, p. 34). Resulta, pues, interesante observar que el autor francés está consciente de que si aquello que es revelado tiene la finalidad de cosificar al otro entonces dicha cosificación podría resultar aversiva en extremo, al punto de llegar a una sociedad en la que se deshumanice al otro, tal como ocurrió durante el periodo de la Alemania nazi, desde lo cual señala: “[...] la actitud del escritor exige una cierta sociedad humana. No puede desarrollarse en cualquier forma de sociedad; en una sociedad de opresión, no hay ya literatura y no es casualidad que la literatura alemana nazi o la literatura italiana fascista fueran tan mediocres” (Sartre, 2018, p. 46). En este punto la conexión entre ética y política resulta clara, para el autor francés la exigencia de reconocer al otro en calidad de libertad se hace inminente cuando la situación

presente destaca las últimas consecuencias de la cosificación del otro, y, por consiguiente, de ser de *mala fe* al seguir las imposiciones de los demás negando la propia libertad.

Al final de *La responsabilidad del escritor*, Jean-Paul Sartre, establece una serie de condiciones que se deben cumplir para que el escritor, sea, en efecto responsable: “Se trata de elaborar una teoría positiva de la libertad y de la liberación. [...] de situarse siempre, para condenar la violencia, en el punto de vista de los miembros de las clases oprimidas. [...] de establecer una relación verdadera entre fines y medios. [...] de rechazar en su nombre –lo que no impediría nada, por supuesto– cualquier medio de violencia para realizar o mantener un orden. Se trata, en el fondo, de reflexionar sin tregua, siempre, sin cesar, en el problema del fin y los medios, o al menos de la relación de la ética con la política” (Sartre, 2018, pp. 67-68). El autor francés deja claro que esas son las exigencias para un escritor de su época, es una responsabilidad de su actualidad, lo cual es totalmente congruente con concebir la libertad como el hombre en situación; siempre bajo condiciones específicas en las que se ven involucrados la alteridad y el mundo o realidad social presentes. Asimismo, quiero resaltar el primer punto: *se trata de elaborar una teoría positiva de la alteridad y de la liberación*, tal parece que la necesidad de dirigirse hacia una teoría positiva de la alteridad era imperante, no obstante, a pesar de que en el pensamiento de Jean-Paul Sartre se vislumbran relaciones de alteridad positivas en cuanto que la creación desde la escritura, cabría preguntar si es necesario que este tipo de creación sea condición necesaria para que la alteridad positiva se presente, o si esta actividad sería una vía que abriera el camino hacia una reformatión progresiva de las relaciones positivas, y sobre todo, la pregunta se dirige hacia ¿cuál es la responsabilidad del escritor actual, y desde nuestro contexto? Sin duda esta es una tarea que no se podrá abarcar en el presente texto, pero que, a pesar de ello, hago presente para investigaciones futuras.

A modo de conclusión, si bien, en la entrevista que Benny Lévy le hace al autor de *El ser y la nada* en el año de su muerte, 1980, destacan elementos que podrían ser guías hacia la formación de una alteridad positiva, no fueron desarrollados. Lo que se encuentra en un texto anterior a la entrevista; *La responsabilidad del escritor*, por ejemplo, es un intento por tratar de reconocer la libertad del otro a través de la escritura o de la capacidad reflexiva. Sin dichos elementos no hay lugar propicio para que se reconozca la libertad ajena. Lo cual es conflictivo, pues, dado el concepto de intencionalidad, primeramente, estamos dirigidos

hacia las cosas; la reflexión del para-sí solamente ocurre en segundo lugar. El orden en el que la conciencia interactúa con los contenidos del mundo marcará la forma en la que se relacione con el otro.

A pesar de los intentos llevados a cabo en *La responsabilidad del escritor*, y, a pesar de las declaraciones de *La esperanza ahora*, no hay, en Jean-Paul Sartre, una declaración sólida sobre una propuesta filosófica que se centre en algún tipo de intersubjetividad no cosificante. Considero que poder llegar a desarrollar una teoría de alteridad en la que se reconozca la libertad del otro, es decir, que sea positiva, debería ser fundamental si es que se quiere hablar, propiamente, de una ética desde el pensamiento de Jean-Paul Sartre, en este sentido Bernard-Henri Lévy expresa lo siguiente:

Sabemos que la cuestión de la moral fue el otro gran fracaso del pensamiento de Sartre. Sabemos que escribir una Gran Moral fue su principal aspiración desde *El ser y la nada* [...]. Recordemos, por último, que la imposibilidad de la ética, la incapacidad de pensar en el otro como en algo que no sea una cosa, una propensión, en todo caso, a hacer que el encuentro con los demás sea en el mejor de los casos una de las formas empíricas del envasamiento en el Ser, y en el peor una catástrofe ontológica, le parecían a Merleau-Ponty el origen mismo de las tentaciones totalitarias (Lévy, 2001, p. 557).

Se plantea, entonces, el problema de la cosificación del prójimo a través de la mirada, cosificación mediante la cual el para-sí, al buscar ser causa de sí, inicia el proyecto de recuperación de sí. Pese a que el cuerpo, en su constitución ontológica ya es ético, la relación de alteridad no parece tomar el mismo camino, lo cual parece una confusión en la estructura del pensamiento del filósofo francés.



