**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 Temática: 9. Fenomenologías de lo social

**Empatía y corporalidad en Husserl y Sartre: continuidades y rupturas**

Julián Doctorovich (UBA)

Resumen

El estudio acerca de la composición de la conciencia ha sido uno de tópicos más estudiado y analizado durante toda la trayectoria de Edmund Husserl. Por este motivo siempre que se intente hacer un sutil análisis de dicha índole, existe la posibilidad de meterse en un brete: caer en el solipsismo.

Por tal motivo, la propuesta de este trabajo consiste en investigar como el filósofo alemán quiere alejarse de ese camino. Es decir, nos vamos a introducir en el mundo de las *Meditaciones cartesianas*, para ver como Husserl trata al problema de la empatía, y así analizaremos algunos apartados de *Ideas II*, para tomar una real dimensión del papel que el cuerpo ocupa en esta trama

Luego, la idea es analizar la postura de Sartre sobre estos tópicos. Será el autor francés quien, influenciado por la fenomenología husserliana, intentará analizar el desdoblamiento de la conciencia para salir de sí misma y encontrarse con otras. El cuerpo, al igual que en Husserl, tendrá un análisis propio.

La idea es generar una presentación de ambas posturas, para luego ver continuidades y rupturas en las mismas.

**Introducción**

Bien sabemos que el análisis de la conciencia tiene un papel protagónico a lo largo de los escritos de Husserl. Las investigaciones generadas a partir de su fenomenología sobre el tema no me dejan mentir. Pero como también sabemos, muchas veces un arduo estudio sobre la conciencia individual puede traer consecuencias no deseadas. El solipsismo es una de ellas. La posibilidad de hundirse en él puede dejar en jaque todo un estudio previo, ya que debilitaría sus argumentos más fuertes, para decantar en un puro subjetivismo.

En este trabajo investigaremos como Husserl intenta evitar meterse en este problema. La idea es ver como Husserl trata al tópico de la empatía, estos es, la relación entre mi propia conciencia y la conciencia del otro. Para dicha empresa va a ser fundamental contar con un análisis sobre el rol que ejerce el cuerpo a la hora de generar conocimiento, puesto que allí va a estar la piedra de toque para entender la relación entre el *ego* y los *alter-egos*.

Pero, como también sabemos, los estudios de Husserl fueron interpretados por muchos pensadores que lo utilizaron como punto de arranque para generar sus propias teorías. Por eso el objetivo es analizar que piensa Sartre sobre estos tópicos. Será el autor francés, interpretará como la conciencia logra poder encontrarse en un mundo de alter-egos. El cuerpo, al igual que en Husserl, jugará un papel preponderante para dicho paso, por lo que también le dedicaremos un lugar especial.

**La doble reducción trascendental y el cuerpo**

Además de la percepción y la reflexión, la empatía conforma una modalidad de la intencionalidad. Siendo la percepción un acto intencional que va del polo-yo al mundo, la reflexión un acto que va del polo-yo a la conciencia, la empatía va del polo-yo a otros yoes. La misma, nos dice Husserl, consiste en la experiencia del otro y es una forma de presentificación del presente donde uno se representa en la fantasía o imaginación las experiencias que el otro tiene. Pero es una presentificación que nunca puede ser presentación, puesto que yo me puedo presentificar como otros ven el mundo, pero no podemos ver como otros ven el mundo. Nunca vamos a poder acceder a las experiencias del otro. Por tanto, la empatía se genera a través de una aprehensión no original de lo otro, es decir a través de apresentaciones. Estos otros yoes se me presentan como objetos en el mundo y también como sujetos, de los cuales no puedo tener una experiencia original, en persona, en carne y hueso, ya que si no fuera así, se me confundiría con mi propio curso de vivencias. Así, la situación frente al otro yo es diferente respecto de cualquier otro tipo de objeto material.

La empatía como vía de acceso al otro requiere que diferencie mis conocimientos de lo del otro, justamente para que los mismos no se confundan. Por tanto va a ser necesario, según Husserl, generar una segunda epojé, donde se funde una puesta entre paréntesis de nuestras experiencias comunes, para así generar una reducción a la esfera de lo propio. Esta segunda epojé viene después de la anterior reducción trascendental[[1]](#footnote-0) y exige dejar de lado todas aquellas apresentaciones que no pueden convertirse en presentaciones. Por tanto para alcanzar la esfera de la propiedad debo remitirme a aquellas presentaciones auténticas, así como a todas las apresentaciones que pueda efectivizar como presentaciones propias. Las apresentaciones no convertibles en presentaciones quedan fuera de la esfera de lo propio ya que remiten a experiencias de un otro yo. Luego, una vez generada esta segunda reducción y habiendo accedido a la esfera de lo propio es que puedo inmiscuirme en el conocimiento del otro. Debido que al presentificar la conducta de otro, implica que deba haber un mundo objetivo un mundo objetivo, es decir, compartido intersubjetivamente.

