

## La afectividad en la teoría intersubjetiva del joven Sartre

Carlos de la Puente

Pontificia Universidad Católica del Perú

La teoría de la intersubjetividad que Sartre postuló en *El ser y la nada* afirma que los encuentros entre seres humanos son necesariamente reificantes. El autor de este artículo propone que uno de los determinantes teóricos de esta visión tan pesimista de los encuentros entre seres humanos es la concepción de Sartre de la afectividad como una degradación de la conciencia. El autor explora esta visión de lo afectivo, que Sartre desarrolló inicialmente en su ensayo *Bosquejo de una teoría de las emociones*, y concluye que fue esta manera de entender la afectividad la que influyó posteriormente, y de manera decisiva, para que Sartre afirmara en *El ser y la nada* que la esencia de las relaciones humanas es el conflicto.

\*

“Affectivity in Sartre’s Intersubjective Theory”. The intersubjective theory that Sartre proposed in *Being and Nothingness* contends that human encounters are necessarily reifying. The A. proposes that one of the theoretical determining elements of this pessimistic vision of human encounters is Sartre’s conception of affectivity as a degradation of consciousness. The author explores this vision of affection that Sartre initially developed in his essay *Outline of a Theory of Emotions*, and concludes that it was this mode of understanding affectivity that later decisively influenced his contention in *Being and Nothingness* that the essence of human relations is conflict.

¿Cuál es la vigencia y la importancia de la obra filosófica de Sartre? Por lo menos en dos áreas de investigación filosófica Sartre ejerce hoy una influencia visible. En el estudio de la subjetividad, su obra es una inspiración para aquellos que creen que la subjetividad no se puede definir a través de proposiciones y que no se puede conocer a través de la observación<sup>1</sup>. Por otro lado, en teoría social, las ideas expuestas en *El ser y la nada* han servido y sirven como un punto de referencia a ciertas posturas que postulan que la esencia de las relaciones humanas es la hostilidad y la desconfianza. Me estoy refiriendo a autores agrupados bajo el rubro de “posmodernos”<sup>2</sup>.

Es justamente este segundo punto, la manera cómo Sartre concibió en sus primeros escritos los encuentros entre seres humanos, el que me interesa en este ensayo. Quiero analizar la relación entre afectividad e intersubjetividad en la obra del joven Sartre<sup>3</sup> y demostrar que, si esta obra concibió las relaciones humanas como siempre reificantes, fue debido a su manera de entender las emociones y los sentimientos<sup>4</sup>.

Para lograr este objetivo, examinaré la teoría intersubjetiva que se expone en ese libro y la visión de la afectividad desarrollada en *Bosquejo de*

---

<sup>1</sup> Manfred Frank es el campeón de esta posición inspirada en Sartre. Frank dice haber sido inspirado en la idea sartreana del “cogito pre-reflexivo” para desarrollar una concepción de la subjetividad que parta de una “familiaridad pre-reflexiva” del sujeto consigo mismo. Esta concepción, según Frank, se opondría a las concepciones de George Herbert Mead y Jürgen Habermas, que ven la subjetividad como resultado de la socialización (cf. Frank, Manfred, *Against a priori Intersubjectivism*, monografía no publicada).

<sup>2</sup> Esta aseveración la hace también Axel Honneth en su *Die zerrissene Welt des Sozialen*, Frankfurt: Suhrkamp, 1990, p. 166. La influencia de Sartre en escritores posmodernos es discutida también por Peter Dews en *The Logic of Disintegration*, Londres: Verso, 1987.

<sup>3</sup> Mi análisis está centrado en *El ser y la nada*, publicado en Francia en 1942, cuando Sartre tenía 38 años, y en *Bosquejo de una teoría de las emociones*, publicado en 1938. De allí que me refiera a estos dos trabajos como del “joven Sartre”. La mayoría de los comentaristas de Sartre concuerdan en que él cambió su teoría intersubjetiva en sus trabajos posteriores, específicamente en *Crítica de la razón dialéctica*. Todas las citas son de *El ser y la nada*, traducción de Juan Valmar, Buenos Aires: Losada, 1966 (desde ahora: *ESN*); y *Bosquejo de una teoría de las emociones*, traducción de Mónica Acheroff, Madrid: Alianza Editorial, 1971 (desde ahora: *Bosquejo*).

