**II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política**

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”

Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

Mesa 9 Fenomenologías de lo social

El problema de la alteridad: entre lo propio y lo extraño

Belén, Farías – Facultad de Filosofía y Letras (UBA)

El “Descubrimiento de América” (1492) –llámesele el “Descubrimiento del Otro”– instaló una fisura en el imaginario filosófico que se estaba gestando en la incipiente Edad Moderna, a saber: la pregunta por el otro (no europeo, no blanco, no varón, no propietario, no letrado). Con la publicación al latín de las *Meditaciones Metafísicas* (1641), el filósofo René Descartes declaró que la existencia de aquél no era más que probable: aunque no es posible demostrar que existe un otro o se trata meramente de un autómata, es más evidente y más fácil conocer el propio espíritu.

Ahora bien, ¿cómo conocerse a sí mismo? ¿Cómo conocer al otro? ¿Es el otro cognoscible? ¿Yo existo porque existe el otro o –a la inversa– el otro existe porque existo yo? La presente monografía pretende ser una alternativa de respuesta a los precedentes interrogantes en diálogo con la tradición fenomenológica. A propósito, se abordarán las posiciones de Edmund Husserl, Jean-Paul Sartre y Maurice Merleau-Ponty con el intento de hacer una comparación no exhaustiva de sus coincidencias y diferencias respecto del problema de la alteridad.

**El privilegio del *ego* en el concepto de empatía**

El método cartesiano fue uno de los puntos de partida del filósofo-matemático Edmund Husserl. En comparación con Descartes, lo que resiste al golpe de la *epoché* –a saber, la puesta entre paréntesis del mundo y del yo psicofísico– excede el *ego cogito* (la duda hiperbólica no recupera la validez del mundo como tampoco el peso de la alteridad). Por el contrario, la fenomenología no se reduce a la exposición de una subjetividad última que no puede ser cancelada, sino a la correlación entre la conciencia y el fenómeno “a fin de que el *ego cogito* no permanezca una palabra vacía para nosotros” (Hua VIII, 126). La evidencia absoluta y apodíctica es que toda conciencia es conciencia *de*. El residuo de la *epoché* es la reducción a la conciencia; toda conciencia está dirigida al mundo. [[1]](#footnote-0)

En este caso, el solipsismo no es radical sino metódico, la subjetividad trascendental es condición de posibilidad para alcanzar la inter-subjetividad trascendental. El orden en la constitución supone previamente que el yo se revista de sentido antes de la donación –como señala Paul Ricouer (1986) “*il y a étranger, parce qu´ il y a propre; et non l´ inverse*” (p. 201) –. Es a raíz de la auto-objetivación y auto-constitución del *ego* trascendental que tiene lugar la empatía o experiencia de lo extraño.

Con el nombre de “empatía” Husserl define una de las operaciones esenciales de la conciencia intencionante (en conjunción con la percepción y la reflexión). La empatía se inscribe bajo un punto de vista gnoseológico, salvo que la existencia del otro ya no está puesta en duda al estilo cartesiano; la duda reside en cómo conocer a ese otro que existe. En este sentido, la posición de Husserl es teorética u objetivante[[2]](#footnote-1); una vez más el modo de relacionarme con el otro es a partir del conocimiento como medida del ser. De esta forma,

nunca hay un acceso directo ni pleno a las vivencias ajenas antes bien “una cierta *mediatidad de la intencionalidad*” (Husserl, 1979: 175) donde el otro nunca me es dado originalmente en la percepción.

En pocas palabras: por un proceso de parificación se transfiere sentido del cuerpo propio (*Leib*) al otro cuerpo físico o material (*Körper*). Es decir, el otro se me aparece primero como un objeto físico, con la diferencia fundamental que –en la constitución de los otros- yo– es imposible agotar en su presencia la totalidad de escorzos que se presentan a la conciencia. El *nóema* es susceptible de explotar constantemente porque el otro es también un (otro) sujeto con su corporalidad, su experiencia original y su mundo de percepción irreductibles. Este modo primitivo de empatía se conoce como “empatía inauténtica”, la cual exige una segunda reducción de todo lo extraño al dominio de lo propio (el cuerpo propio más la naturaleza primordial).