Con la primera epojé, Husserl nos advierte de la posibilidad de generar un solipsismo, ya que mi curso de vivencias se conecta puramente con mi ego la que le da un sentido a los objetos del mundo, las otras conciencias quedan descartadas. La idea ahora es generar una reducción de la subjetividad ajena. Por eso es necesario que se genere una reducción al campo de lo propio. La idea es ver qué cosas puede uno presentificar del alter-ego e ir cancelando aquellas que no se pueda. Husserl busca profundizar su análisis y así atravesar el mundo inmanentemente constituido en el ego, y así buscar el camino a un mundo en sí, donde todas las conciencias se encuentren: “La reducción a la esfera trascendental mía propia por abstracción de cuanto me da la constitución trascendental como ajeno, tiene aquí un sentido inhabitual (..) Si abstraigo en el sentido habitual, de los otros, me quedo yo “solo”. Pero tal abstracción no es radical, tal estar solo no cambia nada en el sentido natural del mundo que es su ser objeto de experiencia posible para todos. En cambio, en la actitud trascendental y, a la vez, en la abstracción constitutiva que se acaba de señalar, mi ego (el de mediador) en la esfera trascendental suya propia, no es el habitual yo-hombre. Se trata más bien, de una estructura esencial de la constitución universal. Lo específicamente mío propio como ego, mi ser concreto como mónada puramente en mí mismo y para mí mismo, en mí la esfera clausurada de lo mío propio, abarca, igual que toda otra, también la intencionalidad dirigida a lo ajeno, sólo que al principio por motivos metódicos, debe quedar eliminado temáticamente el rendimiento sintético de ella: la realidad de lo ajeno para mí. En esta señalada intencionalidad se constituye el sentido nuevo de ser que trasciende mi ego monádico en lo propio de él mismo y se constituye en ego, no como yo-mismo, sino como reflejándose en mi propio yo, en mi mónada. Sin embargo el otro está constituido como alter ego. Remite por su sentido constituido a mí mismo; el otro es reflejo de mí mismo, y, sin embargo, no es propiamente reflejo; es un análogo de mí mismo y, de nuevo, no es, sin embargo, un análogo en sentido habitual. Aquí el ego trascendental va viviendo como constituidor de un mundo objetivo” [[2]](#footnote-1)

La generación del alter ego tiene que plantearse en la esfera de la primordialidad. Este ámbito comprende mi cuerpo propio, el ámbito de activación de mis kinestesias y aquellos productos que respondan a mis operaciones sin que remitan a otro sujeto.

En relación a la percepción, Husserl nos dice que el objeto nunca se nos da en su totalidad, sino que se nos da en escorzos espaciales y el propio acto perceptivo cuenta con sus horizontes temporales. Al mismo tiempo la percepción de un objeto, nos señala un alguien para el que aparece. Por tanto no es que hay un punto de vista desde ninguna parte, sino que siempre hay un punto de vista encarnado. El cuerpo va a ser el punto cero de todas las representaciones. Todas las cosas del mundo poseen su orientación en relación al cuerpo. Por ende, el cuerpo actúa como condición de posibilidad para la percepción e interacción con objetos espaciales, dado que toda experiencia mundana es mediada por nuestra encarnación. Nuestra experiencia de los objetos perceptivos se acompaña por una experiencia que co-funciona, pero que es a-temática, de la posición y movimiento del cuerpo, experiencia que se denomina kinestésica. La misma genera mi capacidad para el movimiento posible, lo cual posibilita el hecho de que pueda percibir los distintos escorzos que se me presentan ocultos a primera mano. Con ello se posibilita generar unidad en la distinta aparición de escorzos, generando una síntesis continua, que luego desembocará en la conformación de un objeto. Las experiencias kinestésicas generan un marco para la percepción de objetos, sin ser parte del objeto percibido.