<sup>4</sup> En esta oración, como en el resto de este artículo, uso las palabras “emoción” y “sentimientos” de manera intercambiable. “Afectividad” se refiere a ambos. A veces Sartre diferencia emoción de sentimiento. Por ejemplo, cuando en el *Bosquejo de una teoría de las emociones* distingue entre la alegría sentimiento (*joie sentiment*) y la alegría emoción (*joie emotion*). Pero la mayoría de las veces no establece diferencias. Por ejemplo, cuando se refiere al miedo (*la peur*) en el ensayo sobre las emociones es considerado una emoción, pero un sentimiento en *El ser y la nada*.

una teoría sobre las emociones. Mi tesis es que si el joven Sartre concibió las relaciones entre individuos como siempre cosificantes es porque él entendió la afectividad como una degradación de la conciencia.

En la primera parte de mi trabajo (1) repasaré la teoría intersubjetiva de Sartre, haciendo hincapié en el papel que se le asignó a la afectividad en esta teoría. En la segunda (2) discutiré su concepto de la afectividad, tal como lo expuso en el *Bosquejo de una teoría sobre las emociones*, al tiempo que criticaré los presupuestos y las conclusiones de esta teoría, y, expondré mi tesis: que las emociones entendidas como degradación de la conciencia determinaron en Sartre una visión radicalmente negativa de los encuentros entre seres humanos.

## *1. La teoría intersubjetiva de Sartre*

### *1.1. El conflicto de las conciencias*

“La esencia de la relación entre conciencias no es *Mitsein*<sup>5</sup>, es el conflicto”<sup>6</sup>. Esta es una de las expresiones que usa Sartre para caracterizar la relación entre individuos. Para Sartre, el conflicto consiste en que en mi encuentro con el Otro, o con el prójimo<sup>7</sup>, o yo soy un objeto para él<sup>8</sup>, o él es un objeto para mí. Aunque el uso de la palabra “objeto” en este contexto no está libre de dificultades, con ella Sartre quiere decir que, bajo la mirada del prójimo, mi subjetividad se degrada, mi libertad es restringida y, ya que para Sartre la libertad es la esencia de la subjetividad, la sutil pérdida de mi libertad me convierte en algo así como un objeto, asociado a otros entes espacio-temporales. Es que el prójimo, con su mirada, reduce la variedad de mis proyectos existenciales. Bajo su mirada, mis posibilidades de actuar en el mundo y sobre el mundo se reducen. Para usar otra expresión sartreana, bajo la mirada del prójimo yo sufro “la muerte sutil”<sup>9</sup> de mis posibilidades: “yo experimento una sutil alienación de mis posibilidades, que ahora se asocia a objetos en el mundo”<sup>10</sup>. Como veremos más adelante, es solo “sutil” porque

---

<sup>5</sup> *Mitsein* es la palabra que en la filosofía de Heidegger se refiere al ser con los otros.

<sup>6</sup> *ESN*, p. 584.

<sup>7</sup> “Prójimo” es la palabra que el traductor al castellano de *El ser y la nada* eligió para *l'autre, autrui* y *prochain*.

<sup>8</sup> El pronombre masculino “él” y la palabra “hombre” son las que usa Sartre.

<sup>9</sup> *ESN*, p. 369.

<sup>10</sup> *ESN*, p. 370.

mis posibilidades continúan siendo mis posibilidades, pero coartadas por la mirada del prójimo.

Sartre considera natural que yo trate de recuperar mi subjetividad, es decir, que trate de reinstaurar mi proyecto práctico. Pero una característica de la ontología social de Sartre es que este impulso por recuperar mi libertad no me llevará a mí y al prójimo a una situación de reconocimiento mutuo o entendimiento. Por el contrario, de acuerdo a *El ser y la nada* la recuperación de mi subjetividad solo es posible si yo esclavizo al prójimo. Entonces, yo debo producir una sutil muerte de sus posibilidades, debo interferir con sus acciones en el mundo e imponer mi libertad sobre la de él.

Como resulta evidente de esta presentación, en la ontología sartreana hay dos modos en los que yo encuentro al prójimo: el prójimo en tanto sujeto y el prójimo como objeto. La “verdad” del prójimo yace en su subjetividad. El prójimo como sujeto es el prójimo “original” y es en el encuentro con el prójimo como sujeto que yo accedo a “nuevas”, por así decirlo, estructuras de mi ser y del mundo. Pero, si bien la teoría intersubjetiva de Sartre gira alrededor de mi encuentro con la subjetividad de otro ser humano, para entender este encuentro y estas nuevas estructuras es aconsejable seguir el camino expositivo que siguió Sartre, esto es, empezar con la descripción del Otro como objeto.