Una vez verificada esta experiencia en función de la continua confirmación de la manera de comportarse, o sea a causa de la reiteración de su expresión y movimientos análogos, el cuerpo extraño es aprehendido como un cuerpo propio (extraño) con un yo y sus vivencias. La “transferencia analogizante” se extiende del cuerpo al yo que lo gobierna en una única percepción, ambos se dan “en el modo de una experiencia unitaria trascendente” (Husserl, 1979: 181). El otro cuerpo es al mismo tiempo un cuerpo singular que está dotado de un yo que lo anima (a pesar de que sea por el momento indeterminado).

Por otro lado, la llamada “empatía auténtica” consiste en la apresentación de la percepción del alter-ego. “A diferencia de la apresentación sustentada en una cara del cubo, la apresentación que se apoya en la percepción del cuerpo propio de un alter ego, no puede ser plenificada por percepciones sino tan solo por presentificaciones” (Walton, 2015: 385). Dado que esta percepción no es completa, su apresentación –esto es: la percepción del excedente no dado– es plenificada por una presentifación (de fantasía o temporal). [[3]](#footnote-2)El otro resulta así una “modificación intencional” del yo. La plenificación se instancia gradualmente en niveles elementales y superiores, por ejemplo, los contenidos de la esfera psíquica, la cultura y la historia.

Más allá de las distinciones, cabe preguntarse si acaso Husserl se distancia estrictamente de Descartes o bien se precipita incluso hacia un solipsismo. En suma, el yo posee un privilegio frente al otro y el otro es, por ende, una consecuencia que se desprende de aquél. En el próximo parágrafo, se recapitulará la perspectiva de Jean-Paul Sartre, quien se distinguió de Descartes y Husserl por colocar el acento en una ontología por fuera del ámbito gnoseológico. Antes que una relación teorética, Sartre prefiere hablar de una experiencia cotidiana que tiene lugar todo el tiempo: la mirada. La intención será retomar algunos de los argumentos esbozados en *La trascendencia del Ego* (1938) en vistas a revisar el problema en cuestión mediante el examen del capítulo titulado “La mirada” de *El ser y la nada* (1943).

**La mirada del otro y la pérdida de libertad del *ego***

En primer lugar, el *ego* es para Sartre trascendente respecto de la conciencia; no forma parte de las condiciones de la experiencia, sino que es parte de la experiencia.

“El Yo trascendente debe caer bajo el golpe de la reducción fenomenológica. El Cogito afirma demasiado. El contenido cierto del pseudo "Cogito" no es "*yo tengo conciencia de esta silla*", sino "*hay conciencia de esta silla*". Ese contenido es suficiente para constituir un campo infinito y absoluto para las búsquedas de la fenomenología” (Sartre, 1968: 20).

En esta temprana obra, Sartre se aleja de Husserl –entre otros– para despojar a la conciencia de su forma egológica. Además de no reconocer completamente la metodología de la *epoché*, tampoco admite la posterior duplicación de la conciencia. Sartre critica duramente la concepción del *cogito en* términos reflexivos –la reflexión demanda siempre una conciencia de segundo grado[[4]](#footnote-3)–. Su propósito es apostar a una conciencia pre-personal, la conciencia *de* sí (conciencia de un objeto trascendente cuando es consciente *de*) para evitar la caída en el solipsismo y el idealismo.

