Casa abierta al tiempo
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
Unidad Iztapalapa

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

El tema del Otro en *El ser y la nada* de Sartre

Trabajo de Investigación

que para acreditar las Unidades de Enseñanza Aprendizaje :

NV. EN EPISTEM., FILOSOFIA DE LA CIENCIA Y DEL LENGUAJE I, II Y III

y para obtención del título de

Licenciado en Filosofía

presenta

Saúl Loredo Zarate

Matricula: 2133015891

Asesor: **Dr. Jorge Martínez Contreras**

Año de 2019

Índice

Introducción ……... 1

I. El para-sí …… 3

1.1 Conciencia …….. 3

1.2 El en-sí y el para-sí ……. 4

II. El para-otro …… 5

2.1 El cuerpo para-sí y para-otro …….. 5

2.2 El conflicto de ser-para-otro …… 6

2.3 La búsqueda de la identidad frente al para-otro …….. 8

III. Intersubjetividad ……... 11

3.1 Mundo intersubjetivo …….. 11

3.2 La esquizofrenia como ruptura con la intersubjetividad ……. 13

IV. El proyecto del para-sí y el sufrimiento ……... 15

4.1 El para-sí como proyecto ……. 15

4.2 El sufrimiento …….. 17

4.3 La depresión …… 18

4.4 La manía …….. 19

V. Ser-para-sí un ser-para-otro ……... 21

5.1 La mirada ……. 21

5.2 El neurótico y el psicótico ante la mira del Otro ……. 22

5.3 El amor …… 23

5.4 El deseo sexual ……...……. 24

5.5 La indiferencia, el masoquismo, el sadismo y el odio …… 25

Conclusiones …….. 28

Obras consultadas ……... 32

Introducción

Los temas del otro, de la otredad, de la alteridad, han tenido un desarrollo amplio en la historia reciente del pensamiento. Actualmente el problema del otro ocupa un lugar destacado en la ontología, en la ética, en la antropología, en la filosofa del derecho y de la política. La cuestión del otro es parte fundamental de la reflexión filosófica, ya que las relaciones humanas son clave para comprender nuestro ser en el mundo. La condición humana no puede comprenderse de manera aislada; somos seres sociales, seres para otros.

El objetivo de este ensayo es indagar el tema del otro en la obra de Sartre, *El ser y la nada*, con la finalidad de aproximarnos a saber qué es el ser humano, en cuanto a la libertad, la relación con el otro y la intersubjetividad.

Para Sartre el otro es una categoría ontológica (*ser-para-otro*) del ser humano, y no solo una manera de calificar al prójimo. La conciencia de ser para-otro es ineludible para que se constituya la autoconciencia. El *para-otro* es la descripción de cómo el *para-sí* (sujeto) deviene en un *en-sí* (objeto), tanto para uno mismo como para el otro. La problemática humana es que estos dos sentidos no armonizan: la idea que tengo de mí no coincide con la idea que los otros tienen de mí. En otros términos, el drama del ser humano es que tiende a conocerse, a desear ser re-conocido, a relacionarse afectivamente, a buscar su identidad, como un ser para-otro; pero resulta que yo y el prójimo no podemos ser ambos al mismo tiempo sujetos el uno para el otro: si me afirmo como sujeto, convierto al otro en objeto; pero si reconozco su subjetividad es solo a través de mi vivencia de ser un objeto para él; en este sentido no hay intersubjetividad pura entre las conciencias; de modo que ni la identidad ni la autentica experiencia, como vivencia, podrán ser re-conocidas como proyectos de libertad, sino cosificadas, alineadas y determinadas por el lenguaje, las palabras y la mirada del otro.

Esta es la tesis que aquí se intentará demostrar: la ausencia de una íntegra coexistencia entre las subjetividades humanas implica una serie de modelos de comprensión filosófica sobre la libertad, el otro y la intersubjetividad; que incluso nos permitirán reflexionar con empatía el sentido del sufrimiento psicopatológico. Estos modelos son la actividad constituyente de la conciencia, la corporalidad, la temporalidad y las relaciones interpersonales.

En el primer capítulo se explicará qué son para Sartre las estructuras de la conciencia, y las categorías ontológicas del en-sí y el para-sí. En el segundo capítulo, con una exposición más detallada de la categoría del para-otro, se estudiarán los temas del cuerpo, el conflicto en la relación con el otro, y la libertad. El tercer capítulo está dedicado a la intersubjetividad, cómo se constituye y en qué sentido

la locura y la esquizofrenia representan una ruptura con aquella. En el cuarto capítulo se plantea qué es para Sartre la temporalidad y el ser humano como proyecto; para, con base a esto, discutir cuál sería el sentido del sufrimiento humano en casos como la depresión y la manía. Finalmente, en el quinto capítulo, se expondrán algunas de las relaciones concretas con el prójimo, entre ellas: lo qué la mirada del otro representa, tanto de forma general como para el neurótico y el psicótico; además, se expondrá el análisis ontológico que Sartre hace del amor, del deseo sexual, de la indiferencia, del masoquismo, del sadismo y del odio, en tanto el ser-para-sí es un ser-para-otro.

I. El *para-sí*

1.1 Conciencia

La filosofía de Sartre sobre el ser humano comienza con un análisis fenomenológico y ontológico de la conciencia. En la introducción a *El ser y la nada* se pude distinguir entre: *a)* conciencia refleja, que es pre-refexiva e intencional, activamente está dirigida a algo que no es ella misma, ya que ser consciente es siempre, inevitablemente, ser consciente de algo; *b)* conciencia reflexiva, que pretende ser conciencia de sí misma, puesto que el fenómeno al que se dirige intencionalmente, en este caso, es ella misma; sin embargo este intento es un fracaso: la conciencia no puede ser conciencia de sí. "La conciencia es conciencia *de algo*: esto significa que [...] la conciencia nace *conducida sobre* un ser que no es ella misma. Es lo que llamamos la prueba ontológica" (Sartre, 1943; 29).

Sartre sigue a Husserl en cuanto al método fenomenológico, pero se aparta de él en este punto: si la conciencia es pura intencionalidad referida a los objetos, entonces su ser es radicalmente distinto de cualquier objeto al que su actividad intencional se dirija. Ya que si la cuestión de la conciencia es ser su ser, lo que caracteriza a la conciencia es esa no-identidad, ese no acoplamiento consigo misma, en virtud de la cual está, por decirlo así, separada de sí misma. El ser de la conciencia consiste en estar ante sí misma, frente a sí o, de acuerdo con Sartre, ser para-sí.

…el ser de la conciencia de sí es tal que en su ser está en cuestión su ser, significa que ella es pura interioridad. Es continua remisión a un *sí mismo* que ella ha de ser. Su ser se define por el hecho de que ella es ese ser en el modo de ser lo que no es y de no ser lo que es. Su ser es, pues, la exclusión radical de toda objetividad: yo soy aquel que no puede ser objeto para mí mismo (*Ibid*; 340).

Con este análisis de la no identidad, Sartre nos muestra que la conciencia es incompatible con la noción del ego; es decir, con su unificación en un principio positivo: "el Ego no remite ya a nada; se ha transformado la relación de reflexividad en una simple relación centrípeta, siendo el centro, por otra parte, un nudo de opacidad" (*Ibid*; 166). El ego tiene sobre todo una función práctica, en tanto refleja una unidad ideal, su papel esencial acaso sea el de ocultar a la conciencia su propia espontaneidad para evitar así la angustia de no poder ser su propio fundamento (Sartre, 1936b; 107). La concepción no egológica de la conciencia de Sartre desecha la tesis de un yo unificador y originario. El ego no es propietario de la conciencia, es objeto suyo. El sujeto es conciencia, pero no es un yo.

Por lo tanto, la conciencia no es ni cosa ni sustancia; no se sostiene a sí misma, no es una realidad positiva. Con esta tesis, Sartre se opone a toda la filosofía moderna del sujeto que tradicionalmente identificaba la conciencia con el yo. La conciencia no coincide consigo misma, consiste más bien en una fisura del ser. "El ser de la conciencia en tanto que conciencia consiste en existir *a distancia de sí* como presencia a sí, y esa distancia nula que el ser lleva en su ser es la Nada" (Sartre, 1943; 135). Sartre reconoce un papel central a la nada en su ontología. Ser conciencia es nihilizar el ser. La nada solo existe en la conciencia; ella es la nada, relación negativa con el en-sí.

1.2 El *en-sí* y el *para-sí*

Señala Sartre que el principio de identidad es la negación de toda especie de relación en el seno del ser-en-sí. Esto significa que no hay en el en-sí el menor esbozo de dualidad; es identidad y adecuación plena: el ser es lo que es. Al contrario el para-sí es fundamento de toda negatividad y de toda relación; él es la relación. Es decir, el para-sí rompe la identidad introduciendo la dualidad o la escisión.

De esta mesa puedo decir que es pura y simplemente *esta* mesa. Pero de mi creencia, no puedo limitarme a decir que es creencia: mi creencia es conciencia (de) creencia. […] comporta, pues, ese carácter dirimente de existir para un testigo, bien que este testigo para el cual la conciencia existe sea ella misma. […] Así, el juicio ontológico: "la creencia es conciencia (de) creencia" no puede tomarse en ningún caso como un juicio de identidad: el sujeto y el atributo son radicalmente diferentes (*Ibid*; 130-1).

El en-sí no puede fundar su ser, ya es dado; en tanto que el para-sí, es continua fundación de sí que nunca se consolida como fundamento. El para-sí es el ser que se determina a sí mismo a existir en tanto que no puede coincidir consigo mismo. Por eso dice Sartre que el para-sí se capta a la vez como totalmente injustificable y como totalmente responsable de su ser, esta fórmula tiene la ventaja de mantener al mismo tiempo: *a)* la noción de carencia de ser: justamente lo que le falta al para-sí es el en-sí; pero el para-sí se determina continuamente a partir del en-sí y contra él; *b)* la noción de existencia, que comporta esa distancia con respecto a sí (ex-sistencia), y la idea de la libertad (ser para-sí es elegirse).