### 1.2. *El prójimo como objeto (o el prójimo “no original”)*

Sartre comienza su capítulo sobre el prójimo diciendo que la primera cosa que un hombre produce en mí, cuando lo veo, y me doy cuenta de que es un hombre y no otra cosa, es una especie de “robo”. Con su sola presencia ese hombre que yo veo sentado en el parque leyendo el periódico produce un trastorno en mi mundo. Sartre usa diferentes metáforas para ilustrar esta alteración que el prójimo, todavía en un estado de “objetividad”, produce en mí y en mi mundo: se roba mi mundo; causa una orientación que se me escapa; hace que el mundo, que es mi mundo, el mundo que yo veo, aparezca como “horadado”, como sufriendo un deslizamiento; el prójimo determina una “hemorragia interna” en mi mundo. Robo, desintegración, grieta, hemorragia<sup>11</sup>. Todas estas metáforas indican que, para Sartre, cada vez que veo a otro ser humano yo sufro una suerte de pérdida. El prójimo como objeto es para mí la irrupción de algo amenazante y desestabilizador.

---

<sup>11</sup> Son las expresiones que uno encuentra en: *ESN*, pp. 358 y 359.

El otro es entonces un objeto privilegiado en mi mundo. A diferencia de los demás objetos que yo veo, él produce esta especie de pérdida en mi mundo. Cuando miro a un árbol y a una banca en un parque, ambos objetos están organizados de acuerdo a mis distancias. Yo soy el centro de esa organización porque es mi mirada la que organiza esa relación entre el árbol y el parque. Pero la aparición de un ser humano en esa escena trastoca esta organización. Esa persona es un polo hacia el que los demás objetos parecen atraídos. Entonces, lo que el prójimo trae a mi mundo, para desangrarlo, es *su punto de vista*. Su mirada se convierte así en un nuevo centro que pugna por desplazar a ese centro que era mi mirada. Viendo las mismas cosas que yo veo, el otro impone sus propias distancias. Sartre dice que ahora que el otro es parte de mi campo visual, se instala una relación *sin distancias* entre él y los objetos que lo rodean y que yo estoy mirando. El banco y el parque están ahora organizados alrededor de él. De suerte que entre el otro y yo se establece una especie de competencia. Siendo cada uno de nosotros el centro de su propio mundo, se produce una suerte de colisión de nuestras miradas.

Ahora bien, si el prójimo, aun como objeto, es capaz de producir esta desintegración parcial de mi mundo, es porque ese prójimo objeto es una referencia constante a su propia subjetividad. Es como si esa persona que veo a cierta distancia produjera ese drenaje del que hablamos en virtud de una subjetividad en potencia, oculta pero actuante. En *su* mirada, hay una referencia a una realidad que es en verdad devastadora para mí: su libertad<sup>12</sup>.

Por eso, la diferencia entre el prójimo como objeto y el “verdadero” prójimo, es decir, el prójimo como sujeto, es que el primero inflige una hemorragia en mi mundo que es solo parcial. Debido a la superioridad de mi punto de vista, es decir, debido a que yo, finalmente, veo más de lo que él ve, esta desintegración puede ser controlada. Dice Sartre: “El universo, el escurrirse y el vaciadero, todo está recuperado nuevamente, reatrapado y fijado en objeto, todo está ahí para mí como una estructura parcial del mundo...”<sup>13</sup>.

Pero en el momento en que el prójimo abandona su indiferencia y me mira yo encuentro al prójimo como sujeto. Quizás la característica más importante de

---

<sup>12</sup> Esta “referencia” es problemática en Sartre. No es, como en el Husserl de las *Meditaciones cartesianas*, la referencia de un cuerpo a una conciencia. Más bien, según Sartre, son las experiencias pasadas las que me hacen sentir que ese objeto-ser humano que veo allí tiene, por así decirlo, una carga explosiva entre sus manos. Es que yo ya he experimentado al prójimo como sujeto, que me genera esta inquietud frente al Otro-objeto.

<sup>13</sup> *ESN*, p. 358.

este ser mirado es que la desintegración en mi mundo, que con el prójimo como objeto era parcial, ahora es total. La “hemorragia” deviene incontrolable.

### 1.3. *El prójimo como sujeto: la mirada*

La teoría intersubjetiva de Sartre está construida alrededor de la situación en la que el prójimo me mira. Este es el modo en que yo encuentro al prójimo “original”, es decir, al otro como sujeto. Para explicar lo que significa ser visto, Sartre recurre a un análisis del sentimiento de vergüenza, tema que es presentado, al modo de una obertura, al comienzo del capítulo del ser para otro. El ejemplo de Sartre es bien conocido: Por celos o por vicio estoy espiando por el ojo de una cerradura. Oigo pasos, alguien me ha sorprendido (o creo que alguien me ha sorprendido) e inmediatamente me asalta un sentimiento intenso de vergüenza sin “ninguna preparación discursiva”. Este “estremecimiento inmediato”<sup>14</sup> que caracteriza a la vergüenza es crucial para entender el surgimiento de mi “ser-para-otro”<sup>15</sup>.