Ahora bien, ¿Cómo puede ser que el cuerpo sea una condición de posibilidad de la experiencia de objetos, siendo el mismo un objeto dentro del mundo? En este respecto, Husserl hace especial hincapié en distinguir por un lado entre una conciencia corporal vivida de modo pre-reflexivo y a-temático, y, por otra, la experiencia temática ulterior del cuerpo como un objeto. Originalmente no experimento mi cuerpo en el espacio, sino que esto ocurre una vez que tomo conciencia de él, luego de que se genere un espacio objetivo que comentábamos anteriormente, es decir, un espacio intersubjetivo común, constituido como trascendente egocéntrico.

El cuerpo, además de ser condición de posibilidad de la percepción de los objetos, una vez objetivado, no va a ser uno más entre ellos. Sino que va a tener una preponderancia, debido a que cuenta con las denominadas ubiestesias, estas son, las sensaciones dobles. Por ejemplo, cuando toco la silla que está frente a mí, mi mano percibe su textura. Sin embargo, también es posible llevar un cambio de atención, para dejar de estar preocupado por las propiedades de la silla y pasar a tomar conciencia de las sensaciones de mi mano, tematizándola. En dicho giro de atención dejo de ocuparme del objeto tocado y me dirijo al órgano de percepción. Cuando mi mano derecha toca mi brazo izquierdo puedo percibir sensaciones de ambas partes. Por un lado la mano que toca, y por otra, el brazo que tocado, que toca también a la mano. De este modo el carácter de sujeto objeto del cuerpo es exactamente lo que me permite reconocer y experimentar otros sujetos encarnados, ya que me puedo experimentar a mi mismo de una manera que anticipa el modo en que otro me experimenta y el modo en que yo experimento a otro. Y el cuerpo propio va a ser caracterizado como “…cuerpo vivo: el único objeto dentro de mi estrato abstractivo del mundo al que atribuyo experiencialmente campos de sensación…y el único en el que ordeno y mando inmediatamente”[[3]](#footnote-2). Así el cuerpo propio se constituye como condición de posibilidad del conocimiento del otro.

Dentro de la esfera de la propiedad, y en el marco de la naturaleza primordial, aparecen cuerpos materiales. Y entre éstos se encuentran cuerpos que exhiben una semejanza con mi propio cuerpo: sus gestos, sus movimientos, sus comportamientos se asemejan a los de mi propio cuerpo. Mi cuerpo propio va a ser entendido como cuerpo orgánico que, a través, de las kinestesias será, como bien dijimos anteriormente, condición de posibilidad del conocimiento de los otros cuerpos, no como orgánicos, sino como cuerpo materiales. Entonces, al mismo tiempo que constituyo mi propio cuerpo como tal, puedo transferir ese sentido de cuerpo propio a otros cuerpos de la esfera de mi primordialidad. Esto es posible en virtud de la semejanza entre mi cuerpo y los otros, donde se produce una parificicación (síntesis asociativa por semejanza) y esta síntesis es el fundamento de motivación que permite la transferencia aperceptiva del sentido cuerpo propio de mi cuerpo propio al cuerpo extraño. Se genera así una transferencia perceptiva de sentido. En este respecto, en la captación del otro a través de su cuerpo, siempre habrá una interioridad que se me escapa. Tengo una presentación o percepción del cuerpo propio y una apresentación del yo que mueve ese cuerpo propio. Esta apresentación no puede ser plenificada por una presentación, pero puede serlo a través de múltiples presentificaciones.

Hay dos niveles de empatía. Tenemos por un lado la empatía impropia y por otro la empatía auténtica.

La empatía impropia es una presentación del cuerpo propio extraño sumado a la apresentación del alter ego. Experiencio lo corporal como algo anímico, como algo que representa a alguien y no meramente como separado de su conducta. Se genera una especie de unidad entre lo corporal y la vida ajena, ya que la percepción del cuerpo me da cuenta de cambios anímicos.

Por otro lado, la empatía propia equivale a la presentación del cuerpo propio extraño más la plenificación de la apresentación por medio de una presentificación. Además de comprender al otro en tanto cuerpo que tiene intenciones anímicas, comienzo a interpretarlo y a tener una comprensión de la esfera psíquica (superior). Se produce una apercepción mundanizante, en donde el yo trascendental adquiere una vestimenta mundana y disimula para sí su condición de constituyente. Así constituyo mi yo psico-físico como un objeto dentro de los objetos en el mundo. Así encuentro un yo psico-físico gobernado por una psique, con lo cual pueda determinar cómo distintas psiques gobiernas sus distintos yoes. La mediación del yo psico-físico sustenta la empatía.