Se ha descubierto con esto que la condición humana es un para-sí en tensión permanente con el en-sí. Ahora bien, esta relación queda mediada ineludiblemente por el para-otro "hay relación entre el para-sí y el en-sí *en presencia del otro*" (*Ibid*; 495-6).

II. El *para-otro*

2.1 El cuerpo *para-sí* y *para-otro*

El cuerpo, tal y cómo se presenta en la experiencia, es algo continuamente trascendido. No tenemos conciencia ni del ojo ni del oído, nos limitamos a ver y oír. Y todo lo que podemos encontrar en los libros, sobre la estructura de los órganos de la visión y de la audición, no modifican en nada este hecho original y evidente: ver y oír. La conciencia que tenemos de nuestro propio cuerpo dista bastante de lo que podemos encontrar en los libros de Fisiología o de Anatomía humana. El cuerpo en ellos descritos es, si queremos, el cuerpo del otro, pero no el mío. El cuerpo del otro se me presenta como un objeto entre los objetos y, como tal, puedo estudiarlo. No puedo hacer experiencia directa de él como la hago de mí mismo. La experiencia directa y no derivable de mi propio cuerpo es la corporalidad. Mientras el cuerpo puede ser objeto de estudio científico, como el resto de los objetos materiales; la corporalidad es una experiencia (vivencia) individual que varía de sujeto a otro. En esa dialéctica entre el ser y el tener: tenemos nuestro cuerpo, somos nuestra corporalidad.

No tiene sentido plantearse cómo la conciencia está unida a un cuerpo, puesto que ya lo es siempre de manera necesaria. "El problema del cuerpo y de sus relaciones con la conciencia se ve a menudo oscurecido por el hecho de […] que intento unir mi conciencia, no a *mí* cuerpo, sino al cuerpo de los *otros*" (*Ibid*; 420). Cualquiera que sea el sentido que le demos al término Psicología, ésta no puede ser otra cosa que la conciencia del cuerpo. Por tanto, el legítimo problema a estudiar no es la relación del cuerpo y la conciencia, sino la relación entre la corporalidad (cuerpo-para-s) y el cuerpo-para-otro.

Aunque me identifico con mi cuerpo, como una conciencia encarnada, el cuerpo es la expresión física de lo que soy, tal como es descubierta por el otro a su manera. Aparece como un suceso específico, real, en el mundo. Este aspecto del ser es lo que Sartre llama facticidad. Es a partir de esta premisa que me doy cuenta de que mi cuerpo, que experimento como una entidad totalmente subjetiva, tiene en efecto un lado objetivo situado en un mundo que no es solamente mío. El otro me ve en presentaciones de mi cuerpo que no siempre están disponibles para mi propia conciencia. El otro aún cuando puede ser un mero objeto en mi conciencia; es un sujeto que puede tener un conocimiento mayor, sobre mi persona y mi conducta que yo mismo.

"Sentirse enrojecer", "sentirse transpirar", etc., son expresiones impropias que el tímido usa para explicar su estado: lo que quiere decir con eso es que tiene una conciencia viva y constante de su cuerpo tal

como éste es, no para él, sino *para el otro*. El constante malestar que es la captación de la alienación de mi cuerpo como irremediable puede determinar psicosis como la ereutofobia; éstas no son nada más que la captación metafísica y horrorizada de la existencia de mi cuerpo para el otro (*Ibid*; 486).

Hay dos sentidos del cuerpo: el cuerpo-para-sí y el cuerpo-para-otro. El cuerpo-para-sí, no lo puedo captar como objeto: no puedo ver mi mirada, sino solo mí ojo; no puedo captar mi cuerpo porque no pertenece a los objetos del mundo; no puedo formarme un punto de vista sobre mi cuerpo, pues él es precisamente mi punto de vista. Asi, "la relación entre el cuerpo-punto-de-vista y las cosas es una relación objetiva, y la relación entre la conciencia y el cuerpo es una relación existencial" (*Ibid*; 455). El cuerpo-para-otro, por el contrario, es el cuerpo en tanto que descubierto por otro y convertido por él en objeto. Es una revelación de mí ser, pero el ser que así se me revela es su ser-para-otro. "Existo para mí como conocido por otro a titulo de cuerpo" (*Ibid*; 484).

2.2 El conflicto de *ser-para-otro*

El otro se impone a nuestra conciencia como una evidencia, "la existencia del prójimo tiene la naturaleza de un hecho contingente e irreductible. Uno se encuentra con el Prójimo, y no lo constituye" (*Ibid*; 351). La presencia del otro no es un hecho secundario o accidental a mi propia existencia, sino que es constitutiva de ella. Muchas de las conductas humanas no tienen sentido más que en función de la existencia del otro. Tal es el caso de la vergüenza, que en su estructura primera, es vergüenza ante alguien. En ese sentido, mi vinculación con el otro es fundamentalmente una relación de ser a ser, no de conocimiento a conocimiento, ya que el prójimo me aparece inicialmente en ciertas experiencias con un valor afectivo.

El otro es mi referente necesario. "Solo puedo primero amar, odiar, desear, etc. a otro y después, solo después, aunque sea un segundo después, volver sobre mí y sentirme amante o deseante" (Abello, 2011; 80). Todo lo que soy, de alguna manera se encuentra mediado por el otro; soy el resultado complejo y diverso de esas relaciones en situaciones concretas: "necesito del prójimo para captar por completo todas las estructuras de mi ser: el Para-sí remite al Para-otro" (Sartre, 1943; 315).

Pero coexistir en la vida social implica sentirme continuamente un objeto para el otro. Sartre describió magistralmente el proceso de cosificación y alienación que supone vernos bajo la mirada del otro: "vergüenza de sí, es *reconocimiento* de que efectivamente *soy* ese objeto que otro mira y juzga.

No puedo tener vergüenza sino de mi libertad en tanto que esta se me escapa para convertirse en objeto *dado*" (*Ibid*; 365).

Sucede, con frecuencia, que la idea del otro no coincide con la idea que tenemos de nosotros mismos. Pero esa falta de acuerdo, entre la consideración del yo y el reconocimiento que se encuentra en el otro, es solo parte del problema. Pues el verdadero problema del sujeto sartriano, es que realmente si se produce el reconocimiento por parte del otro. Esto es, el problema sartriano radicaría en que el otro me constituye pero al mismo tiempo me destruye en el mismo acto; busco en él una afirmación y la encuentro, pero esa afirmación no es de mi libertad, sino justamente de mí clausura. De manera problemática, "el para-sí quiere identificarse con la libertad ajena como fundamento de su ser-en-sí" (*Ibid*; 500). En tanto soy objeto para él, me descubro como imprevisible e indeterminado; ya que dependo en mí ser de una libertad que me es ajena. La libertad del para-sí se desvanece al emigrar hacia el para-otro, pues deja de ser su constante liberación para convertirse en algo que depende del criterio del otro. Su juicio me coloca en la facticidad como cualquier otra cosa del mundo. El otro me cosifica.

La vergüenza pura no es sentimiento de ser tal o cual objeto reprensible; sino, en general, de ser un objeto, o sea, de *reconocerme* en ese ser degradado dependiente y fijado que soy para otro. La vergüenza es el sentimiento de la *caída original*, no del hecho de que haya cometido tal o cual falta, sino simplemente del hecho de que estoy "caído" en el mundo, en medio de las cosas (*Ibid*; 401).

No obstante, en la misma medida que el otro me cosifica con su mirada, mi mirada cosifica al otro, y amenaza de igual modo su libertad. La relación de las miradas será la de dos existencias que se enfrentan para destruirse, la de dos miradas que en su mirarse se congelan. La mayor parte del teatro de Sartre va a poner de manifiesto esta idea. Por ejemplo, en la obra *A puerta cerrada* se reúne a una lesbiana, a un traidor y a un infanticida. Pero el tormento no radica en la condición de los ahí recluidos, sino en la misma convivencia forzada, infernal, que les obliga a estar juntos; a depender, a determinarse y a juzgarse en relaciones interpersonales. "El conflicto es el sentido originario del ser-para-otro" (*Ibid*; 499). El problema fundamental es la propia radicalidad de la relación: el infierno son los otros; en rigor, tanto ellos para mí, como yo para ellos.

Es decir que el otro es una amenaza para mí, pero yo soy una amenaza para el otro de la misma manera. En ese sentido podemos decir que yo soy en la medida en que el otro no es, pero en la medida en que es el otro, yo no puedo ser. La condición que afirma es la condición que niega. "Así, no hay una dialéctica de mis relaciones con el Prójimo, sino un circulo." (*Ibid*; 498).

2.3 La búsqueda de la identidad frente al para-otro

Por mucha objetividad en la que me vea inmerso, no me considero una cosa entre las cosas. La conciencia, después de todo, busca su unidad en un ego como una ilusión necesaria, acaso por integridad psíquica y por un mecanismo de defensa para la adaptación social.

El mundo íntimo, subjetivo, existencial, es mi propia posición personal, que me lleva a querer ser otra cosa de la que soy cosificado en relación con los otros. Cada vivencia, cada experiencia de la vida, supone una toma de posesión personal respecto esa situación concreta que me vincula con el otro. No asisto impávido a las incidencias de mi vida, sino que adopto diferentes actitudes ante ellas y actúo conforme a una serie de proyectos. Entre esos proyectos está la búsqueda de la identidad, y es frente al otro, donde ésta se delimita.