Un componente esencial de mi “ser-para-otro” es el “yo” o el “ego” que el otro me adjudica con su mirada. Sartre, en efecto, dice que antes de la aparición del prójimo mirándome no hay un “yo” que habite mi conciencia irreflexiva. Pero cuando el prójimo me mira aparece, gracias a esa mirada, ese ego que “es la condición necesaria de todo pensamiento que yo intente formar sobre mí mismo”<sup>16</sup>. Por lo tanto, tengo que hacer mío el punto de vista del otro para poder pensar sobre mí. Es un ego que el otro y yo construimos en una suerte de cooperación<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> *ESN*, p. 314.

<sup>15</sup> El uso de la palabra “inmediato”, y el que Sartre utilice una reacción súbita como la vergüenza para ilustrar el surgimiento de mi “ser para otro”, no es un punto incidental en la teoría de Sartre. Porque a lo que apunta Sartre es a demostrar que el otro es una presencia inmediata. Por inmediatez, Sartre entiende una presencia que no está mediada por el mundo. La constitución del mundo sería posterior a la presencia del otro. Y la prueba de esta inmediatez la encuentra en una respuesta que es no solo automática sino, también, una respuesta que no sea producto de una reflexión. El automatismo y la irreflexibilidad de la vergüenza y de los otros modos en que yo encuentro al otro y que Sartre menciona –como el miedo y el orgullo– es una indicación de que mi ser para otro está esencialmente ligado a la conciencia emotiva.

<sup>16</sup> *ESN*, p. 378. En un trabajo anterior, *La trascendencia del ego*, Sartre postuló que el ego era una creación en el mundo –y, por lo tanto, no personal o individual. En *ESN*, sin embargo, esta constitución del ego tiene un carácter intersubjetivo (cf. Sartre, Jean Paul, *La trascendencia del ego*, traducción de Miguel García-Baró, Madrid: Síntesis, 1988).

<sup>17</sup> Sin embargo, en este punto, en el de la apropiación del punto de vista ajeno como condición de la autoconciencia, Sartre tratará de distanciarse de las teorías clásicas, especialmente de la de Husserl.

Este “ser para otro” y el ego que, consiguientemente, irrumpe en mi conciencia irreflexiva son las manifestaciones de ese cautiverio que, según nuestro autor, es la esencia de la vida social. El cautiverio consiste en que ahora que el prójimo me mira, mi ser adquiere un “exterior” –un “yo” o un “ego”– sobre el que es posible emitir un juicio. Entonces, solo con la aparición del prójimo, o solo con su colaboración, puedo yo calificarme como “valiente”, “cobarde”, “generoso”, etc., juicios que le imponen a mi subjetividad categorías que la degradan. No interesa que sea el prójimo concreto o sea yo mismo quien me atribuya esas cualidades o esos vicios. Lo que importa, según Sartre, es que a través de estos juicios mi ser se ha transformado en un objeto.

Se puede entender mejor esta cosificación que sufro a través de la mirada del otro si se le analiza desde dos enfoques teóricos. Desde el esquema espacial de Husserl, del que Sartre se apropia<sup>18</sup>, y desde el punto de vista de la intencionalidad de la persona que es mirada. Usando el esquema de Husserl, desde *su* perspectiva, el prójimo, al mirarme, también mira las cosas que yo estoy viendo. Su punto de vista es superior al mío, él ve más de lo que yo veo y por eso avizora mis posibles acciones. Al mismo tiempo que hago tal o cual maniobra, mi libertad aparece ante él como una *cosa dada* y por eso mi subjetividad pasa a formar parte del ensamblaje de instrumentos que forman su mundo. Al ser mi trascendencia trascendida por el otro –por la trascendencia del otro– Sartre concluye que el prójimo le confiere a mi libertad la cualidad de un ente espacio-temporal. “Para el otro, *soy el que está sentado* como ese tintero *está sobre la mesa*; para el otro, *soy uno inclinado* hacia el ojo de la cerradura como este árbol *es inclinado* por el viento. Así, quedo despojado, para el otro, de mi trascendencia”<sup>19</sup>.

