



Jornadas de Investigación en Filosofía

Departamento de Filosofía.
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
Universidad Nacional de La Plata

Visiones sobre la alteridad: la lectura sartreana de *Ser y tiempo*

Micaela Szeftel (UBA)

Al abordar el estudio del Para-otro en *El Ser y la Nada*, Sartre reconoce la astucia que Heidegger tuvo al haber enunciado la “realidad-humana” como una relación de ser. La oposición entre sujeto y objeto, en la cual las teorías del conocimiento encuentran no sólo el fundamento del existir humano sino también el punto de partida para la pregunta por el ser, es reemplazada por un vínculo fundado en una esfera pre-ontológica. Mientras que Sartre considera que tanto Hegel como Husserl han quedado prisioneros de las estructuras gnoseológicas, la apreciación que, al respecto, tiene de Heidegger, recorre otro camino. Esto podría explicarse a partir de las críticas que Heidegger esgrime contra aquellas filosofías que, entorpeciendo el análisis del existencial, hallan la fundamentación de la conciencia en los actos téticos de conocimiento. Sartre coincide en este punto con el filósofo alemán. No obstante este reconocimiento, considera que existe en el método heideggeriano una falla que conduce a la confusión de la esfera de lo óntico con la de lo ontológico. Ello cobra especial relevancia para Sartre cuando, a la luz del análisis del prójimo, Heidegger identifique el origen ontológico del *Dasein* con el del *Mitsein*, conduciendo a un supuesto desdibujamiento de la identidad del Otro¹.

Proponemos analizar el concepto de *impersonalidad* que Sartre introduce en *El ser y la Nada*, particularmente en el capítulo denominado “La existencia del prójimo”, para comprender en profundidad el sentido que éste atribuye a la estructura del *Mitsein*. Sartre le reclama al planteo heideggeriano el haber situado el problema del prójimo en un terreno que invalida *a priori* el análisis de su existencia. Más específicamente, Sartre cree que la

¹ En este caso, seguimos las indicaciones de Jorge Eduardo Rivera, quien distingue el “coestar” [*Mitsein*] -estructura existencial del *Dasein*- de la “coexistencia” [*Mitdasein*], referida al ser de los otros *Dasein*. En esta primera aparición, el sentido atribuido al término es el primero. Véase “Notas del traductor”, en HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, Madrid, Ed. Trotta, 2003, p. 472.

noción de *Mitsein* propuesta por Heidegger es una estructura categorial universal más del *Dasein*. Por ello, el autor francés sugiere:

“[...] el problema del prójimo no es ya más que un falso problema: el prójimo ya no es primeramente tal o cual existencia particular con que me encuentro en el mundo, y que no podría ser indispensable para mi propia existencia, ya que yo existía antes de encontrármela, sino que es el término ex-céntrico que contribuye a la constitución de mi ser”².

El prójimo sería siempre abstracto, agotado por una impersonalidad que se enuncia, desde un principio, intransitable. Esta lectura encuentra su carta de ciudadanía dentro de la filosofía sartreana en general. Sin embargo, osaremos preguntarnos si el filósofo francés resuelve satisfactoriamente la impersonalidad del prójimo, desde el momento en que afirma que el ser-para-otro es independiente de que exista efectivamente allí otro que me mira. Esto es, ¿qué sentido tiene para Sartre hacer del prójimo un *factum* necesario? Observaremos que las diferencias más sustanciales que explican las filosofías de Heidegger y Sartre respecto de la existencia del prójimo radican en sus supuestos ontológicos. Para el último, el análisis heideggeriano que entiende el *Mitsein* como una estructura co-originaria del *Dasein* no reclama sino la necesidad de explicar nuevamente lo que parecía ya explicado, esto es, el prójimo en su cotidianeidad. Dicho de otro modo, la alteridad se reduciría a una proyección de las exigencias de mi ser que demanda un mundo en el cual ser-con-otros y, por lo tanto, su existencia estaría, desde un principio, asegurada. Explicar causalmente el ser de los Otros implica, para el filósofo francés, la persistencia de la concepción según la cual la conciencia es la sumatoria de sus contenidos representacionales y finalmente de un retorno al solipsismo. Para Sartre, pues, allí donde Heidegger pretende explicar el modo del ser del *Dasein*, se da por supuesto el yo como algo que ya estaba primeramente ahí, y en verdad, reproduce el idealismo que pretendía superar. La huída fuera de sí, propia del *Dasein* heideggeriano, constituye para Sartre la condición de posibilidad de la aparición del prójimo y en consecuencia, explica la constitución de éste a partir de la semejanza que presenta con el *ego*. El prójimo responde, de este modo, a una necesidad *a priori* dada por la estructura misma del sujeto. En este sentido podemos entender la siguiente afirmación de Sartre: “su huída fuera de sí, lo aísla tan ciertamente como la reflexión kantiana sobre las condiciones *a priori* de nuestra experiencia”³.