En *El ser y la nada* (1943), Sartre avanza en esta posición y distingue el ser *en-sí* y el ser *para-sí*. El primero, propio del *ego*, se corresponde con el modo positivo de ser objeto, de “ser lo que es”. El segundo pertenece a la conciencia y es definido por su negatividad, “ser lo que no es, y no ser lo que es”. Dicho de otro modo, la conciencia *es* nada, negación del ser *en-sí*. No obstante, con la emergencia del otro se produce la objetivación del ser *para-sí*: el yo pierde su estatus evanescente porque adviene a la conciencia como *objeto-para-otro*. La experiencia de la alteridad introduce la reflexión en la conciencia, ergo, la conciencia es simultáneamente ser *para-sí* y ser *para-otro.* El ser *para-otro* revela la facticidad de la existencia en un mundo compartido con el prójimo. En palabras de Sartre (2011):

“Estoy en una plaza pública. No lejos de mí hay césped y, a lo largo de él, asientos. Veo a aquel hombre, lo capto como un objeto y como un hombre. ¿Qué significa esto? ¿Qué quiero decir cuando afirmo de ese objeto que *es un hombre*?” (p. 356).

En principio, quiere decir que no es un simple autómata; se trata más bien de otro-sujeto, sobre todo, un sujeto (para mí) que existe y me mira. La mirada del otro desintegra mi horizonte, es una “descentración” de mi mundo que implica la reordenación de las cosas y sus relaciones conmigo. Porque soy objeto de su mirada, puedo reconocer que yo también existo. La mirada, entonces, concede al *ego* propiedades que le son imposibles en primera persona, empero, representa un límite a su libertad.

En efecto, la mirada del otro se expresa en las figuras del miedo, la vergüenza y el orgullo. Tanto una como las otras manifiestan una especie de debilidad, un sentimiento de vulnerabilidad o pérdida de la libertad. Brevemente: el miedo[[5]](#footnote-4) refiere al sentimiento de estar en peligro y alerta independientemente de la presencia efectiva del otro en mi campo de percepción –como narra el cuento *El corazón delator* de Edgar Allan Poe (1843), léase la historia de un hombre que asesinó a otro por su “ojo de buitre” –. La mirada es distinta de la visión del ojo; el otro existe como posibilidad de *ser-visto-por-él*. En segundo lugar, la vergüenza es el reconocimiento de la propia objetividad, de que –de hecho– soy ese objeto que el otro mira. En este sentido, el *ego* se encuentra alienado a una “situación” que le es ajena y desconocida, que no es propiamente la suya, pero que sin embargo lo cristaliza. Por último, el orgullo es la resignación a ser ese objeto que soy.[[6]](#footnote-5) El sentimiento de orgullo se funda en la vergüenza y consiste en un acto de “mala fe” o auto-engaño en el que el yo se abusa de su condición objetiva (ya sea en términos de belleza, fuerza o ingenio) con la intención de provocar indirectamente en el prójimo admiración o amor para apoderársele.

En fin, o soy preso de la mirada del otro o el otro es preso de la mía. De cualquier manera (y a pesar suyo), Sartre aún preserva el enfoque dualista precursado por Descartes –en última instancia, no se despega del binarismo entre objeto y sujeto–. En el apartado siguiente, se trabajará con la “filosofía del cuerpo” de Maurice Merleau-Ponty, reconocido por explorar y ensanchar los conceptos filosóficos de Husserl y Sartre. En contraste con ambos, Merleau-Ponty abrió el diálogo con la psicología y el psicoanálisis freudiano –más allá de la influencia que tuvo para Jacques Lacan–. Bajo esta formación, se destacó por re- significar el concepto de cuerpo, erradicando todo dualismo (en el que los dos polos son irreconciliables). En adelante, se desarrollará el problema de la alteridad a partir de las nociones de contagio y transitivismo.

**El cuerpo (vivido) como punto de mediación**

La novedad de Merleau-Ponty para la fenomenología fue ubicar al cuerpo como sujeto de la percepción. Merleau-Ponty acentuó la distancia con todo “saber objetivo” o idealización sobre el mundo y, desde ese lugar, re-orientó la reducción fenomenológica hacia la íntima experiencia con el mundo y los otros en una relación viva, profunda e inagotable.