Desde la perspectiva de la intencionalidad de la persona mirada, mi trascendencia trascendida no es una pieza de conocimiento que yo adquiero. No es en el ámbito de la reflexión que yo vivo la mutilación de mi subjetividad a manos del otro. Lo que quiere decir que yo no me veo como objeto ni comparo ese objeto que el otro hace de mí con alguna otra idea o imagen que pueda tener de mí mismo. Por el contrario, la irrupción del otro en mi conciencia es una experiencia irreflexiva y emotiva. Son dos tipos de sentimientos los

---

<sup>18</sup> Michael Theunissen, en quien me he apoyado en mi interpretación de Sartre, ha señalado que Sartre no discute ni elabora esta apropiación del modelo de Husserl (cf. Theunissen, Michael, *Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter, 1977).

<sup>19</sup> ESN, p. 367.

que emergen ante la mirada del prójimo, que son el signo de esta “esclavitud” con la que Sartre califica mi ser para otro. Por un lado, yo “vivo” o siento la degradación a la que el prójimo me condena a través de la cautela, la espera ansiosa o el miedo. Bajo la mirada del prójimo, yo experimento mis posibles con sentimientos de “ambivalencia”<sup>20</sup> y “malestar”. Una libertad ajena, una trascendencia que no es mi trascendencia, impone sus dominios en mi ser. Dominio que consiste en que mis posibilidades de actuar en el mundo son ahora que el prójimo me mira, vividas por mí a través del acecho del otro. La posibilidad de esconderme en un rincón, se convierte ahora en la posibilidad de esconderme pero ser descubierto y alumbrado por el otro con su linterna. Por eso Sartre habla de alienación, porque mis posibilidades de actuar en el mundo son ahora posibilidades sancionadas y configuradas por la mirada del prójimo.

Podríamos calificar a las reacciones emotivas del segundo tipo como “más complejas”. Ellas poseen un significado en el que yace la clave de la teoría intersubjetiva de Sartre. Se trata de sentimientos como la mencionada vergüenza, el orgullo<sup>21</sup> y el miedo. Ese exterior que el prójimo me confiere es, como ya dijimos, mi ego y mis reacciones ante el otro como, por ejemplo, la vergüenza, son consideradas por Sartre una admisión o *reconocimiento*, que yo soy ese objeto que el prójimo puede situar en el mundo y puede, por lo tanto, juzgar, admirar o criticar<sup>22</sup>. Este concepto de reconocimiento (es decir, de admisión o confesión) apenas elaborado por nuestro autor parece ser su alternativa al modelo de su maestro Husserl. Porque para Sartre yo no aprendo quién soy a través de una analogía o a través de la empatía, es decir, de mirarme como el otro me vería. No es, por lo tanto, que yo salga de mí para tocar el punto de vista ajeno y acceder a la autoconciencia. Este es un modelo que Sartre rechaza porque supone cierta actividad de mi parte. Nuestro autor quiere, más bien, construir una ontología social sobre la idea que yo, actuando en el ámbito de la conciencia pre-refleja o irreflexiva, sufro pasivamente la súbita irrupción del prójimo y que, por lo tanto, adquiero un auto-entendimiento en un estado de pasividad. Sartre necesita, entonces, para

---

<sup>20</sup> ESN, p. 370.

<sup>21</sup> Sobre el orgullo, Sartre dice que es un sentimiento “en mala fe”. De acuerdo a esto, en el orgullo yo trato de afectar la libertad del otro sin abandonar mi estado de “objetividad”.

<sup>22</sup> La idea de que el ego es un objeto en el mundo la expuso Sartre en su trabajo previo *La trascendencia del ego*. Aquí, en ESN, se describe con más elaboración la constitución intersubjetiva del yo.



soldar la coherencia de su teoría intersubjetiva, de una clase de conciencia que ante la mirada ajena me informe, sin que medie la reflexión, acerca de mi exterioridad; exterioridad que el otro me confiere pero que es parte inextricable de mi ser y a la que no puedo renunciar. Por lo tanto, esta conciencia que me informa de un cambio radical que mi ser ha sufrido a manos del otro, debe ser una conciencia pasiva, irreflexiva e inmediata. Es en los sentimientos en los que Sartre encuentra este tipo de conciencia. Porque las emociones o los sentimientos son, de acuerdo a Sartre, reacciones inmediatas que importan una dosis de información acerca del mundo y de mi relación con él.