Constantemente tengo la impresión de que lo que soy, no es percibido por el otro; él tiene una imagen de mí que no coincide con la que yo fabrico (deseo) de mí mismo. Es necesario que yo aproveche sus apariciones y me manifieste para que pueda hacerse un verdadero juicio sobre mí. Pero no a todos nos queremos mostrar tal y como somos de manera autentica. Por ello, solemos hablar de nuestra vida privada únicamente con los amigos, familiares y la pareja, por ejemplo. Si no lo hacemos con los demás es por las molestias que nos acarrea estar dando explicaciones. Es allí, en ese mundo íntimo, de la vida privada, donde creo ser el dueño incuestionable de todo aquello con lo que me identifico: mi cuerpo, mis familiares, mis amigos, mis ropas, mis gustos, mis obras predilectas, mis sentimientos.

Los sentimientos nos están, continuamente, informando lo qué somos, más allá de lo que, hipócritamente, nos empeñamos en ser. Si nos alegramos de las desgracia de nuestro amigo, no cabe duda de que no es nuestro amigo, por muchas razones que demos. El diálogo con los otros solemos mantenerlo, generalmente, mediante el control de los sentimientos y sometiéndolos a los juicios de la razón. Esas normas de convivencia social son como voces que acallan nuestros sentimientos. “Un sentimiento, por ejemplo, es sentimiento en presencia de una norma” (*Ibid*; 151). Como a los padres hay que amarlos, nadie quiere reconocer el odio que se les profesa. Si se acude al psicoterapeuta se tratará de trasformar este odio, con la premisa de que es beneficioso para la maduración del psiquismo. Pero lo cierto es que los sentimientos no engañan.

Los prejuicios, son las vivencias y las palabras de otro que yo mismo asumo como mías. Para la conciencia alineada no existe otra posibilidad que adaptarse al mundo constituido por el otro con mayor o menor fortuna; ese mundo creado por la palabra del otro resulta inmodificable para mí. A partir de

ese momento mis sentimientos, mis posiciones personales ante cada vivencia, han perdido todo su potencial de verdad correctora. Usamos el lenguaje del otro, nos desenvolvemos en un mundo compartido, pero a partir de ahí, debemos configura de manera auténtica nuestros proyectos y aspiraciones.

El prójimo es siempre ahí, presente y experimentado por mí como aquello que da al lenguaje su sentido. Cada expresión, cada gesto, cada palabra es, de mi parte, un experimentar concreto de la realidad alienadora del otro. No solamente el psicópata puede decir, como en el caso, por ejemplo, de las psicosis de influencia, "Me roban mi pensamiento", sino que el hecho mismo de la expresión es un robo de pensamiento, puesto que el pensamiento necesita el concurso de una libertad alienadora para constituirse como objeto (*Ibid*; 511).

Los prejuicios son las vivencias del otro, que me han sido comunicadas y que ocultan la mía propia. No es que la vivencia del otro, por definición, sea falsa; lo que ocurre es que la única vivencia auténtica es la mía. Los otros pueden tener o no razón, pero la única forma que yo tengo de saberlo es apelando a mi propia experiencia. La libertad no consiste en elegir entre los dictados de éste o el otro, sino en contrastar sus palabras con la propia experiencia. Por mucho que se diga, la vida no es palabra, sino experiencia. El juicio está en la experiencia y, solo secundariamente, en la palabra. La auténtica constitución de la experiencia va desplazando, más y más, a la palabra para manifestarse ella misma. Por eso el rasgo distintivo de la persona libre es su capacidad de poner en palabras su propia vivencia, en contra de los prejuicios alienantes. Mi vivencia no puede ser replicada por el otro porque mi vida es única. Si ambos pudiéramos hacer la misma vivencia seríamos indiferenciables. Más allá de todo reduccionismo posible, la vida del ser humano es lo que él vive.

En ese sentido, si el para-sí se resiste a la cosificación; se resiste a ser puesto en palabras, a ser verbalizado. El mundo íntimo viene a coincidir con el inconsciente originario de los psicoanalistas. Pero lo inconsciente no es algo que se oculta a nuestros ojos, sino algo que está presente continuamente en nuestras vidas, pero que se presenta lo suficientemente metamorfoseado que puede resistir a la verbalización. ¿Qué puede resistirse en última instancia a la verbalización? La respuesta no puede ser otra: mi libertad. Es decir si la identidad (el yo, el ego) es una constitución de adaptación social, lo irreductible, frente al prójimo, es precisamente esa libertad de elegirme.

Esa elección de mí mismo siempre se da en situación. Mi situación es mi facticidad, tanto aquella cosificación del otro, como aquello que soy de manera necesaria, determinado de antemano, por *physis* (mi cuerpo, mis genes, mi muerte que sobrevendrá). En suma, en toda vivencia humana es posible

distinguir dos dimensiones, una es su *situación*, y, al mismo tiempo, e ineludiblemente, una toma de posición personal respecto a esa situación, la *libertad*. Para Sartre "el hombre es una libertad en situación" (Sartre, 1945; 138). Esa es la existencia humana. "La libertad y la situación son correlativas: el hombre en situación actúa en tanto que libertad sobre la situación y al mismo tiempo, la situación actúa sobre la libertad" (Martínez; 1980; 20).

III. Intersubjetividad

3.1 Mundo intersubjetivo

Para Sartre, “no hay, por una parte, un para-sí y, por otra, un mundo, como dos todos cerrados cuyo modo de comunicación habría que indagar después. Sino que el para-sí es por sí mismo relación con el mundo” (Sartre, 1943; 424). De este modo, el método fenomenológico nos muestra que resulta superflua la pregunta de si esa continua referencia a algo, la intencionalidad de la conciencia, se adecua o no a un hipotético mundo real que trasciende su actividad. La conciencia no tiene, como se venía creyendo, la misión de hacer consciente algo preexistente a ella misma, de ahí que hablar de adecuación para referirse a su actividad sea corromperla. La actividad de la conciencia es constituyente; constituye el ser de determinados objetos, sentimientos, valores, etc. La conciencia no crea al mundo; solo lo constituye, es decir, lo hace *ser* para alguien.

De vez en cuando nuevas experiencias inciden en nuestras vidas modificando significativamente nuestra existencia: el encuentro con la persona amada, la traición de un amigo, el premio de la lotería etc. Ninguna de estas experiencias por sí mismas, son capaces de nada, es la intencionalidad de la conciencia la que les da su pleno sentido. Por ejemplo, la noticia del premio en la lotería no enriquece mi conocimiento del mundo exterior. Verdaderamente, en relación a ese hipotético mundo real trascendente me he enriquecido poco o nada. Ha sido mi vida la que ha cambiado radicalmente, de forma que el mundo y yo mismo somos otros. Es por eso, que Sartre se plantea no tanto lo que sea el ser, sino el modo en que la conciencia lo experimenta. La alegría consecuente al haber recibido el premio, no es otra cosa que un delirio constituyente, en el que nuevos mundos paradisíacos se ofrecen a la conciencia. Es cierto que esos paraísos aún no están presentes, pero la conciencia puede constituirlos ya para su regocijo. “La afectividad, en efecto, tal cual la introspección nos la revela, es ya afectividad *constituida*: es conciencia *del* mundo (*Ibid*; 456).

Ahora bien, el otro constituye sus propios afectos, sentimientos, valores, en el mismo mundo que yo. ¿De qué *mismo* mundo se trata? Alguien pensará que esto no supone ninguna dificultad, ya que cada quien tiene una visión subjetiva de la realidad. Sin embrago, no es posible hablar de ninguna realidad objetiva, sin antes admitir, la presencia del otro. Si queremos delimitar el mundo objetivo tenemos que hacerlo siempre en continua comunicación con el otro.

…cuando Husserl […] se preocupa de refutar el solipsismo, cree lograrlo mostrando que el recurso al prójimo es condición indispensable de la constitución de un mundo. […] Cuando considero, tanto en soledad como en compañía, esta mesa o ese árbol o aquel lienzo de pared, el prójimo esta siempre ahí como un estrato de significaciones constitutivas que pertenecen al objeto mismo que estoy considerando; en suma, como el verdadero garante de su objetividad (*Ibid*; 329).

En efecto, el hombre de ciencia que investiga en la soledad de su laboratorio, sabe que su descubrimiento es verdadero porque si el otro estuviera allí, podría comprobar lo mismo que él. El científico lo es, no porque vive en su propio mundo de fantasías; sino porque reporta sus descubrimientos en un lenguaje formal, intersubjetivo, aceptado por el otro. Las matemáticas son un ejemplo de un lenguaje formal; pero no suponen por sí mismas un conocimiento de la realidad. Son los datos reales presentados matemáticamente lo que pretenden ser un reflejo del mundo. Pero estas tienen de reales no lo que tienen los datos, sino lo que tienen de intersubjetivo; es decir, lo que tienen de matemáticamente comunicables. La matemática, como todo lenguaje, sin ser ella misma nada real, permite que exista la realidad.

La intersubjetividad significa que el sujeto está referido siempre a otros. Al igual que el mundo científico, el mundo social de la vida cotidiana solo es posible partiendo de la evidencia de que el prójimo está presente. Es claro entonces que este mundo objetivo, entendido como intersubjetividad, es el terreno común en el que se desenvuelve la existencia compartida del yo y el otro.

La locura forma parte esencial del ser humano lo mismo que su racionalidad. En la medida que alguien da más carácter de realidad a elementos de su mundo íntimo, más loco estará. No obstante, el loco no rompe nunca por completo con el mundo intersubjetivo, rompe solo con lo necesario para poder seguir viviendo a su conveniencia en el mundo. En nuestra vida cotidiana estamos acostumbrados a esperara a que se den las circunstancias favorables que hagan posible la realización de nuestros deseos, y trabajamos en ello. Esperamos a que se realicen *realmente*, en el sentido de que tengan cabida en la intersubjetividad. El loco, aunque de manera involuntaria, parece no poder seguir esperando y confiere carácter de realidad a sus propias temáticas íntimas.