Luego se tiene que producir una verificación de las experiencias del alter ego. El otro es originalmente inaccesible porque yo no puedo introducirme en su curso de vivencias, pero aún así tengo una accesibilidad verificable en virtud de la confirmación que los comportamientos ulteriores implican respecto de las anticipaciones contenidas en los comportamientos anteriores. El ser un alter ego exige determinado modo de comportamiento y esto se verifica en el puro nivel de las apresentaciones.

Así se produce una empatía auténtica, donde se genera una plenificación de la apresentación a través de la fantasía o imaginación, que me permiten colocarme en el lugar del otro, como si yo estuviese allí. Yo puedo imaginarme como el otro percibe el mundo, colocándome en su lugar y presentificándome los modos de aparición de las cosas, desde ese allí que el otro ocupa. Es decir, por un lado, para plenificar mis intenciones vacías orientadas al curso de vivencias del otro, primero comprendo sus movimientos y luego puedo imaginarme su percepción del mundo a través de la fantasía que es una presentificación, y que para el caso en cuestión podemos llamar presentificación empatizante. La misma se genera en el presente y no a través de rememoraciones, poniendo al alter ego como efectivo. Y dado que habíamos generado la doble reducción, el alter ego se nos presenta ahora como un yo-trascendental, en donde se abre la puerta hacia una dimensión trascendental común que no se agota en mi propio yo-trascendental.

Como remarcaba anteriormente, en todo este juego de interpretar la conducta del otro y predecir lo que pueda llegar hacer, en ese doble movimiento de presentificación y plenificación, se va generando lo que Husserl denomina como “mundo objetivo”, en el cual existan una comunidad de yoes, generando la convergencia de experiencias comunes, aunque no de manera real sino una convergencia entre PRESENTACIÓNES y PRESENTIFICACIÓNES de la “presentación” que tiene el otro. “No es posible para mí una multiplicidad de mónadas más que explícita o implícitamente en comunidad y en ello va incluido: constituyendo en sí mismo un mundo objetivo y especializándose, temporalizándose, haciéndose real en él”[[4]](#footnote-3). Según esto, a la constitución del mundo objetivo le pertenece por esencia una armonía de las mónadas, en la cual cada curso de vivencias siga perteneciendo a cada conciencia particular, aunque se acepta la coexistencia con otras distintas.

**La mirada: dos caras de una misma moneda**

Por su parte, Sartre va a continuar con la rama fenomenológica, sumándole su impronta existencialista y así generar propias ideas acerca del escape al solipsismo. El cuerpo, nuevamente, será clave para entender la relación empática entre los hombres, debido a su rol de objeto privilegiado en un mundo de contingencias restringidas a su ubicación.

“Necesito del prójimo para captar en pleno todas las estructuras de mi ser. El para-sí remite al para-otro”[[5]](#footnote-4), nos dirá Jean Paul para introducirnos en su dialéctica. En la captación del otro estoy yo como objeto objetivado por aquel, al mismo tiempo que él es objeto para mí. En esta doble objetivación, en este juego generado a partir del doble rol de la conciencia (el en-sí como conciencia no posicional y a-temática junto al para-sí reflexivo, donde se caía en el riesgo de caer en un solipsismo) ahora se va a intentar ir más allá, para salir de sí misma, desdoblándose y así permitir destacar no sólo mi existencia en primera persona, sino también validar la de un prójimo.

Una de las modalidades de la presencia del otro es la objetividad. Por tanto al captarlo como objeto su existencia sería puramente conjetural. Pero no es así, sino que es probable que yo pueda captar a un prójimo, en tanto éste se me presenta como presencia en persona. Y como bien sabemos, toda conciencia es conciencia de algo, basándonos en el principio de la intencionalidad de Brentano y que Husserl tomó para la realización de sus teorías fenomenológicas. Por tanto, la percepción que pueda tener yo de otro, se refiere a algo más que a ella misma. Justamente este algo más va a ser un sujeto que se me da directamente en unión conmigo y que es la relación fundamental, el tipo mismo de mi ser-para-otro.