Creemos que, si Sartre critica a la filosofía heideggeriana no permitir un encuentro concreto con el prójimo en su para-sí, su propia doctrina desatiende el peligro de

² SARTRE, Jean-Paul, *El Ser y la Nada*, Buenos Aires, Ed. Losada, 2008. Traducción de Juan Valmar. pp. 344-345.

³ SARTRE, Jean-Paul, *op cit.*, p. 350.

disolución de la subjetividad a raíz de su objetivación. En otras palabras, ¿Sartre no invierte sin más el idealismo mismo que le atribuía a Heidegger? ¿No se encuentra reducido mi ser-para-mí a las vivencias intencionales del Otro?

La razón principal que lleva a Sartre a postular el ser-para-otro es la apodicticidad del hecho de que la auto-captación de la conciencia por sí misma es imposible. No puede haber nunca una relación de mediatez entre una conciencia que se toma a sí como objeto, permaneciendo ella misma sujeto del acto de captación. Por ello es impensable, al parecer de Sartre, que el hiato que posibilita la captación del sí-mismo sea parte de la estructura ontológica del Para-sí. La irrupción de la mirada del Otro reafirma la existencia de algo que no soy yo pero que, al objetivarme a través de su mirada, me revela lo que soy. Asimismo, es importante resaltar que “[e]se ser no estaba en potencia en mí antes de la aparición del prójimo, pues no habría podido hallar lugar en el Para-sí”⁴. La presencia de algo que escapa la trascendencia pura que yo soy, en tanto conciencia esencialmente irrefleja, es el testimonio palpable de un prójimo que, al mirarme, me vuelve objeto. En este sentido, Sartre afirma que la ontología de la conciencia no encuentra su fundamento en sus actos intencionales, sino que son más bien estos los que precisan de una fundamentación distinta de su aparecer. Dado que la conciencia no puede trascenderse a sí misma, será sólo la irrupción del prójimo, en la dimensión de una conciencia pre-reflexiva, lo que posibilite la reflexión y la presencia de un yo intencional consciente de sus actos. El prójimo que viene al encuentro no está presupuesto en la conciencia sartreana como contenido noemático, y por lo tanto, la *constitución* del Otro por parte del *ego* es desechada.

Sin embargo, el derramamiento que sufre mi mundo, tanto a causa de la conformación de una nueva estructura de orientaciones dada por el prójimo-objeto, como a causa de la mirada del prójimo-sujeto posada sobre el *ego*, presenta algunas complicaciones a Sartre y lo sitúa en un camino intrincado en la búsqueda del yo-sujeto. Si bien se encarga de aclarar que en el primer caso, el mundo me huye para luego retornar, pues el prójimo-objeto no deja de ser nunca un objeto de *mi* mundo; en el segundo caso, el *ego*-sujeto parece perdido para siempre. Para evitar eso, Sartre acude repetidas veces al concepto del “vivir”. Éste es descrito en oposición a una relación de conocimiento, hallando su fundamento en un lazo de ser entre la conciencia pre-reflexiva y mi *ego*-mirado. Es la instancia que permite asegurar que yo soy ese ser que siente vergüenza cuando es advertido por la mirada ajena haciendo un gesto indeseable. Este atisbo de una identidad yoica demuestra no solamente que hay otro capaz de objetivarme sino que el *ego* no está completamente disuelto en el ser-para-otro. No obstante, si el Para-sí precisa de una objetivación dada por el Para-otro y si éste no es una estructura ontológica del Para-sí, no

⁴ SARTRE, Jean-Paul, *op. cit.*, p. 314.

parecería posible escapar de una explicación de la existencia en términos de sujeto-objeto, y por lo tanto, sería irrecuperable un *vivir* en su autenticidad. Debemos reparar unos momentos en estas últimas apreciaciones para interrogarnos si Sartre enfrenta un verdadero atolladero o, si bien, la objetivación del sujeto es un paso más en el desarrollo de su pensamiento.