El respeto a la comunicación intersubjetiva es lo que asegura que una percepción o experiencia sea verdadera. Verdad o falsedad que nunca son absolutas en el sentido tradicional. Muchos genios de la historia fueron calificados de locos o endemoniados por defender determinadas ideas como reales. Ellos se diferencian de los locos en que contaban con los medios adecuados para demostrar su verdad sin romper con el sentido intersubjetivo. El verdadero descubridor buscará el diálogo con el otro

trascendente. En ciertas épocas de nuestra historia la constitución del mundo objetivo se hacía única y exclusivamente en diálogo con Dios. Dios venía a ser el otro interlocutor por excelencia. Más tarde se hizo evidente que el auténtico otro no es Dios, sino el propio ser humano.

3.2 La esquizofrenia como ruptura con la intersubjetividad

La experiencia alucinatoria tiene lugar en una especie de estado de conciencia cautiva análoga a la de los ensueños. El durmiente, desligado del mundo real, se entrega con fascinación a sus fantasías, perdiendo el punto de apoyo para poder juzgarlas como tales. Más que protagonista, el durmiente es protagonizado por sus propias fantasías; está cautivo de ellas. Las alucinaciones desaparecen cuando se despierta; entonces sabe muy bien que se trataba de un sueño. Los esquizofrénicos, por el contrario, aun despiertos confieren de manera involuntaria realidad a sus experiencias alucinatorias, y no pueden ofrecer referencia alguna para ellas; la comunicación intersubjetiva con el otro está rota. Señala Dörr Zegers (2011; 509) que "uno de los rasgos centrales de ese conjunto de enfermedades que llamamos esquizofrenia es la alteración a nivel de la relación interpersonal o, expresado en términos más abstractos, la alteración de la intersubjetividad".

A veces el drama del paciente con esquizofrenia es que ni si quiera él sabe de su padecimiento. Es el otro quien diagnóstica su enfermedad, en ese sentido queda cosificado y aislado; esto, a su vez, pude conducirlo al sufrimiento, al no sentirse integrado con las demás.

> La Enfermedad, en cuanto psíquica, es por cierto muy diferente de la enfermedad conocida y descrita por el médico: es un estado. […] Es entonces objetivamente discernible para los Otros: los Otros me la han enseñado, los Otros pueden diagnosticarla; está presente para los Otros, aun cuando no tenga conciencia de ella. Es, pues, en su naturaleza profunda un puro y simple ser para otro (Sartre, 1943; 490).

La esquizofrenia es un trastorno psicótico grave que puede manifestar delirios, alucinaciones, lenguaje o comportamiento desorganizado y capacidad cognitiva alterada. Los dos tipos más comunes de alucinaciones son: *a) Alucinaciones auditivas*. Una persona puede escuchar una voz que la llama por su nombre, o quizás puede escuchar muchas voces hablando. La voz o las voces pueden decir cosas aterradoras. Una persona con esquizofrenia puede escuchar voces que le dicen que haga cosas, como dañarse a sí misma o a otras personas. Estas alucinaciones se conocen como voces que dan órdenes. *b) alucinaciones visuales*. Una persona puede ver a otra persona, un animal o un objeto que otras personas no ven. A veces, las alucinaciones visuales pueden ser placenteras o aterradoras.

A partir de esas alucinaciones auditivas, como las voces que dan ordenes, el otro puede representar un infierno para el esquizofrénico, a modo del teatro sartreano. Los sujetos con esquizofrenia pueden pensar que otras personas están leyendo sus mentes, controlando sus pensamientos o intentando hacerles daño. Estos comportamientos pueden asustar y desconcertar a las personas con la enfermedad y hacer que se aíslen de los demás o se pongan sumamente agitados. También puede hacer que sea aterrador o desconcertante para las personas que los rodean.

…en el síndrome paranoídeo, por ejemplo, donde *el otro* aparece como imbuido de un enorme poder, por medio del cual el paciente es perseguido, asediado y, por último, invadido en la intimidad de su propia conciencia a través del síndrome de influencia. Pero también las alucinaciones auditivas, que a una mirada superficial pueden aparecer como un síntoma tan «objetivo», que podría incluso atribuirse a alteraciones de la compleja función de la audición, pueden ser vistas como una peculiarísima perturbación de la relación con *el otro*, transformado aquí en una presencia virtual, en un ser anónimo, atemporal, agresivo e invasor (Dörr, 2011; 509).

IV. El proyecto del *para-sí* y el sufrimiento

4.1 El *para-sí* como proyecto

Sartre argumenta que el para-sí surge como nihilización del en-sí; en otras palabras, rehúsa de la instantaneidad del en-sí y se trasciende hacia sus posibles en el tiempo. El para-sí, existiendo a distancia de sí mismo, se temporaliza, tiene que ser su ser, "la realidad humana se capta a sí misma como temporal" (Sartre, 1943; 168). El para-sí tiene un pasado del que perpetuamente se arranca y al que vuelve. En rigor, no tengo pasado, si fuera mi pasado, entonces sí podría afirmarse que soy lo que soy, que soy un en-sí; el pasado es aquello que ha agotado sus posibilidades. Por lo tanto, el pasado es siempre el en-sí que somos, lo ya dado en nosotros, pero también es, al menos, mientras vivimos, aquello que tenemos que ser. Es en el futuro, donde el para-sí espera reconciliarse con el en-sí. Por eso, el futuro persiste como la continua posibilidad del para-sí. La temporalidad significa que el para-sí es no-identidad, es decir, no es coincidencia consigo mismo; y en cuanto tal, es proyecto y posibilidad.

La existencia del ser humano se realiza en el tiempo, no tanto porque haya un antes o un después en el que puedan inscribirse sus acciones, sino porque está en continua protesta de ser lo que es. Solo existen vivencias actuales (presentes), en las que se hace evidente un ser que somos, que ya está constituido (pasado), y un intento o proyecto de devenir otra cosa (futuro). En castellano existe ese doble sentido del ser y el estar que se ajusta a lo que aquí se dice. Yo soy *ser* (pasado) que no es solo eso. No es una cosa sino un propósito de devenir algo diferente; es un *estar* (futuro) en el mundo tomando distancias de él y con determinados propósitos. Esta tensión entre el ser y el estar es lo que nos confiere la categoría de ser *personas*. Allí donde hay conciencia de la temporalidad, existe siempre proyecto de vida, y el proyecto es expresión de la libertad.

Como descripciones fenomenológicas, los propósitos humanos no son otra cosa que lo que ellos mismos expresan; son la manifestación misma de lo qué somos. Ese deseo que nunca nos engaña, nos está informando continuamente la forma en que aspiramos a ubicarnos en el mundo, así como de los cambios que queremos introducir en él. "Sin duda alguna, quien desea *soy yo*, y el deseo es un modo singular de mi subjetividad" (*Ibid*; 528). Captar el sentido antropológico de la acción humana es captar su esencia personal, qué es lo que hace que un acto humano sea, precisamente, un acto humano. El sentido de los actos humanos hay que buscarlos en ellos mismos, sin acudir a ningún otro tipo de fórmulas. Es posible que los propósitos humanos se parezcan mucho unos a otros, pero esto no autoriza a englobarlos en una o varias categorías. Lo más cómodo es visualizarlos desde el punto de vista de la

biología de la que procedemos; entonces se transforman en pulsiones o instintos que, sin que sepamos mucho lo que son, explican todo. Ocurre que en ocasiones los propósitos son los más diversos e imprevisibles. El propósito personal es, esencialmente, individual y debemos captar esa individualidad allí donde se manifiesta.

El novelista, lo mismo puede afirmarse de otros géneros literarios, busca una trama argumental con la finalidad de poner en evidencia cómo se desenvuelven determinados seres humanos en determinadas situaciones. Pero aunque se vea comprometido en situaciones concretas, lo que pretende es que se evidencien los propósitos del ser humano. Por eso, cuando leemos una novela, y nos sentimos impresionados por ella, no dudamos en que sabemos más del ser humano. El conocimiento de los propósitos del ser humano es lo que da sentido a la novela. Si fuera posible escribir una novela sin argumento esta sería la Psicología, en donde lo escrito tendría que serlo, *en general*, de los propósitos humanos, más allá de una situación concreta. Esta novela no existe.

El protagonista del propósito, que se nos escapa una y otra vez, es el deseo, ya que cuando pretende ser conocido, se nos presenta como deseo de algo. Es decir, ese algo no es el deseo mismo, sino su alineación en el mundo intersubjetivo. Somos conscientes del deseo, puesto que éste se manifiesta en las vivencias, pero solo tenemos acceso él a través de los diversos objetos, sujetos o cosas deseadas. La verdadera dificultad estriba en conocer el deseo auténtico, que los imperativos de la intersubjetividad han corrompido.

Ahora bien, el móvil no es causa del acto, sino parte de él. De igual modo, no cabe hablar de la voluntad como un tipo especial de causalidad, porque la voluntad no es anterior ni externa al acto mismo, sino que se descubre a sí misma en él; es decir, la acción expresa la elección de sí mismo como una voluntad concreta. Por eso, de acuerdo con Sartre, no hay primero una voluntad que establezca fines y de la que luego pueda decirse que es libre, sino que la libertad es el ser del hombre. En otros términos: soy libre, y eso significa que me elijo como un proyecto.

La cuestión entonces es: ¿qué es la libertad para Sartre? Este problema es fundamental para entender el sentido de su filosofía del ser humano; por lo cual, debe plantearse en su origen radical: Sartre identifica la libertad del para-sí con el propio surgimiento de éste, entendido como elección de sí mismo. Es decir, la libertad del humano no se distingue de su ser. De tal manera que mi libertad no es una cualidad sobreañadida ni una propiedad de mi naturaleza, sino la *textura de mi ser*. El ser humano presupone siempre ya una elección originaria: él es necesariamente, sin que eso pueda evitarlo, elección de sí mismo; “somos elección, y ser es, para nosotros, elegirnos” (*Ibid*; 453).