La percepción del otro se da en una relación primera de mi conciencia con la de él, en la cual se me presenta como objeto y hombre a la vez en su realidad cotidiana referida a sus probabilidades. Lo capto en una relación sin partes, dada de golpe como capto a cualquier otro objeto que se presenta ante mí. Pero se genera en su interior una espacialidad que no es la mía. Y, como decía anteriormente, posee el carácter de probabilidad, puesto que sigue siendo probable que exista un prójimo y en caso de que existiese, seguiría siendo probable lo que él pudiese pensar puesto que no podemos intercambiar nuestro curso interno de vivencias, por lo tanto no sabré si es que está mirando realmente a esa casa que yo también estoy viendo. Lo capto como inmiscuido en una relación objetiva donde los dos podemos hacer referencia a la misma cosa pero a la vez se me escapa íntegramente. ”El prójimo es, ante todo, la fuga permanente de las cosas hacia un término que capto a la vez como objeto a cierta distancia de mí y que me escapa en tanto que despliega en torno suyo sus propias distancias (…) su aparición corresponde a un deslizamiento coagulado de todo el universo, a un descentramiento del mundo, que socava por debajo de la centralización operada por mí al mismo tiempo.”[[6]](#footnote-5)

En tanto lo capto como objeto, el prójimo siempre estará en relación a mi ubicación en el universo. En tanto también es sujeto, su ubicación será también primordial, generando una relación entre ambas. Ahora, si el prójimo-objeto se define en conexión con el mundo como el objeto que ve lo que yo veo, mi conexión fundamental con el prójimo sujeto podrá reducirse a mi posibilidad permanente de ser visto por el prójimo. Sólo para un sujeto puedo ser yo objeto, ya que mi objetividad no puede partir del mundo, debido a que gracias a mí hay mundo (a mi intencionalidad). Y esta relación primordial en donde el otro es objeto-sujeto para mí y donde yo soy objeto para el otro se da a través de la mirada. El ser-visto-por-otro es la verdad de ver al otro. Se genera un juego de roles, en donde ambos vemos y somos vistos al mismo tiempo. Y el hecho de sentirme mirado genera en mí la sensación de objetividad, donde dejo de ser sujeto observador, para ser un objeto observado en el mundo por parte de un sujeto. No se puede percibir el mundo y captar una mirada fija al mismo tiempo. Ha de ser una cosa o la otra. La mirada me remite de mí a mí-mismo, en donde existo porque soy visto. Me capto en tanto tengo mi fundamento fuera de mí.

Hay sensaciones que puedo tener como la vergüenza y orgullo que me revelan la mirada del otro. Distintas acciones que pueda realizar van a estar condicionadas por lo que genere en mí el hecho de que un prójimo pueda observarlas, lo que me hace vivir pero no conocer la condición de ser mirado. La vergüenza me genera ese reconocimiento de que soy ese objeto que otro mira y juzga. Y así, en donde comienza la libertad del otro se genera un límite de mi libertad. En donde se despliegan sus distancias, se acortan las mías en tanto quedo condicionado por el propio despliegue de sus posibilidades, donde el otro es un obstáculo para mí y yo lo soy para él. Y en este juego, captarme como visto es a la vez, captarme en el mundo y a partir del mundo, donde mis posibilidades se alienan y se escapan de mí, siendo el prójimo la condición de mi ser-no-revelado.

Ahora bien, todas nuestras determinaciones personales suponen un mundo y surgen como relaciones con el mundo. La sensación supone que el hombre sea ya en el mundo, debido a que está dotado de órganos sensibles. En este respecto, el cuerpo toma un papel preponderante a la hora de analizar la existencia, tanto mía como del prójimo en un mundo cargado de contingencias. Y así como la mirada es el nexo de conexión entre mi conciencia y la posibilidad de que existan otras, el ojo será el punto desde donde se perciban los distintos objetos del mundo. Será el punto de referencia objetivo. No vemos ese centro, sino que lo somos. A su vez, como bien decíamos anteriormente, los sentidos son contemporáneos de los objetos. Así en la medida que siento algo, intenciono un objeto y este se me presenta en perspectiva a mi propio cuerpo.

Pero el hombre es siempre en movimiento, siempre en acto, por tanto Sartre lo va a describir como ser-ahí. Un ser que encuentra su fundamento fuera de sí, en el otro. Por tanto el hecho de que así sea es puramente contingente, ya que podría no ser, al mismo tiempo que es contingente el punto de vista que alguien pueda tener ya que varía constantemente. El para-si en este respecto, la conciencia que se piensa a sí misma, va a ser pura facticidad. Su surgimiento en el mundo hace existir a la vez al mundo como totalidad de las cosas y los sentidos como la forma objetiva en que se presentan las cualidades de las cosas. Los sentidos van a ser, en efecto, nuestro ser-en-el-mundo en tanto que tenemos que serlo como ser-en-medio-del-mundo. Y la única acción que puedo conocer en el tiempo mismo que ocurre es la del otro, donde yo veo su gesto y determino su fin, por tanto el cuerpo del otro se me aparece como un instrumento (máquina-utensilio) en medio de otros instrumentos. Los objetos se nos develan en el seno de un complejo de utilidad en que ocupan un sitio determinado. “Así, el orden de los objetos en el mundo nos devuelve constantemente la imagen de un objeto que, por principio, no puede ser objeto para nosotros, puesto que es lo que hemos de ser. La estructura del mundo implica que no podemos ver sin ser visibles. Las referencias intra-mundanas solo pueden ser referencias a objetos del mundo, y el mundo visto define constantemente un objeto visible al cual remiten sus perspectivas y sus ordenaciones”[[7]](#footnote-6).