“Cuando me vuelvo hacia mi percepción y paso de la percepción directa al pensamiento de esta percepción, la re-efectúo, vuelvo a encontrar un pensamiento, más antiguo que yo, operando en mis órganos de percepción del que éstos no son más que vestigio. Es de la misma manera que entiendo al otro. También aquí, nada más tengo el vestigio de una consciencia que se me escapa en su actualidad y, cuando mi mirada cruza otra mirada, re-efectúo la existencia ajena en una especie de reflexión” (Merleau-Ponty, 1957: 387).

Bajo esta óptica, el cuerpo no se restringe a ser un organismo cósico donde cada pieza se mueve rígida y automáticamente, y cada parte se corresponde proporcional y geométricamente con la otra –como lo ilustra el “hombre de Vitruvio” de Leonardo da Vinci (1490) –; es un cuerpo vivido, más específicamente, un sistema sinérgico coordinable que responde a un esquema motriz. Por “esquema motriz” entiéndase un modelo esencialmente dinámico que configura una conciencia global de la dirección y movimiento del cuerpo en el espacio, y alude a un repertorio de hábitos de comportamiento que se han ido sedimentando en la experiencia presente.

Un hábito es un estilo general y flexible de moverse que se repite y sedimenta. La adquisición de un hábito está determinada por una institución cultural subyacente. Por ejemplo, el color negro es percibido como signo de luto en Occidente, mientras que en Oriente el luto es identificado con el color blanco. Es decir: cada tradición cultural porta múltiples significados y afecciones conforme a su particular modo de habitar el mundo y vivir el cuerpo (desde el uso de vestimentas o instrumentos, la conducción de vehículos o inclusive la manera de sonreír y abrazar), lo que pre-supone un trasplante o “contagio” de

comportamientos a lo largo de la historia y la geografía. El concepto de “contagio” (en francés, la palabra es *empiѐtement*) admite una colectividad anónima, una forma de encarnar el cuerpo en comunicación con otros cuerpos, donde los aspectos sensitivos (internos y externos) se articulan mutuamente y a la vez expresan relaciones con el mundo. En *Las relaciones del niño con los otros* (1951), Merleau-Ponty retoma esta tesis y la extiende a la descripción de las relaciones inter-personales que se gestan en los primeros años de vida del niño. La psicogénesis se inicia con un estado de pre-comunicación donde no hay distinción plena, antes bien una confusión entre lo que es propio y lo que es extraño. Este período –que (en teoría) abarca hasta los tres años[[7]](#footnote-6)– se define por asumir la estructura de un “transitivismo”: atribuir ciertas características a los otros que en realidad le pertenecen a uno (en lenguaje freudiano es sinónimo de “proyección”).

Primeramente, el cuerpo es interoceptivo por falta de un esquema motriz; ante todo, es un cuerpo bucal como también lo es el espacio que lo rodea. A partir del cuarto mes –cuando el niño presta mayor atención a su cuerpo– comienzan a intervenir las funciones de expresión. En este momento, las reacciones hacia el otro no se corresponden con ninguna percepción visual, más bien auditiva (el primer registro es su voz). Recién a los seis meses, el niño percibe al otro a través de su mirada.

En proximidad con Lacan, Merleau-Ponty inserta la mirada en la lectura psicoanalista de la “imagen especular”: por medio de un proceso de identificación con el Otro, lo previamente inconsciente en el niño se ordena en una modalidad narcisista por un acto de captación de sí –como escribe Julio Cortázar en *Bolero* (1968) “siempre fuiste mi espejo, quiero decir, que para verme tenía que mirarte”–. El Otro (con mayúscula) es un concepto introducido por Lacan en el Seminario II (1954-1955) y refiere al gran Otro, más extraño aún, que está mediatizado por el otro (con minúscula). El Otro es la primera legislación del inconsciente, esto es, el “superyó”; por este motivo, la imagen que le devuelve el espejo no sólo posibilita el auto-conocimiento del niño sino incluso habilita un conflicto o alienación entre lo que ve y siente y cómo lo ven los otros.