Por eso, para ahondar en la teoría intersubjetiva de Sartre, es necesario preguntarse sobre el contenido de estas emociones. ¿De qué me avergüenzo? ¿A qué le tengo miedo? ¿Por qué ese malestar? Sartre dice que se trata de reacciones subjetivas que me revelan mi vulnerabilidad. Pero no mi vulnerabilidad ante tal o cual peligro, ni mi vergüenza debido a tal o cual conducta de mi parte. Se trata de vergüenza y miedo “puros”, esenciales de la condición humana. Lo que estas emociones captan y me informan es que estoy a merced del otro, quien es ahora el dueño de mi situación. El prójimo me posee, diría Sartre. Para decirlo de otra manera, mis posibles dependen de una libertad que no es la mía. Hay una libertad ajena que se ha incrustado en mi mundo y gobierna mis posibilidades de actuar en mi entorno. Vergüenza y miedo, entonces, y también orgullo, son las reacciones en las que yo me capto en medio de un mundo que no es el mío. Y en esta descripción de mi ubicación en el mundo, Sartre cree ver el sentido de *El castillo* y *El proceso* de Kafka: una trascendencia sobre la que no ejerzo control alguno y que posee el “secreto de mi ser”.

Pero los sentimientos mencionados no son únicamente las reacciones subjetivas que me informan acerca de mi situación. Estos sentimientos son para Sartre, al mismo tiempo, la motivación que me lleva a mí a recuperar mi proyecto práctico esclavizando al otro. Es decir, Sartre asume que yo voy a tratar de no perdurar en el miedo o en la vergüenza. Este es un punto que lamentablemente Sartre tampoco elabora. Mi ser para otros, que yo experimento a través de los mencionados sentimientos, es para nuestro autor una “insoportable contingencia”<sup>23</sup>. Por lo que ser mirado por otro es también una indicación para que yo intente “recuperar” mi ser, y por recuperación Sartre entiende el tratar de ser fundamento de mí mismo. Y si nuestro autor no da

---

<sup>23</sup> ESN, p. 499.

explicaciones acerca de la fuerza motivadora de estos sentimientos, es porque, de haberlo hecho, no hubiera podido evitar esta conclusión: que si yo trato de vencer el miedo o la vergüenza que el otro me impone, es no solo por un impulso abstracto de ser el fundamento de mi propio ser, sino también porque esa “motivación” está revelando la aspiración de mi parte a ser visto o tratado de otra manera. Y esta expectativa normativa en las interacciones no tiene un lugar en una ontología social, como la de Sartre, construida alrededor de impulsos básicos. Al analizar su ensayo sobre las emociones, veremos cómo él desecha este tipo de expectativas normativas llamándolas “superestructuras racionales”. Para Sartre, cualquier aspiración moral que pudiera coexistir con esas reacciones emotivas que se dan en mi encuentro con el prójimo son “efímeras y carecen de equilibrio... se derrumban en cuanto cobra demasiada fuerza el aspecto mágico de los rostros”<sup>24</sup>.

Como resulta evidente por esta descripción de la ontología sartreana, mi ser para otros es una conciencia “degradada”. Mi subjetividad aparece como un instrumento para el prójimo al tiempo que yo sufro su presencia a través de esos afectos en los que me capto desprotegido y sometido a una libertad ajena. Y esta degradación perdurará hasta que yo pueda someter la libertad del otro, haciéndolo a él mi objeto.

Quisiera cuestionar la línea argumental de Sartre tomando como premisas dos de sus postulados. El primero se refiere a la preeminencia de los sentimientos en las relaciones entre individuos. El segundo es que el prójimo genera, en efecto, *en un primer momento*, una suerte de disputa. Cada ser humano es el centro de su propio mundo y la aparición de otro en ese mundo puede ser, en efecto, fuente de conflicto. Lo que hay que preguntarse es por qué en *El ser y la nada* no es posible para los seres humanos superar esa situación inicial de conflicto<sup>25</sup>. Ya que, como dije líneas arriba, es en la concepción

---

<sup>24</sup> *Bosquejo*, p. 118.

<sup>25</sup> Diversos comentaristas han criticado estas conclusiones. Michael Theunissen, por ejemplo, a través de una crítica metodológica, ha señalado que Sartre asume de un modo tan radical el concepto de “negación de interioridad” (*negation de interiorité*), en virtud del cual el otro se define como el no-yo, que hace imposible burlar esta situación de conflicto. Axel Honneth, por su lado, ha preferido una crítica inmanente y cuestiona el que Sartre no haya podido distinguir entre aquellas miradas que efectivamente juzgan y limitan, y aquellas otras que aprueban o estimulan. Se ha dicho que el joven Sartre vio las interacciones de los humanos como necesariamente marcadas por el conflicto, debido a una de las premisas más importantes de su ontología existencial. Esta es que los sujetos viven en un permanente estado de trascendencia, incapaces de procurarse para ellos mismos un estado de unidad monádica. Ya que, para Sartre, la conciencia

sartreana de los sentimientos donde puede encontrarse la explicación a esta imposibilidad. Mi crítica a la teoría de Sartre estará antecedida por un breve examen de su ensayo sobre las emociones que, si bien fue escrito antes, parece haber influido significativamente en *El ser y la nada*.