El cuerpo se relaciona constantemente con las cosas-utensilios, siendo él mismo uno entre ellos. Pero tiene un privilegio ya que cuenta con el poder de percibir a las otras cosas. Él es perpetuamente trascendido, siendo ese más allá de lo cual soy, en tanto soy inmediatamente presente a determinados objetos que tengo en frente mío. El cuerpo despliega sus distancias y puntos de referencias con respecto a los objetos que percibe. Y forma la base del para-sí en tanto pasado inmediato que aflora en un presente que le huye, condicionando toda acción posbile en el mundo. “Mi cuerpo es la forma contingente que la necesidad de mi contingencia toma”[[8]](#footnote-7). Es una estructura consciente de mi conciencia, ya que es el punto de vista sobre el que no hay punto de vista. Pero es una conciencia no tética, no posicional de sí mismo.

Sartre va a dividir al cuerpo en dos manifestaciones irreductibles que están en planos ontológicamente heterogéneos:

\_Por un lado tenemos en cuerpo-para-sí. Aquel por el cual las cosas se me descubren. Aquí el cuerpo es algo totalmente distinto a la conciencia. Ambos van por lados paralelos.

\_Por otro, está el cuerpo-para-otro, siendo el cuerpo aquí una cosa entre las cosas. Un objeto entre los objetos. Es íntegramente psico-físico, no hay nada por detrás de él.

Por tanto, para captar al otro debo hacerlo en primer lugar como aquello para lo cual existo como objeto. Al mirarme el prójimo me convierte en un objeto del mundo. Pero luego, cuando yo soy el que mira, dejo de ser objeto, para objetivarlo a él y luego captar su cuerpo. Como sabemos, el cuerpo propio es aquel punto de vista sobre el que no se puede tener ningún punto de vista. El centro de referencia. El hecho de que yo no sea otro hace que su cuerpo se me aparezca como un punto de vista sobre el cual sí voy a poder tener otro punto de vista, como un instrumento más del mundo que puedo utilizar junto a otros instrumentos. El cuerpo del otro se me va a aparecer en relación a las cosas-utensilios que tengo a mano, al mismo tiempo que designa sus propias distancias con respectos a ellos. Aparece como un centro de referencia secundaria, desplegando las cosas-utensilios a la mano para sus propias necesidades. De esta manera se integra a mi mundo. Pero como contingencia, ya que está aquí pero podría estar en otra parte, desplegando sus propias necesidades de otra forma. Yo capto su contingencia original en la forma de una configuración objetiva y así comprendo la aparición de otro en mí mundo.

El prójimo me es dado originariamente como cuerpo en situación, como esa contingencia objetiva de la acción ajena, a partir de la cual ésta puede generarse. Pero es también una trascendencia trascendida, puesto que es objeto para mí. Es su cuerpo-para-sí, aquella contingencia que trasciende sus posibles. Es también su cuerpo-para-otro, el cual es dado en ausencia, por la red de utensilidad-sensibilidad, o en presencia, por la aparición de su contingencia pura en un esto determinado.

Por otro lado, nos dice Sartre que “… no capto jamás al prójimo sin captar a la vez, de modo no explícito, mi cuerpo como centro de referencia indicado por el otro”[[9]](#footnote-8). Otra vez, vuelve a poner el protagonismo en la primera persona. Su relevancia surge constantemente de las relaciones dialécticas con el prójimo, en donde a través de su propias negaciones, retoma la posibilidad de ser condición de posibilidad del conocimiento tanto del mundo, como de los otros. No así de sí mismo, puesto que no es una relación de conocer, sino de vivirse como dentro de un todo, no de saberse. Es una relación existencial, en el cual uno, en tanto ser-ahí sólo se vive en movimiento, trascendiendo las posibilidades del para-sí para desdoblarse y escapar al en sí que siento, lo vivido como náusea, como una relación carnal con la vida, en donde el producto es el asco para salir de sí mismo y proyectarse por fuera, en el mundo y en los otros.