4.2 El sufrimiento

Todo lo que nos hace sufrir es aquello que nos distancia del proyecto que hemos elegido para nosotros mismos. El sufrimiento humano se manifiesta cuando los deseos del mundo íntimo no encuentran su realización en relación con los otros y en situaciones concretas de la vida. "El sufrimiento es la relación consciente con esas posibilidades, con esa situación" (*Ibid*; 152).

La fortuna jugará un papel importante sobre aquellos elementos incontrolables, imprevisibles y contingentes de la vida. Sin embargo, la fortuna no es totalmente autónoma. Éste es un juicio ingenuo. La fortuna, como todo, es constituida. El ser humano, alienado en la en la intersubjetividad, ya ha constituido lo que para él van a ser las alegrías y las tristezas, en su proyecto de realización personal. En su libertad, cada quien, han elegido su cielo y su infierno.

Se entiende, entonces, que el deseo humano no consiste en tener sino en ser. No se trata de tener dinero, posesiones, amor, honores, esas cosas en sí no son nada. Más bien, es porque en la intersubjetividad son valoradas positivamente; porque el otro tendrá la obligación de reconocerlas como realidades. Esa positividad, esa realización y ese reconocimiento, es a lo que aspiro, ya sea de una manera alienada o auténtica. Valorar una incidencia en nuestras vidas, como positiva o como negativa, estará en función de cómo hayamos constituido nuestros proyectos con respecto a la temporalidad y a la intersubjetividad.

En suma, la tristeza y la alegría no son, como ingenuamente se interpreta, el resultado de una diferente valoración de un hipotético mundo trascendente. "Todo es según el cristal con el que se mira". Si esto fuera así, afirmaríamos el esencialismo de la naturaleza humana; y entonces el ser humano ya no existiría como libertad en situación, como posibilidad, como proyecto. El estudio de la afectividad remite, inevitablemente, al hecho de conciencia, porque un afecto no es otra cosa que su propia vivencia. De modo que, ni la alegría ni la tristeza existen como emociones o afectos, solo existe una persona que es capaz de protagonizarlos.

El placer no puede distinguirse –ni aun lógicamente- de la conciencia de placer. La conciencia (de) placer es constitutiva del placer, como el modo mismo de su existencia, como la materia de que está hecho y no como una forma que se impusiera con posterioridad a una materia hedonista. El placer no puede existir "antes" de la conciencia de placer, ni aun en la forma de virtualidad o de potencia (*Ibid*; 22).

4.3 La depresión

El constante paso de la tristeza a la alegría y viceversa, al parecer, es el destino de los seres humanos. Lo patológico, el sufrimiento, es permanecer demasiado en la tristeza o en la alegría. El sujeto deprimido, por ejemplo, no puede salir de su tristeza. Para él no existe la alegría, porque sus deseos son, definitivamente, irrealizables. Ya no tiene sentido vivir, porque nada cabe esperar de la vida. Ya no ama ni le interesa el mundo, porque sabe muy bien que nada ni nadie del mundo puede satisfacer sus deseos. La misma cotidianidad de la vida comer, dormir, pasear, etc. ha dejado de tener sentido para él. Cuando alguien vive la experiencia de que todo está perdido, es porque la intersubjetividad, por él constituido, no da cabida alguna a la realización de sus deseos. Por eso el depresivo piensa continuamente en la muerte, si es que no la busca él mismo. Una paciente con un síndrome de Cotard, describe este encierro en su cuerpo y su incapacidad de llegar al otro:

> Lo que pasa conmigo es que tengo todo muerto; digamos, que estoy muerta, que estoy en estado vegetal de mi cabeza a los pies. No tengo tacto, ni olfato, ni gusto por las comidas. Mi cuerpo es tan liviano que es como si no existiera... Cuando tomo a mis hijos en los brazos, no los siento... Si mis hijas supieran que están queriendo a una mamá artificial... Yo no siento el contacto directo con las cosas, tampoco con los demás... Ahora, cuando hablo, las palabras salen automáticamente de mí, pero las de los otros no entran en mi cabeza... Lo único que quiero es morirme, pero sigo viviendo porque, al parecer, el corazón late, aunque tampoco lo siento... (Dörr, 2011; 511).

Para esta paciente ya no existe ningún proyecto; todo ha terminado, ya nada cabe esperar. Y cuando ningún proyecto resulta posible, solo existe el pasado. La estructura de su temporalidad se limita a un pasado que, como tal, solo es lo que ya es. Si todo proyecto resulta imposible es porque uno se encuentra sumergido en un pasado inmóvil.

Cuando el depresivo es capaz de verbalizar adecuadamente las razones de su tristeza, podemos comprender su situación mucho mejor. La muerte de seres queridos, la ruina, las dificultades laborales o académicas y las enfermedades, suelen ser las razones más frecuentes. Las razones por las que las que alguien justifica su depresión son siempre razones alienadas.

Cuando el depresivo ignora o no es capaz de dar razón de su tristeza, lo que está ocurriendo es que se encuentra ya íntimamente fracasado, con independencia de las circunstancias intersubjetivas que se den cita en su vida. Es imposible la realización de sus deseos, porque ya ni siquiera los hay. Entonces la tristeza es total; es una tristeza sin palabras que ya no tiene diálogo con la intersubjetividad. Resulta que ese vació de ser supone, paradójicamente, un reencuentro con la propia identidad. El depresivo

conoce muy bien quién es él mismo, porque es, auténticamente, consciente de su deseo insatisfecho. El depresivo encuentra su identidad en la depresión, por eso resulta tan difícil hacerle salir de ella. Ya nada podrá suceder que le acerque más a sí mismo. No existe "psicoterapia" para el auténtico deprimido, qué es el que se ha dado cuenta del sinsentido del deseo.

4.4 La manía

Los síntomas comunes de la manía son la euforia, la hiperactividad, pensamientos inconexos, el insomnio. El maníaco es atraído por todos los estímulos, incluyendo las personas que tiene cerca, lo que hace pensar, a primera vista, que tiene gran capacidad de encuentro y comunicación con el otro; sin embargo, si se observa con mayor atención, se constata una profunda alteración a nivel de la intersubjetividad. Hay en estos pacientes un tratar al otro con excesiva confianza y una pérdida de la distancia social hasta el extremo de la irrespetuosidad. De hecho, cuando el maníaco está agresivo, no existe posibilidad de relación con él. Se manifiesta disgregado en sus acciones, ideas y palabras. Esta agresividad suele ser la que le conduce al manicomio.

La mala fe del maniático consiste en negar su infortunio y presentarse como el más feliz de los hombres. La vida que lleva el maníaco es una constante huida del mundo. En los sitios de diversión y fiestas, se procura que el ambiente exterior sea lo suficientemente atractivo, de forma que los asistentes puedan adoptar una actitud que los aleje de los problemas de la vida cotidiana. Ésta es una constante que podemos encontrar en todos los festejos humanos. La clave de la diversión es crear la ilusión de un mundo bueno, poniendo a disposición de los participantes todo lo que no les recuerde sus infortunios. Las fiestas son manías controladas, desde el momento en que todos nos ponemos de acuerdo en sus condiciones. Por el contrario, el maníaco hace la fiesta por su cuenta, sin realizar preparativos de ninguna clase. El mundo ha devenido para él en una fiesta, y pretende que todos los demás, ignorantes de ello, tomen parte de ella. Sin embargo, no es un afortunado, sino quizá el más desgraciado. Las cosas se han puesto de tal forma para él, que tiene que entregarse a una fiesta vertiginosa. Detrás de la falsa alegría del maniático se encuentra el conflicto con su temporalidad y con su intersubjetividad.

La diversión no es otra cosa que una huida planificada de las solicitudes de la vida cotidiana. Pero el que se divierte sabe muy bien que con su actitud solo está aplazando temas pendientes; a lo más, está recuperando fuerzas para afrontarlos de nuevo. Esta huida divertida de la realidad la procura también, con sus propias peculiaridades, la droga. La persona que se droga provoca artificialmente un síndrome de huida maníaca. El mundo exterior, lo mismo que pasa para el maníaco, ha dejado de ser un lugar

extraño y frustrante; para transformarse en algo próximo, unido a su cuerpo, que es capaz de propiciar toda suerte de satisfacciones. Pero el mundo real sigue allí; eso podrá comprobarlo a la mañana siguiente, cuando profundamente desesperado compruebe que no tiene ninguna cabida en él. La única salida es nuevamente la búsqueda imperiosa de la droga.

Algo muy repetido entre los psicólogos es que para vivir es conveniente contar con cierta dosis de manía. Los condicionamientos externos a veces son tan fuertes que la evasión es el chiste o la risa. Los auténticos sujetos alegres y festivos, a diferencia del maniático, captan el sinsentido de la vida y, al mismo tiempo, la seriedad de la existencia, adoptando una actitud de vigilancia y distanciamiento.

V. *Ser-para-sí* un *ser-para-otro*

5.1 La mirada

La mirada lo primero que hace es establecer distancias. Es posible que hasta ese momento yo me encontrase entregado a la lectura, pero la mirada del otro me ha sacado de mi mundo para ubicarme en la intersubjetividad; es decir, en ese mismo mundo que el otro y yo compartimos. El problema o la tarea que se me presentan ahora es la de la aproximación o el rechazo. Si el otro es un amigo o un conocido, aparecerán aquellas experiencias en común pasadas. Son estas experiencias, precisamente, las que propiciarán la aproximación o el rechazo de aquella intersubjetividad constituida por ambos.