## BIBLIOGRAFÍA

- Alves, Pedro. (2012). “Empatía y ser-para-otro. Husserl, Sartre ante el problema de la intersubjetividad”, en *Investigaciones fenomenológicas*, 9, pp. 11-38.
- Ariño, Ámparo. (2002). “Visión de la corporeidad en la ontología y la literatura de J.P. Sartre”, en *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Rosales, J. y López, M. (coords.), Madrid: UNED, pp. 165-178.
- Aristóteles. (2003). *Acerca del alma*. Madrid: Gredos.
- Camus, Albert. (2011). *El mito de Sísifo*. Madrid: Alianza.
- Cardozo, Arturo. (2019). “Apuntes fenomenológicos sobre el problema del yo y la conciencia en la filosofía de Sartre”, en *Revista Filosofía UIS*. 9 (1), pp. 110-130.
- Damasio, Antonio. (2019). *El error de Descartes, La emoción, la razón y el cerebro humano*. México: Booket.
- Descartes, René. (1977). *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Alfaguara.
- Ekman, Paul. (2017). *El rostro de las emociones. Qué nos revelan las expresiones faciales*. Barcelona: RBA Bolsillo.
- Fernández, José. (2019). *El anhelo no conoce la calma. Estudio de la acción como autorrealización humana en Jean-Paul Sartre*. Tesis doctoral inédita. Universidad de La Laguna: España.
- Gallagher, Shaun. y Zahavi, Dan. (2008). *La mente fenomenológica*. Madrid: Alianza.
- García, Pedro. (2006). “Fenomenología y ontología en el joven Levinas”, en *Revista de Filosofía*. 31 (1), pp. 123-1141.
- Gorri, Antonio. (1986). *Jean-Paul Sartre. Un compromiso histórico*. Barcelona: Anthropos.
- Han, Byung-Chul. (2019). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.

- Hegel, Georg. (2012). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, Martin. (1997). *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hume, David. (1984). *Tratado de la naturaleza humana*. Barcelona: Ediciones Orbis.
- Husserl, Edmund. (2018). *Meditaciones Cartesianas*. Madrid, Tecnos.
- . (1999). *Investigaciones Lógicas 2*. Madrid: Alianza.
- Hutcheson, Francis. (2005). *A System on Moral Philosophy: in two volumes*. New York: Continuum.
- James, William. (1996). “Qué es una emoción”, en *¿Qué es una emoción? Lecturas clásicas de psicología filosófica*. Calhoun, C. y Solomon, R. (comp.) México: Fondo de Cultura Económica, pp. 140-157.
- . (1989). *Principios de psicología*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Legros, Robert. (2007). “Sartre et Levinas. La reconstrucción d’autrui”, en *Emmanuel Levinas : Phénoménologie, éthique, esthétique et herméneutique*. Argenteuil: Le Cercle Herméneutique, pp. 71-93.
- Levinas, Emmanuel. (2000). *Ética e infinito*. Madrid: Antonio Machado.
- . (1999). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- Lévy, Bernard-Henri. (2001). *El siglo de Sartre*. Barcelona: Ediciones B.
- Malabou, Catherine. (2007). *¿Qué hacer con nuestro cerebro?* Madrid: Arena Libros.
- Morán, Dermot. (2011). *Introducción a la fenomenología*. Barcelona: Anthropos.
- Moreno, César. (2010). *Fenomenología y filosofía existencial. Vol. II. Entusiasmos y Disidencias*. Madrid: Síntesis.
- . (1998). *Tráfico de almas. Ensayo sobre el deseo de alteridad*. Valencia: Pre-textos.
- Nancy, Jean-Luc. (2016). *Corpus*. Madrid: Arena Libros.
- Pérez, Ana. (2005). “Las emociones como un ingrediente básico de nuestras representaciones”, en *Representaciones. Revista de Estudios sobre Representaciones en Arte, Ciencia y Filosofía*. 1, pp. 121-134.

- Platón. (2007). *Banquete*. Barcelona: RBA Libros.
- Quepons, Ignacio. (2010). *Jean-Paul Sartre: La invención imaginaria de sí*. Morelia: Jitanjáfora.
- Rodríguez, Mariano. (1999). *Una introducción a la filosofía de las emociones*. Madrid: Huerga Fierro Editores.
- Sartre, Jean-Paul. (1960). *Situaciones I. El hombre y las cosas*. Buenos Aires: Losada.
- . (2004) *A puerta cerrada. La puta respetuosa*. Buenos Aires: Losada.
- . (2010). *La trascendencia del Ego*. Madrid: Síntesis.
- . (2013). *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*. Buenos Aires: Losada.
- . (2015). *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Madrid: Alianza.
- . (2018). *La responsabilidad del escritor*. Barcelona: Centellas.
- . y Lévy, B. (2006). *La esperanza ahora. Las conversaciones de 1980*. Madrid: Arena Libros.
- Schachter, Stanley. y Singer, Jerome. (1962). “Determinantes cognitivos, sociales y fisiológicos del estado emocional”, en *Psychological Review*, 69 (5), pp. 379-399.
- Scheler, Max. (2004). *Esencia y formas de la simpatía*. Buenos Aires: Losada.
- Serres, Michele. (2011). *Variaciones sobre el cuerpo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Skinner, Burrhus. (1994). *Sobre el conductismo*. Buenos Aires: Editorial Planeta.
- Solomon, Robert. (2007). *Ética emocional: Una teoría de los sentimientos*. Barcelona: Paidós.
- Theunissen, Michael. (2013). *El otro. Estudios sobre la ontología social contemporánea*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Watson, John. (1919/1924). *Psychology from the standpoint of a behaviorist*. Philadelphia: Lippincott.