**Conclusiones**

Como podemos notar, Sartre sigue la línea fenomenológica de Husserl, en cuanto vemos como el estudio de una conciencia intencional toma el rol preponderante en sus análisis, si bien en este caso el acento estuvo puesto en el análisis de la conciencia ajena (su posibilidad de existencia), relacionada al rol que juega el cuerpo para su conocimiento. La postura intencional del autor francés, en donde conciencia y mundo juegan sus papeles relevantes a la hora de generar el movimiento mediante el cual uno puede llegar a salir del solipsismo, denotan una fuerte impronta husserliana, cuya fenomenología se basa en una ciencia en busca de las esencias, a través de un análisis tremendamente profundo de la conciencia y su relación mundana.

La necesidad de generar un mundo objetivo en la teoría del autor alemán es fundamental, puesto que sería imposible concebir un alter-ego sin él. No podría uno presentificar sus acciones, ya que no estaría seguro de percibir aquello que el otro percibe. Por tanto, no se respetarían los distintos niveles de empatía que se necesitan para lograr captarlo realmente. Generando la segunda reducción condición de posibilidad de la empatía, es necesario partir hacia la búsqueda de un mundo en sí que permita que mi curso de vivencias pueda conectarse con un mundo al igual que lo haría un curso diferente.

Por su lado, Sartre parte de un mundo objetivo para entender la relación que hay entre uno y el prójimo. El hecho de captar el cambio de ser sujeto activo obejtivador de alter-egos a ser un objeto generado por la mirada ajena que luego se convertirán nuevamente en objetos generados por mí, destaca que en todo ese movimiento un mundo un poco más allá de la inmanencia de la conciencia. Un mundo donde los objetos están en relación de un sujeto que los condiciona con sus distancias, movimientos y necesidades, sí, pero un mundo intersubjetivamente válido en donde todos los sujetos se condicionan mutuamente por tener cada uno sus propias distancias respecto de estos utensilios, lo que acorta las distancias ajenas y las mías propias.

Pero fundamentalmente, la diferencia rotulante en la postura sartreana es que el otro es condición de posibilidad para mi propia captación. Si no hubiese un prójimo, yo sería una mera nada. Pero dado que él me objetiviza y yo me capto en tanto objeto que a la vez es un sujeto que mira, puedo yo establecer tanto mí presencia como la de alguien más. En Husserl esto no es así, puesto que con la doble reducción mi conciencia se limita a su propio curso de vivencias para dar lugar a un alter-ego. Si bien se solidifica, ya está previamente justificada.

Por otro lado, cómo remarcábamos, en este análisis podemos notar como el cuerpo toma realmente dimensión, en tanto que es condición de posibilidad para el conocimiento.

En Husserl, como veíamos anteriormente, el cuerpo era el objeto privilegiado dentro de un mundo cargado de objetos. Era el punto cero de mis representaciones, a partir del cual, gracias a la capacidad para el movimiento posible generado por mi horizonte kinestésico, podía uno llegar a generar una síntesis perceptiva de los distintos escorzos captados, con lo cual se llega a generar una unidad objetual. Al mismo tiempo, el cuerpo tiene el doble rol de tocar y ser tocado, lo cual le permitía sobresalirse de los demás objetos que sólo tienen la segunda capacidad. Al contar con las ubiestesias, uno puede ponerse en el lugar del otro. Es decir, puede captarse como objeto pasivo al tiempo que es un sujeto activo.

Sartre va a seguir sosteniendo al cuerpo como un objeto privilegiado, siendo fundamental a la hora de la percepción. Va a decir (así como Husserl sostenía que era el punto cero de todas mis representaciones), que es el punto de vista a partir del cual se genera la percepción y aquel sobre el que no podemos tener ningún punto de vista. Pero va a agudizar esta postura, para generar un análisis más profundo en este respecto. La mirada, la cual depende de los ojos (órganos perceptivos) va a ser quien comande la batalla contra el solipsismo. En su juego de roles, mirar y ser mirado, van a ser determinantes a la hora de aceptar la existencia del prójimo. Al sentirme mirado, me vivo como objeto, al tiempo que al ver a otro, lo objetivizo también como un instrumento más dentro de las cosas-utensilios. Al vivirme como cuerpo, como objeto para un prójimo, puedo conectarme con el mundo. Luego, negando esto, para convertirme en un sujeto obejtivador, logro salir de mí mismo y llegar a comprender los demás cuerpos como objetos-sujetos, y así validar la existencia de otras conciencias que me captan a mí también como una de ellas.