Si, por ejemplo, encuentro de modo intempestivo un antiguo compañero de la escuela, yo hago, de inmediato, una evaluación del interés que para mí tiene mantener la vigencia de ese mundo. Porque estoy seguro de que con él solo podré hablar de lo que compartimos, que fueron las aulas. Es posible que esta realidad compartida me resulte humillante por razones diversas; aquellas malas calificaciones, el día en que fui expulsado de la clase, etc., entonces haré como que no he visto a mi compañero. Por otro lado, es posible que mi colega no despierte ya en mi interés alguno, y lo viva como un extraño; en este caso tampoco haré nada por aproximarme a él. Pero también es posible que opte por hablar con él y modificar mi ubicación en ese pasado compartido; en ese caso me acercaré con la intensión de explicarle que ya soy otra persona, bien porque mis circunstancias han cambiado o porque me encuentro muy distante de lo acontecido. Esta segunda actitud parece más sana, puesto que me he liberado del pasado. Liberación que se manifiesta, en este caso concreto, en modificar la idea que el otro tiene de mí.

La mirada del otro conocido me ofrece parte de la historia que soy; historia que yo he asumido a mi modo, pero que él me la presenta tal como fue. Yo soy un presente cambiante; la mirada del otro conocido me remite al pasado tal cual fue. Yo, que soy temporalidad, me tengo que enfrentar a mi historicidad. La actitud que yo adopto respecto a esta historicidad, está en función del uso que he hecho de mi libertad. Si esa historicidad alberga partes de mi ser conflictivas, con la mirada del otro aparece el conflicto. En realidad, el conflicto sigue estando presente, desde el momento en que no he sido capaz de resolverlo. No obstante, en la medida en que he asumido mi pasado auténticamente, soy libre ante la mirada del otro. Sartre enfatiza que el otro no necesita estar físicamente presente para que la mirada invada nuestro pensamiento y ser; la mirada y el pensamiento de ellos, ausentes, todavía pueden influir en nuestras percepciones del yo.

¿Qué pasa con la mirada del desconocido? La mirada del conocido nos está exigiendo que arreglemos cuentas con nuestro pasado, mientras que la del desconocido pone en cuestión, más bien, nuestro futuro. La inquietud ante la mirada del desconocido solo puede surgir cuando éste tiene una incidencia en mi vida. Pero el otro desconocido tiene la ventaja para nosotros que, por serlo, desconoce nuestro pasado y estamos en condiciones de suministrárselo, aunque, probablemente, no será el fiel recuerdo que nos trae el otro conocido. Quiero con el desconocido arreglar mis cuentas pendientes haciendo proyectos al futuro.

5.2 El neurótico y el psicótico ante la mira del otro

Los neuróticos viven dependientes de los demás, puesto que el gran error de su vida consiste en adaptarse a las formas de vida de los otros, contraviniendo sus más elementales deseos. El neurótico participa del error de la burguesía: cree que si no es de una determinada manera, nunca podrá ser aceptado, de modo que la mala fe se transformará en su vida misma. El neurótico se inquieta ante la mirada del otro; ese otro que está especializado en rechazarle. Una vez que cree haber logrado la aceptación por parte de alguien, no se separa de él. Pero no busca ser aceptado en su autenticidad, sino en su hipocresía, por lo que su vida es un perene infierno.

El psicótico, que ha prescindido, aparentemente, de los otros para entregarse a su locura, también se inquieta ante la mirada del otro. Se siente observado y perseguido. Miradas amenazantes o voces que le insultan son la expresión de la continua presencia de los otros en su vida. Se encuentra, a sí mismo, como libertad vigilada; no obstante nadie le vigila, es él mismo el que se coloca bajo su propia mirada. Está ahogado por la intersubjetividad que ha constituido, y en su enajenación no concibe que ésta pueda ser de otra manera. El psicótico, y es un contrasentido, cree más que nadie en la intersubjetividad. Cree tanto en ella que no se permite modificarla.

El humano libre busca la colaboración de los otros, el neurótico trata de engañarle, y el psicótico se somete totalmente a sus designios. El neurótico cree no ser aceptado por el otro y lucha erróneamente por conseguirlo. El psicótico ha llevado a sus extremo el perjuicio, puesto que creyendo en al absoluta trascendencia del otro, terminó por transformarse en su esclavo.

5.3 El amor

Para Sartre, el amor representa una primera actitud de mi ser-para-otro. Pero resulta que el amor, como una fusión de dos conciencias libres, es una paradoja; no es que no realizamos el amor, sino que por el mero hecho de realizarse, se destruye. Se requiere la libertad del otro, y es precisamente esto lo que introduce el conflicto en el proyecto del amor:

> Quiere ser amado por una libertad y reclama que esta libertad, como libertad, ya no sea libre. Quiere a la vez que la libertad del otro se determine a si misma a convertirse en amor -y ello no solo al comienzo de la aventura, sino en cada instante (*Ibid*; 503).

En primer lugar, Sartre piensa que el amor siempre es una relación fracasada, porque es querer ser amado por el otro, amar es desear ser amado; de tal forma que cuando esto ocurre, y el otro me ama, descubro que el sujeto en el que pretendía fundamentar, tiene tan en peligro su ser como yo. Busco la seguridad en un otro, que a su vez, inseguro pretende apoyarse en mí; nos buscamos dos identidades que intentan reposar en algún tipo de seguridad, cuando resulta que ninguno la tiene. En segundo lugar, en el amor estoy a merced de una simple fascinación, que en cualquier momento puede cesar, y hacer que el otro me vuelva un mero objeto-utensilio para sus fines o viceversa. Y por último, la última dificultad que tienen que afrontar los amantes es que en el momento en que son mirados por un tercero, en el momento en que desde afuera se confirma su amor, probablemente experimenten sobre sí, toda la fatalidad de la mirada objetivadora de los otros. Su unión por fuerte que sea no puede eludir quedar determinados por la mirada cosificadora, que los persigue, incluso, hasta en la soledad de la alcoba.

La falta y las heridas de amor puede conducir al ser humano al sufrimiento. Si el amor propicia la realización íntima, el fracaso en el amor debe ser vivido como el fracaso de uno mismo. Amarán más, aunque no mejor, aquellos que se han visto más íntimamente frustrados por cuestiones de amor. Estas frustraciones, lejos de asumirse auténticamente, suelen compensarse mediante proyectos de futuro. La conciencia razona, por decirlo así, consigo misma diciéndose que aunque le sucedan estas cosas, el día de mañana alguien vendrá a comprenderla y a hacerla feliz.

El deseo se satisface en el amor, pero también, y fundamentalmente, en la práctica de un vida juiciosa. La persona que se aleja del prejuicio para vivir en el juicio de su propia vivencia está llena de sí mismo. Acepta sus límites, asume y trata de ser mejor ante sus deficiencias que se han hecho evidentes. No se lo juega todo en el amor, porque sabe bien que éste, como las alegrías, puede ser transitorio, y que siempre hay que estar preparados para cruzar solos el desierto. No precisa,

imperiosamente, que venga un otro a darle sentido a su vida; él se basta para darle sentido suficientemente.

5.4 El deseo sexual

El deseo sexual surge allí donde yo constituyo un cuerpo como ser sexuado: "deseando al Otro [...] o al captar su deseo de mí, descubro su ser sexuado; y el deseo me descubre *a la vez mí* ser-sexuado" (*Ibid*; 525). Es difícil remontarse a algo que desencadene el proceso, como los etólogos creen haber encontrado en los animales. Soy yo el que tengo que preguntarme a mí mismo, por qué invisto a unos como sexuados y a otros como no sexuados. La realidad es que el otro, cualquiera que sea, siempre tiene sexo. Lo que ocurre es que el sexo de los otros no amados o despreciados es repulsivo. Por eso en la vida cotidiana no queremos saber del sexo de los otros, a no ser que le hagamos objeto de nuestro amor. Si alguno de estos dirige su deseo hacia nosotros, experimentamos una profunda repugnancia, que pone en evidencia la inmensa distancia que nos separa de su mundo constituido.

El deseo sexual hacia el otro aspira a hacerle mío, pero no el sentido de satisfacer un instinto corporal, sino en el más auténtico sentido de poseerle. No deseo poseer lo que tiene, comprendiendo en ello su cuerpo como una pertenecía, sino su actividad constituyente misma, su corporalidad. El acto de asumir la corporalidad de otro es siempre activo, ya que tratamos de captar en el significado corporal el significado personal del otro. "Así, el amante no desea poseer al amado como se posee una cosa; reclama un tipo especial de apropiación: quiere poseer una libertad como libertad" (*Ibid*; 502).

Constituir al otro como sexuado implica el deseo de aproximación de los cuerpos. Sartre, habla en primer lugar, de la caricia. Pero al acariciar no hago otra cosa que acariciar mi propia piel, no salgo de mí. Entonces busco modos de relación más fuertes de fusión con la persona amada como en el orgasmo. Conviene aclarar que los orgasmos son tan diversos como los seres humanos lo son. En el orgasmo se evidencia mi ser, lo mismo que se evidencia en los particulares modos que cada uno tiene de alcanzarlos. El camino que conduce al orgasmo manifiesta cómo cada uno busca su propia identidad en relación con los otros.

El orgasmo es solo una culminación aparente de la relación amorosa. El orgasmo supone una fusión con el otro y, al mismo tiempo un encuentro con la identidad propia. Sin embargo, esa plenitud tiene una vida corta, pronto salimos del entusiasmo para replantearnos las dificultades de la vida cotidiana. ¿Qué es lo que dejamos atrás? En nuestro pasado, incorporado en nuestro ser, está esa otra persona que

he conocido y me ha conocido, y que será siempre un testigo de mi realización personal. Por eso ocurre, de manera negativa, que después, del encuentro de la propia identidad en el amor, se quiera controlar la imprevisible libertad del amado.

Empero, no puedo controlar la libertad del amado, el amado es un otro tan libre como yo. El amante no entiende como habiendo sido el amado testigo de su plenitud, puede dirigirse a otro con la intensión de hacerle su amante. Esto significa que el sustentador de mi identidad ha encontrado otro cuya identidad es más valiosa que la mía. En mi ingenuidad de considerar lo ya vivido como la única realidad, pienso que en esa traición alguien me robo parte de mí identidad, la mejor parte.