## 2. Emoción y conflicto en Sartre

Uno de los impulsos iniciales en la obra de Sartre, tanto en *La trascendencia del ego*, como en *Bosquejo de una teoría de las emociones*, fue demostrar que la conciencia es siempre conciencia de algo. Por lo tanto, para Sartre, negar que existe un ego trascendental después que se ha efectuado la reducción fenomenológica, obliga a demostrar que la emoción no es una ocurrencia dentro de mi conciencia sino, más bien, una ocurrencia en el mundo.

Para argüir esto, Sartre comienza diciendo que la emoción no es un desorden sin orden ni ley. Para él, la emoción tiene una finalidad, que es la de cambiar la relación del sujeto con el mundo. Lo que el sujeto persigue en la emoción es transformar una relación que se le presenta como “muy difícil” en una situación que Sartre llama “mágica”. Al nivel pre-reflexivo o no tético en el que la emoción tiene lugar, lo que esta busca es instaurar una relación mágica entre el sujeto y los objetos que lo rodean. Mágica en el sentido que el mundo deja de ser ese ensamblaje de objetos que deben ser operados de acuerdo a procedimientos determinísticos. “Tratamos de cambiar el mundo, esto es, de vivir como si las conexiones entre las cosas y sus potencialidades no estuvieran gobernadas por procedimientos determinísticos sino por la magia”<sup>26</sup>. Las distancias, el tiempo y los procedimientos necesarios para manipular los objetos son, en la emoción, transformados. Tiempo, distancias e instrumentos pierden, en esta suerte de encantamiento, su “dificultad”. Digamos que un animal feroz me ataca, tengo miedo y, en un primer momento, cubro mis ojos. Al hacerlo, lo que estoy haciendo es transformar mi relación con el mundo en ese momento. La finalidad de la reacción de cubrirme la vista es hacer “desaparecer”, mágicamente, a ese animal feroz de mi campo visual. Estoy contento. Llego a mi casa después de ver a una mujer de la que estoy enamorado. Y en la soledad de mi cuarto bailo pensando en ella. El baile es

---

es lo que no es, y no es lo que es, los sujetos no pueden alcanzar un estado de autoentendimiento duradero. En ambos casos estamos ante la misma pregunta: ¿por qué es que para Sartre es categóricamente imposible una continuación libre de conflicto de la interacción que comienza con el ser mirado?

<sup>26</sup> *Bosquejo*, p. 86.

una manera, “mágica” otra vez, de poseer a esa mujer. “La danza es la mímica de la posesión”. Con ese baile, en mi felicidad, una suerte de encantamiento ocasiona que las distancias desaparezcan. En la emoción, dice Sartre, usamos el cuerpo para cambiar nuestra relación con el mundo. El cambio se produce justamente a través de un “encantamiento”.

La conciencia de una emoción es, de acuerdo con nuestro autor, una “conciencia degradada”. “Así, el origen de una emoción es una degradación de la conciencia, espontánea y vívida, ante la faz del mundo”<sup>27</sup>. Abrumado por ciertas exigencias del mundo la conciencia elige degradarse y vivirse mágicamente, esto es, parecerse al sueño o al ensueño. La conciencia elige adormecerse. La emoción es, entonces, una manifestación inferior de la conciencia.

Sartre, sin embargo, luego de afirmar el carácter teleológico e intencional de la emoción, parece enmendarse en las últimas páginas de este ensayo al descubrir un segundo tipo de afectividad que no es producida por una conciencia entregándose a la magia. Se trataría de sentimientos que no se generan en alguna exigencia del mundo sino que asaltan, por así decirlo, a las personas. Se refiere, así, a aquellas emociones producidas “por el mundo mismo, (el) que se revela como mágico en torno nuestro”<sup>28</sup>. Se trata, en buena cuenta, de las emociones que nos producen *siempre* otros seres humanos: “En este momento podemos establecer que la categoría de mágico gobierna las relaciones intersíquicas de los hombres en la sociedad y, más precisamente, nuestra percepción de los demás... Así, el hombre siempre es un mago para el hombre y el mundo social es primero mágico”<sup>29</sup>.