De todas maneras, tanto Sartre como Husserl, si bien le dan un papel determinante al cuerpo a la hora de explicar el conocimiento tanto del propio curso de vivencias, como de la existencia de un prójimo, siguen entendiéndolo como un objeto. Privilegiado, es verdad, pero objeto al fin. Con lo cual no terminan de quebrar del todo con la dualidad mente-cuerpo. Una postura más rutilante con respecto a este problema es la que toma Merleau-Ponty, quien entiende al cuerpo, ya no como un objeto por sobre los demás, sino que va a tomarlo como sujeto en sí mismo.

Lo que el autor propone en este caso es una teoría de la experiencia humana en su integridad fundada en el cuerpo. Por tanto, va a interpretar al cuerpo como un sistema integrado donde todas sus partes tengan relación entre sí, conformando un todo que percibe estímulos al tiempo que se anticipa a ellos. El cuerpo, al moverse, hace posbile la recepción del estímulo y le da un sentido, generando un movimiento circular entre motricidad y sensibilidad. Así, escapa al modelo mecanicista clásico, en donde el cuerpo recibía estímulos externos y actuaba en consecuencia. Aquí cuerpo y mundo están correlacionados mutuamente, en donde cada uno condiciona al otro. “El acontecimiento psicofísico no puede concebirse al estilo de la fisiología cartesiana y como la contigüidad de un proceso en sí y de una *cogitatio*. La unión del alma y del cuerpo no viene sellada por un decreto arbitrario entre dos términos exteriores: uno, el objeto, el otro, el sujeto. Esta unión se consuma a cada instante en el movimiento de la existencia.”[[10]](#footnote-9)

Vemos entonces como la postura de Merleau Ponty lograr superar la dicotomía sujeto-objeto que no pudieron ni Husserl ni Sartre, si bien éstos últimos le dieron gran preponderancia al cuerpo a la hora de entender tanto la percepción como la empatía. Un análisis más profundo de esta última postura será el tema de una próxima investigación.

**Bibliografía**

M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, trad. de J. Cabanes, Buenos Aires, Planeta, 1993

E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, trad. de A. Zirión Q., UNAM, México, 1997

E. Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, tr. J. Gaos y M. García-Baró, México, FCE, 1996

E. Husserl, *La idea de la fenomenología*, Herder, Barcelona, 2015

J.-P. Sartre, *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*, Barcelona, Altaya, 1993

1. “Suspensión de todo juicio en lo que atañe a la existencia o inexistencia del objeto. Es un recurso metodológico que suspende la creencia característica de la actitud natural de que el mundo y los objetos existen. Pero eso no significa la suspensión del mundo, sino sólo un cambio de actitud hacia la realidad, dejando como residuo una conciencia pura, alejada de todo lo terrenal, constitutiva de la realidad y no constituida por ella”. Edmund Husserl, *La idea de la fenomenología*, Herder, Barcelona, 2015. [↑](#footnote-ref-0)
2. E. Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, tr. J. Gaos y M. García-Baró, México, FCE, 1996,

   Pág. 154 [↑](#footnote-ref-1)
3. E. Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, tr. J. Gaos y M. García-Baró, México, FCE, 1996,

   Pág. 157. [↑](#footnote-ref-2)
4. E. Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, J. Gaos y M. García-Baró, México, FCE, 1996, Pág. 207. [↑](#footnote-ref-3)
5. J.-P. Sartre, *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*, Barcelona, Altaya, 1993, Pág. 252. [↑](#footnote-ref-4)
6. J.-P. Sartre, *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*, Barcelona, Altaya, 1993, Pág.283. [↑](#footnote-ref-5)
7. J.-P. Sartre, *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*, Barcelona, Altaya, 1993, Pág. 393. [↑](#footnote-ref-6)
8. J.-P. Sartre, *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*, Barcelona, Altaya, 1993, Pág. 344. [↑](#footnote-ref-7)
9. J.-P. Sartre, *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*, Barcelona, Altaya, 1993, Pág. 370. [↑](#footnote-ref-8)
10. M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, trad. de J. Cabanes, Buenos Aires, Planeta, 1993, Pág. 107. [↑](#footnote-ref-9)