Entre los seis y doce meses, se inicia la etapa que Merleau-Ponty llama “sociabilidad sincrética”[[8]](#footnote-7). Esta precoz sociabilidad se hace visible en la relación de “déspota y esclavo” que el niño entabla con otros niños. El esclavo se identifica con el déspota –generalmente porque es mayor en edad– y, por su parte, el déspota espera el reconocimiento del esclavo. Básicamente, esta dialéctica se explica por el sentimiento de celos y el fenómeno de la crueldad. El celoso es aquel que se siente privado y excluido porque desea lo que (relativamente) carece. El niño exige por derecho lo que el otro posee –aquello que el otro le ha quitado– y, por consiguiente, intenta provocarle sufrimiento, aunque finalmente se castigue a sí mismo. La crueldad es, en definitiva, una “simpatía sufriente” [[9]](#footnote-8). La simpatía – valga la redundancia– emerge del mimetismo con el otro, de la apropiación de sus expresiones, posturas y acciones.

Para resumir, Merleau-Ponty plantea una inter-corporalidad o corporalidad sin diferenciación, lo que significa que los horizontes latentes que no son percibidos actualmente por mí, están implícitos en otras miradas que otorgan profundidad a la mía: “me parece que el mundo se vive a si mismo fuera de mí, como los paisajes ausentes continúan viviéndose más allá del alcance de mi campo visual, y como mi pasado se vivió en otro tiempo más acá de mi presente” (Merleau-Ponty, 1957: 369). La distinción de individualidades es posterior e implica la objetivación del propio cuerpo y del cuerpo propio extraño; por supuesto, la segregación nunca es acabada.

# CONCLUSIONES



A modo de cierre, se puede concluir que el contexto socio-cultural donde emerge la fórmula del *ego cogito* cartesiano no es otro que la colonización europea en América. Evidentemente, la vía cartesiana hacia la reducción conduce a una conciencia solipsista que coincide y ampara la figura del *ego conquiro*. El “Descubrimiento del Otro” significó la conquista del Otro en la mismidad de una ontología de la Totalidad para su sumisión, coerción y dominación bajo la consigna de “limpieza de sangre”. Por cierto, Descartes contrae el mundo y los otros a una idea no clara ni distinta como tampoco legitimada por la naturaleza. En este punto, la fenomenología de Husserl tampoco escapó por completo a las amenazas del solipsismo: la afirmación de una conciencia que se auto-repliega continúa en defensa de la primacía del *ego* como centro único del mundo.

Al respecto, el análisis de Sartre sobre la mirada representó un adelanto significativo en los estudios de la empatía. Más allá de que su posición filosófica continúa siendo eurocéntrica, Sartre enuncia una racionalidad diferente para pensar el fenómeno de la alteridad que invita a cuestionar el privilegio del *ego*. Al contrario de Husserl, es el propio *ego* aquel deviene en objeto. El otro es por defecto no cognoscible. Sin embargo, si Husserl lo definía como constituido, Sartre lo caracterizó como constituyente. La rehabilitación del dualismo cartesiano (sujeto- objeto) bajo la antítesis entre el *para-sí* y el *en-sí* contra-restó su original punto de vista.

En estas condiciones nacieron las investigaciones de Merleau-Ponty, las cuales suscitaron una reflexión irreversible para la filosofía contemporánea. En filiación con Hegel, Merleau- Ponty traza una síntesis de los extremos indisociables (subjetividad-objetividad) con la novedad de deshacerse, paralelamente, del concepto de totalidad o absoluto. La experiencia radica en un trasfondo de ambigüedades. No hay conciencia sin mundo ni cuerpo: la conciencia es por definición una conciencia encarnada y situada horizónticamente en el mundo; es una conciencia comprometida por su *ser-en-el-mundo*. Del mismo modo, no hay cuerpo vivo aislado, el mundo es percibido y habitado en comunión (un mundo ya pre-constituido). Conciencia y mundo no son dos polos que existan por separado sino integrados a una ontología común cuya dimensión central es el cuerpo. El cuerpo vivido es precisamente ese “punto de mediación” donde conviven de manera ambigua lo propio y lo extraño, lo voluntario y lo involuntario y lo consciente e inconsciente.