5.5 La indiferencia, el masoquismo, el sadismo y el odio

Una vez que ha fracasado el intento de alcanzar una subjetividad como libertad, con base a lo que podríamos llamar la relación del amor, entonces se intentaría alcanzar la propia identidad y ese deseo por el otro en relaciones más destructivas.

Si intento la indiferencia, pues de igual manera tampoco voy a conseguir esa afirmación de mi yo ni del otro, porque en la propia indiferencia también me voy a perder. Puedo negarle la mirada, mostrarme al otro en la indiferencia, actuar como si estuviera solo en el mundo, sentir al otro de la misma forma que siento las cosas, y por tanto negarle al otro la posibilidad de la relación. Sin embargo yo mismo he afianzado los barrotes de mi encierro, soy poseído sin poder volverme hacia el que me posee. He entrado en ese juego de una relación posesiva dónde encuentro al otro como una cosa, y por lo tanto, mi identificación con el otro es al mismo tiempo su cosificación y la mía también.

Y si insistimos en la posesión del otro, pues tampoco vamos a lograr nada. Insistiendo en la posesión del otro, el deseo se hace cuerpo, y me abalanzo de lleno hacia su carne con la confianza de que en tal apropiación se me revelará también mi propia carnalidad. Ya he renunciado a identificarme en una libertad, y por tanto, en este ámbito de cosificación, entiendo al otro ya simplemente como cuerpo. Cuerpo desalmado, podríamos decir. ¿Y qué ocurre entonces, si ya he renunciado a tomar contacto con la libertad del otro? Entonces me creo capaz de alcanzar su corporalidad, pero no hago sino caer en una factibilidad que anula mi consciencia, y que solo viene ofrecerme al otro como simple objeto de mi deseo; instrumento del mundo que captó a partir de su situación. Suprimidas cualquier determinación intersubjetiva, el cuerpo del otro solo se podría afianzar como objeto sexual, pero esa relación, al final ver ser una relación tremendamente insatisfactoria.

…por el solo hecho de que en este momento procuro asirlo, arrastrarlo, apresarlo, empuñarlo, morderlo, mi cuerpo deja de ser carne y vuelve a ser el instrumento sintético que *soy yo*: y, a la vez, el *Otro* deja de ser encarnación: vuelve a convertirse en un instrumento en medio del mundo, instrumento que capto a partir de su situación. [...] mi propio encarnizamiento hace desaparecer mi encarnación… [El otro es] una carne que ya no capto con la mía, una carne que no es ya sino la *propiedad* de un Prójimo-objeto y no la encarnación de un Prójimo-conciencia (*Ibid*; 543).

Por lo tanto, ni la caricia ni la indiferencia ni el sexo ni la posesión nos satisfacen para encontrar en la libertad del otro nuestra propia identidad. Damos un paso más allá, y Sartre nos lleva hasta el masoquismo y el sadismo.

Si el otro es el fundamento de mi ser-para-otro, mi actitud masoquista deposita en el otro la responsabilidad de hacerme existir un ser-en-sí fundado en su ser. Pero entonces tendría que negar mi subjetividad con mi propia libertad, y de nuevo soy para-sí. Por otro lado, el masoquismo es una tentativa de hacerme fascinar por mi objetivad-para-otro; y es precisamente por esto, que el masoquismo es en sí mismo un fracaso: para hacerme fascinar por mi yo-objeto, sería necesario, efectivamente, que pudiera caparme como objeto tal cual lo es para el otro, lo cual por principio es imposible.

En mi desesperación de buscar el propio encuentro conmigo mismo en el otro, la única posibilidad ya es extremar esa situación: entonces deseo apropiarme del sufrimiento del otro, hasta convertirlo en un cuerpo sometido. Podemos llegar hasta el sadismo que tiene como objetivo la brutal posesión del otro y de su cuerpo por la fuerza y los instrumentos que provoca dolor. Pero entonces sucede que el cuerpo del otro se convierte en algo obsceno, pues se presenta como una brusca aparición desnuda, gratuita, absurda, en carne viva, frente a la que el sádico tampoco puede identificarse ya ni siquiera con el deseo, porque el cuerpo obsceno ya está de más. Cuando efectivamente tengo frente a mí un cuerpo jadeante, "ya no sé cómo *utilizar* esa carne: ningún objetivo podría serle asignado ya, pues precisamente he hecho aparecer su absoluta contingencia. Ella *es ahí*, y es *ahí para nada*" (*Ibid*; 552).

Entonces la única manera que tengo para acabar con el problema del otro es por la vía más rápida, es decir, he de acabar con él, he de matarlo. En la supresión, en la aniquilación, ya no queda más que odiar al otro, debo destruir al otro para suprimir con ello la trascendencia que él representa y por lo cual yo no puedo encontrarme en paz conmigo mismo. No basta con adueñarse de la libertad del otro porque me he dado cuenta de que no puedo hacerlo. Pero si acabo efectivamente con la vida del otro estaré acabando con mi propia vida, con mi propio ser. En el momento en que me doy cuenta de que la mirada

del otro desaparece, estará desapareciendo mi propio ser. “Aquel que alguna vez ha sido para-otro está contaminado en su ser por el resto de sus días, así haya sido enteramente suprimido el otro: no cesará de captar su dimensión de ser-para-otro como una posibilidad permanente de su ser” (*Ibid*; 561). De modo que, al final querré que vuelva y que exista, porque sin el otro tampoco soy nada. La aniquilación del otro implica la supresión de un yo que anhelaba reconocerse en el otro. La muerte del otro es mi propia muerte, con lo cual no logrado suprimir mis carencias, el otro se ha llevado a la tumba, irremediablemente, la clave de mi propio ser.

Conclusiones

Para Sartre, el en-sí, el para-sí y el para-otro son categorías fundamentales de la ontología del ser humano. En el desarrollo de este ensayo se quiso mostrar que estas categorías existenciales nos ayudan a comprender qué es el *ser* humano y cuál es su condición en relación con el otro.

El perpetuo conflicto del ser humano es querer identificarse con una esencia (ser-en-sí), pero, al mismo tiempo, se resiste a quedar, por ello, determinado y perder su libertad (ser-para-sí); además, solo a través del para-otro puede aspirar a lograr este estado de seguridad y unidad ontológica. Este drama del proyecto humano nos hace reflexionar en aspectos interesantes acerca de la libertad, el otro y la intersubjetividad.

A) Sobre la libertad.

Se señaló, al principio de este ensayo, que para Sartre no hay ningún ser donde la conciencia se reconcilie consigo misma; puesto que ella es la nada, se sustrae a toda identidad. El sujeto es conciencia, pero no es un yo. De este modo, la base de la libertad sartreana es ontológica: somos libres porque no somos un yo (un en sí mismo) sino una presencia para-sí (la trascendencia o la nihilación de nuestro ser). Esta nada o distancia interior es lo que Sartre denomina libertad como la definición del ser humano.

Pero la libertad no tiene punto de apoyo y la elección se revela contingente. No tiene fundamento ni razón, ya que esa libertad, esa elección, es justamente aquello por lo cual todas las razones y fundamentos llegan a ser. Cuando el ser humano se percata realmente de que los valores se crean de la nada, se angustia profundamente: en el mundo exterior no hay nada que le diga objetivamente cómo vivir.

No obstante, es precisamente por esto, que el ser humano siempre es proyecto. Y sin importar en qué se ha convertido o en qué lo han convertido, el ser humano puede intentar trascender su estado presente hacia nuevas posibilidades, incluso aún sin nombre. Esta tesis de Sartre significa que a través de la acción en cierto modo el hombre se anticipa a su propia esencia. No tenemos un ser que luego actúa, sino que para nosotros ser es actuar; este es el primado que el pensamiento filosófico en la modernidad otorga a la acción. El ser del ser humano no es esencia, es acto. De modo que lo que yo sea es, en todo caso, el resultado de la acción. Somos responsables de nuestro ser y del horizonte de valores y significados en el que operamos y orientamos nuestras vidas, en virtud de nuestra *elección-acción*.

B) Sobre el otro.

Se hizo notar, en distintas partes de este ensayo, que, para Sartre, el para-otro es una estructura del para-sí y no solo una manera de calificar al prójimo. Al ser una presencia para-sí, nihilación de nuestro ser, lo que seamos o lo que otros nos puedan atribuir, somos en la forma de no serlo, es decir, en la forma de poder asumir una auto-perspectiva; en este sentido, somos un otro para nosotros mismos, ese otro interiorizado, es lo que posibilita que la conciencia, por decirlo así, dialogue consigo misma. En efecto, la conciencia que actuaba de manera pre-reflexiva, ahora a través del otro interiorizado o de la presencia (incluso en ausencia) del otro, es conciencia reflexiva, auto-conciencia; se ve a sí misma en su facticidad corporal y temporal, con cualidades y características definibles. De este modo, el para-otro es el mediador indispensable entre yo y yo mismo, entre el en-sí y el para-sí; puesto que la mera mirada, la mera aparición del para-otro, me permite tomar distancia conmigo y estar en condiciones de formular un juicio sobre mí mismo como lo haría sobre un objeto.

Sin embargo, en un sentido negativo, a través del otro los sujetos pueden experimentar una abrumadora cosificación y alineación de su ser; quedar reducidos, ellos y su libertad, a un en-sí mismo fuera de su control. Ello simboliza la enajenación del ser humano en el otro que lo trasciende. Una de las tesis que se intento mostrar con este ensayo, es que esta enajenación del para-sí en el para-otro, nos ayuda a entender el sentido del sufrimiento en general, sino también el de los pacientes con esquizofrenia, depresión, manía, neurosis o psicosis. Puesto que una vez que el otro o los otros abarquen la totalidad del horizonte que provee de significados a la vida, el ser humano se verá descentralizado; su ser, tanto en acto como en su experiencia, quedará determinado por los otros: lo qué sean los valores, las tristezas o las alegrías, los modos de ser aceptados o rechazados, los modos de relacionarnos y buscar nuestra identidad, no serán ya lo que la propia vivencia autentica diga, sino quedarán alineadas a los prejuicios de los otros.