Así, el mundo social es un mundo donde prima lo afectivo. Y lo afectivo es siempre para Sartre un empobrecimiento de la conciencia. El argumento de este artículo descansa en que este *insight* estaba vivo cuando Sartre escribió *El ser y la nada*, y que esta percepción de lo afectivo es una de las razones del carácter negativo de su teoría intersubjetiva.

La teoría intersubjetiva de Sartre parte de una realización difícil de rebatir: el ser humano es el centro de su propio mundo, por lo que un momento de sus interacciones, marcado por algún tipo de disputa o competencia, es ineludible. También está en lo cierto Sartre al otorgar a los sentimientos la privilegiada ubicación que le da en su teoría intersubjetiva. Pero ¿por qué nuestro autor creyó que esta pugna es lo único que puede ocurrir entre individuos?

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 116.

El bien conocido argumento de Sartre es que cualquier otra actitud que no sea confrontación es una ilusión. Dicho de otro modo, las actitudes que no son vividas conscientemente como conflicto, como serían la amistad, el amor, la simpatía etc., esconden su esencia conflictiva. Si yo hablo de respetar al prójimo, por ejemplo, esa declarada intención hace de la libertad del otro el fin de mi conducta, haciendo de esa libertad del prójimo una especie de objeto.

La tesis de este artículo es que si Sartre consideró las relaciones humanas como esencialmente conflictivas fue debido a su concepción de los sentimientos y las emociones como una forma inferior de conciencia. Concedemos a nuestro autor que la afectividad no es algo que se dé o exista en el “interior” de las personas. Sartre, y antes que él los pragmatistas americanos<sup>30</sup>, vieron que las emociones y los sentimientos están esencialmente –esto es, internamente– ligados a la situación de la persona que las experimenta y, específicamente, al éxito o al fracaso de sus acciones. Pero de allí no sigue necesariamente, como Sartre dice, que lo afectivo es siempre esa conciencia mutilada a la que él llamó “mágica”. Es que para nuestro autor la afectividad es un tipo de conciencia que hace evidente y trae a la superficie la naturaleza humana como falta. Por esta razón, en su ontología, los sentimientos y las emociones están exclusivamente asociadas con reacciones defensivas o con el reconocimiento de cierto tipo de inferioridad frente al otro. Siendo su punto de partida para explicar una emoción una frustración que el mundo inflige en la persona, nuestro autor tiene dificultades para admitir la posibilidad de sentimientos que no tengan un carácter defensivo. En otras palabras, Sartre no puede aceptar sentimientos cuyo fin no sea una restitución ilusoria, sino más bien una transformación no-mágica del mundo, como es sugerido, por ejemplo, por el concepto psicoanalítico de sublimación.

Si en la teoría expuesta en *El ser y la nada* el prójimo es por necesidad una presencia opresiva es porque, de acuerdo a esta teoría, los sentimientos que inevitablemente surgen en el encuentro de personas son negativos. En esta atmósfera afectiva negativa es muy difícil, si no imposible, que prosperen actitudes como el respeto, la empatía, el cariño, actitudes inseparables del

---

<sup>30</sup>La teoría de la emoción de Sartre es similar a la que expuso unos años antes el filósofo y psicólogo norteamericano John Dewey. Naturalmente que Dewey no consideró a las emociones como una forma mágica de conciencia. Idea que, creo, exige mucho más defensa de la que Sartre ofrece. (Cf. Dewey, John, “The Theory of an Emotion”, en: Ratner, Joseph (ed.), *Philosophy, Psychology and Social Practice*, Nueva York: Putnam, 1963).

ideal de libertad comunicativa<sup>31</sup>. Si estas consideraciones que he expuesto aquí son correctas, uno entonces puede preguntarse qué hubiera pasado si acaso Sartre no hubiera concebido lo afectivo del modo en que lo hizo, o si hubiera sido más receptivo con el aspecto creativo de nuestros sentimientos. Quizá la posibilidad de la comunicación y del entendimiento no hubiera sido expulsada del universo del más conocido de sus trabajos filosóficos.

---

<sup>31</sup>En este sentido, Habermas dice que las operaciones cognitivas que se requiere de los participantes en un discurso están internamente ligadas a disposiciones emocionales y actitudes como la empatía (cf. Habermas, Jürgen, *Moral Consciousness and Communicative Action*, traducción de Christian Lenhardt y Shierry Weber Nicholsen, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1990).