**Bibliografía de consulta y referencia**

CORTÁZAR, J., *Salvo el crepúsculo*, Buenos Aires, Alfaguara, 1996.

DESCARTES R., *Meditaciones metafísicas*, trad. Manuel García Morente, La Plata, Terramar Ediciones, 2004.

HUSSERL, E., *Meditaciones cartesianas,* trad. Mario A. Presas, Madrid, Ediciones Paulinas, 1979.

HUSSERL, E., *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, ed. Rudolf Boehm. Husserliana VIII. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1959.

LACAN J., *El seminario 11: los cuatros conceptos fundamentales del psicoanálisis*, trad. Juan Luis Delmont-Mauri y Julieta Sucre, Buenos Aires, Paidós, 2013.

LACAN, J., *El seminario 2: el Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, trad. Irene Agoff, Buenos Aires, Paidós, 2014.

LÉVINAS, E., *Teoría fenomenológica de la intuición en Husserl*, trad. Tania Checchi, Madrid, Sígueme, 2005.

MERLEAU-PONTY M., *Fenomenología de la percepción*, trad. Emilia Uranga, México, FCE, 1957.

MERLEAU-PONTY M., *La estructura del comportamiento*, trad. Enrique Alonso, Buenos Aires, Librería Haccette S.A, 1957.

MERLEAU-PONTY M., *Las relaciones del niño con los otros*, trad. Irma B. Bocchino de González, Argentina, Universidad Nacional de Córdoba, 1959.

POE, E. A., “El corazón delator” en *Cuentos completos*, trad. Julio Cortázar, Buenos Aires, Argentina, 2014.

RICOEUR P., "Etude sur les Méditations Cartésiennes de Husserl" en *A l´ecole de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986.

SARTRE, J-P., *La trascendencia del ego,* trad. Oscar Masotta, Buenos Aires, Caldén, 1968. SARTRE, J-P., *El ser y la nada*, Juan Valmar, Buenos Aires, Losada, 2011.

WALTON R., *Intencionalidad y horizonticidad*, Bogotá, Editorial Aula, 2015.

1. Si bien no serán aquí mencionados, Immanuel Kant y Franz Brentano sirvieron de puntapié para este nuevo método filosófico y sus herejías (Ricoeur, 1986). [↑](#footnote-ref-0)
2. “La vida concreta es una vida de acción y de sentimiento, de voluntad y juicio estético, de interés y desinterés, etc. De ahí que el mundo correlativo de esta vida sea, ciertamente, objeto de contemplación teórica, pero también mundo querido, sentido, mundo de acción, de belleza y de bondad, de fealdad y maldad” (Lévinas, 2005: 73). [↑](#footnote-ref-1)
3. En oposición al carácter ponente de la percepción, que autoriza a creer en lo que se percibe, la presentificación implica la puesta entre paréntesis de la modalidad de creencia o efectividad; en otras palabras, la neutralidad de la tesis. [↑](#footnote-ref-2)
4. El *ego* supone una conciencia que se da a sí misma como objeto: una dualidad entre lo cognoscente y lo conocido. Para que lo cognoscente se torne conocido se solicita una conciencia de conciencia y así sucesivamente *ad infinitum*, o bien ya detenerse arbitrariamente en un punto cualquiera de la serie conocido-cognoscente. [↑](#footnote-ref-3)
5. Sentir miedo no es igual a sentir angustia. La angustia es la posibilidad permanente del ser *para-sí* de proyectar la existencia con libertad. [↑](#footnote-ref-4)
6. Aquí puede apreciarse la herencia hegeliana en Sartre. [↑](#footnote-ref-5)
7. Más exactamente hasta la “crisis de los tres años” (Merleau-Ponty, 1959). [↑](#footnote-ref-6)
8. Este concepto está inspirado en Henri Wallon. [↑](#footnote-ref-7)
9. No es casual que aquí el texto haga referencia al amor y al sadismo. [↑](#footnote-ref-8)