De modo que si acaso hay una subjetividad irreductible que defender, ésta no será otra que la defensa del juicio ante el prejuicio del otro. Los otros pueden tener o no razón, pero la única forma que tenemos de saberlo es apelando a nuestra propia vivencia. Por eso el rasgo distintivo de la persona libre es su capacidad de constituir su propia vivencia de manera autentica, en contra de los prejuicios alienantes.

C) Sobre la intersubjetividad

Como se ha mostrado en este ensayo, en *El ser y la nada* de Sartre no hay intersubjetividad posible, si entendemos por ésta no la mera relación con el otro, sino la relación de reconocimiento entre los

sujetos. Yo y el prójimo no podemos ser ambos al mismo tiempo sujetos el uno para el otro: si yo me afirmo como sujeto, le convierto a él en objeto; pero si descubro su subjetividad es solo a través de mi vivencia de ser objeto para él. Por eso, no puedo conocer al otro como sujeto, ni él puede conocerme a mí como tal, ya que conocer es objetivar. Hay, pues, una separación ontológica entre las conciencias, en tanto que la relación con el prójimo sea una relación de conocimiento.

Aunque en las relaciones interpersonales de la vida cotidiana hay originalmente un proyecto de síntesis, no hay nada que funde la relación, sino solo una doble negación sin resultado positivo: yo niego en mí al otro y él me niega a mí en sí. Ése es el sentido de la famosa sentencia de "*Huis clos*": el infierno son los otros; no obstante, y es impotente notarlo: tanto los otros para mí, como yo para los otros. De este modo, las relaciones concretas con el prójimo fracasan, por ejemplo: el amor, la sexualidad, la indiferencia, el masoquismo, el sadismo y el odio. No solo no puedo conocerme a mí mismo en los otros (re-conocerme), tampoco puedo encontrar en ellos mi identidad, en tanto busco exclusivamente mi unidad ontológica entre lo que soy como ser-para-sí y lo que soy en cuanto ser-para-otro.

Sartre ha sido criticado muchas veces por esta tesis del fracaso de las relaciones con el otro. Sin embargo, estas objeciones en general no tienen en cuenta dos cuestiones: *a)* éste es un planteamiento de carácter ontológico-antropológico-ético y no epistemológico ni de la filosofía de la ciencia. Mi vivencia subjetiva no puede ser repetida por el otro porque mi vida es única, y más allá de todo reduccionismo posible por medio del discurso y lenguaje, la vida del ser humano es lo que vive. Si el yo y el otro pudiéramos hacer la misma vivencia, si se diera la perfecta intersubjetividad de conciencias, seríamos indiferenciables, no habría diversidad cultural humana. *b)* En segundo lugar, la amistad, el amor, el deseo sexual, la amistad, el masoquismo, el sadismo etc., si lograrán su objetivo, en ese momento dejarían de darse su diversidad. Paradójicamente, y esa es la condición de la existencia humana, gracias a que la nada es el fundamento de toda relación con el otro, no puede existir una última definición de las relaciones humanas y éstas siempre existen como posibilidad y lo qué sean es algo que depende de la libertad de los individuos, de lo contrario no habría temporalidad ni proyecto humano. El drama de la Humanidad es que los proyectos humanos en relación con los otros pueden ser beneficiosos o pueden caer en posibilidades sin nombre.

Si no hay una relación directa entre las subjetividades, si no existe en abstracto una relación pura entre los sujetos, fuera de la totalidad social en que se hallan, entonces no se puede plantear qué es la intersubjetividad, al margen de la totalidad de la vida social objetiva de la que forma parte y a la que

está subordinada. Por esa razón, el reconocimiento intersubjetivo entre los individuos depende de la forma objetiva que haya adquirido la sociedad, de los horizontes de sentido y de valores constituidos colectivamente en cada cultura, en los modos que la caracterizan, como son, por ejemplo: los ritos, las instituciones, las normas, las costumbres, etc.

La objetividad, según el planteamiento de *El ser y la nada*, es una cuestión compleja. Una cosa es la realidad del objeto, que se hace presente como fenómeno a la conciencia, la cual se distingue de todo objeto. Otra cosa es la objetividad del para-sí, que solo aparece con la irrupción del prójimo. Y otra cosa es, finalmente, la objetividad del mundo cultural, compuesto de realidades con un valor simbólico que se impone a cada individuo; esto último es lo que Sartre indaga en la *Crítica de la razón dialéctica*.

La historia de la objetividad humanidad, en tanto intersubjetividad, se ha mostrado como el resultado del conflicto permanente e insuperable entre las conciencias colectivas, cada una de las cuales trata de hacer hegemónico su propio proyecto. Así, cuando se encuentran, cada uno trata de vencer al otro para afirmar su propia existencia; una conciencia colectiva amenaza la visión de otra comunidad como libre e independiente.

Sin embargo, los otros no pueden quedar reducidos a objetos (seres-en-sí-mismos), ya que en realidad son sujetos libres (seres-para-sí-mismos). El planteamiento ético-político, propuesto para próximas investigaciones es indagar qué es y cómo puede ser reconocida la alteridad, la diferencia, la pluralidad de identidades, no solo con los otros de la misma comunidad a la que se pertenece, en una perspectiva de segunda persona, sino, lo qué es más importante, con quienes no coinciden con nuestra visión del mundo; ese paso tan difícil de lograr, hacia la perspectiva de una tercera persona, qué es la perspectiva de la imparcialidad: donde lo primordial será el reconocimiento del *otro,* los *otros,* las *otra*s*,* y el reconocimiento de que se viven en un mundo en común de igualdad de condiciones y de derechos.

Obras consultadas

Abello, Ignacio (2011). *Las relaciones conmigo y con los otros a partir de Sartre*. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología, Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales-CESO: Ediciones Uniandes.

Aguirre García, Juan Carlos (2013). *"*El infierno son los otros: aproximaciones a la cuestión del otro en Sartre y Levinas", *Revista Alpha*. n. 37, 225-36.

Álvarez, Eduardo, (2008). "La cuestión del sujeto en la fenomenología existencial de Jean Paul Sartre", *Estud.filos*, Universidad de Antioquia, n.38, 9-45.

Alves, Pedro S. (2012). "Empatia y ser-para-otro: Husserl y Sartre ante el problema de la intersubjetividad", *Investigaciones Fenomenológicas*, n. 9, 11-38.

Dörr Zegers, Otto (2011). "Fenomenología de la intersubjetividad en la enfermedad bipolar y la esquizofrenia", Salud Mental, v. 34, n. 6, 507-15.

---- (2013). "Fenomenología de la intersubjetividad y su importancia para la comprensión de las enfermedades endógenas", *Psicopatologia Fenomenológica Contemporânea*, 2 (1), 75-90.

Doerr-Zegers, Otto; Stanghellini, Giovanni (2015). "Phenomenology of corporeality: a paradigmatic case study in schizophrenia", *Actas Espanolas de Psiquiatria*, v. 43, 1-7.

Fallas, Jacqueline García (2005). "El Otro: un encuentro con el pensamiento moral de Sartre", *Revista de Filosofia de La Universidad de Costa Rica*, vol. 43, n. 109/110, 151-56.

Figueroa C, Gustavo (2008). Husserl's phenomenological psychology and psychopathology, *Revista chilena de neuro-psiquiatría*, 46(3), 224-37.

Martínez Contreras, Jorge (1980). *Sartre: la filosofía del hombre*. México: Siglo XXI.

Minkowski, Eugene (1973). *El tiempo vivido: estudios fenomenológicos y psicológicos*. México: FCE.

Monedero Gil, Carmelo (1995). *Antropología y psicológica*. Madrid: Ediciones pirámide.

---- (1996). *Psicopatología humana*. Madrid: Siglo XXI.

Moran, Dermot (2011). *Introducción a la fenomenología*. Barcelona: Anthropos; México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.

Sanchez-Barranco Ruíz, Antonio (2008). *Una aproximación a la psicopatología desde la perspectiva fenomenológica.* Sevilla: Comunicación Social Ediciones y Publicaciones.

Sartre, Jean-Paul. (1936a). *La imaginación*. Buenos Aires: Sudamericana, 1973.

---- (1936b). *La trascendencia del ego: esbozo de descripción fenomenológica*. Madrid : Síntesis, 2003.

---- (1939). *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Madrid: Alianza Editorial, 2015.

---- (1943). *El ser y la nada: ensayo de ontología y fenomenología*. Buenos Aires: Losada, 2004.

---- (1945). *Reflexiones sobre la cuestión judía*. Buenos Aires: Sur, 1960.

---- (1947). *A puerta cerrada; La puta respetuosa.* Buenos Aires: Losada, 2006.

---- (1960). *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires: Losada, 2004.

Pelegrina Cetran, Héctor (2006). *Fundamentos antropológicos de la psicopatología*. Madrid: Polifemo.

Philosophical psychopathology (1994). Cambridge, Mass.: MIT Press.

Rovaletti, María Lucrecia (2015). "Alcance y significado de la psico(pato)logia fenomenológica", *Revista da Abordagem Gestáltica - Phenomenological Studies* - XXI(2), 117-23.

Theunissen, Michael (2013). *El otro: estudios sobre la ontología social contemporánea*. México: Fondo de Cultura Económica.

White, Robert B. (1975). *Elements of psychopathology: the mechanism of defense*. New York: Grune & Stratton.

Zapata Molina, Antonio (2007). *Psicopatología fenomenológica y existencial: historia*. Madrid: Biblioteca Nueva.