Podremos echar luz sobre este complejo camino si nos atenemos a descifrar el verdadero interés que Sartre encuentra en Heidegger. Según el autor de *Ser y tiempo*, “los otros” no se sitúan más allá del mundo del *Dasein* como algo distinto, viniendo al encuentro fortuito de aquél, sino que como afirma el filósofo alemán “son, más bien, aquellos de quienes uno mismo generalmente *no* se distingue, entre los cuales también se está”⁵. En este punto es donde entendemos la incomodidad que le causa a Sartre la lectura de *Ser y Tiempo*. Pues, tal como lo anunciamos con anterioridad, éste reacciona contra la filosofía heideggeriana tildándola de idealista por reducir el encuentro real de dos ser-para-sí a una estructura categorial de índole universal. Sin embargo, Heidegger parece adelantarse a esas críticas y afirma que su objetivo no es anular el análisis ontológico-existencial del otro. Por el contrario, y en palabras del filósofo alemán, su propósito es “hacer fenoménicamente visible la forma de este “ser-ahí-con” en la inmediata cotidianidad y hacer de esta forma la exégesis ontológicamente adecuada”⁶. Que el *Mitsein* sea una determinación existencial del *Dasein* no implica que deba permanecer inexplorada la esfera de los entes intramundanos. Tan sólo especifica que el mundo que comparte el *Dasein* con los demás existenciales tiene la estructura del “estar-en-el-mundo-con”. Por lo tanto, es decisiva la distinción con los modos de ser categorial que caracteriza siempre al ente que está-ahí, pues estos convergen en un mundo efectiva y primeramente dado y se vinculan espacialmente ocupando un determinado lugar “dentro” del mundo. En cambio, el *Dasein* se sitúa “en medio” del mundo en una relación de cercanía, incalculable mediante la mera referencia a objetos dados en un espacio⁷.

Sin embargo, es palpable el riesgo que corre Heidegger al sostener aquello que expresamos. ¿No tendría cada *Dasein* su propio prójimo, su propio mundo? ¿No se reduciría al plano subjetivo la necesidad del otro? Sartre efectivamente considera que la respuesta a este interrogante es afirmativa. Por un lado, él observa allí la preeminencia de un *ego* que constituye su mundo a partir del apuntar intencional de los objetos externos y de su propia conciencia. La postulación heideggeriana de la co-existencia del *Mitdasein* con el *Dasein* quedaría, al parecer de Sartre, sujeta al aislamiento del “yo” respecto de la

⁵ HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, Madrid, Ed. Trotta, 2003. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. § 26, p. 143.

⁶ HEIDEGGER, Martin, *op. cit.*, § 25, p. 141-142.

⁷ También en esta ocasión, seguimos la exégesis de Rivera y preferimos traducir *Bei* por “en medio de” en vez de por el término “cabe” pues este es multívoco y anticuado.

existencia de los otros, los cuales, en la dimensión óptica, se confundirían con los objetos “en” el mundo. Por otro lado, considerar al prójimo como una determinación esencial de la existencia hace imposible la formulación de la pregunta por el “quién”, es decir, trunca las bases del vínculo entre un otro-mirante y un yo-mirado.

Ahora bien, si a la luz de estas consideraciones, Heidegger parece atado a la esfera pre-ontológica del ser, Sartre no lo parece menos respecto de las corroboraciones empíricas dadas por la mirada del prójimo. Heidegger nos advierte que el co-estar esencial del *Dasein* no necesita de la comprobación fáctica de que no estoy solo. Si así lo fuera, entonces el *Mitsein* sería únicamente “una condición que surgiría cada vez por la presencia de los otros”⁸. Entonces, el otro no señala ya una ocasión para ratificar la existencia de un mundo-en-común ni la posibilidad de corroborar la necesidad del análisis del *Dasein*, sino que es parte de la propia forma de ser del *Dasein*, desde que está ya siempre en-el-mundo. Según la tesis sartreana, en cambio, en virtud de la necesidad de hecho que anima al prójimo, la ausencia de éste deja al *ego* despojado de la posibilidad de una *situación* que le permita comprenderse a sí mismo como un campo de posibilidades del que estrictamente no es dueño. Por lo tanto, en cierta manera, el filósofo francés se halla encadenado a los diversos momentos en que el prójimo-sujeto viene al encuentro a partir de su mirada. Ellos son la mera circunstancia para la postulación de la auto-donación subjetiva y los actos del *alter-ego* aparecen siempre en un horizonte más claro que los del *ego*. Entonces, vale preguntarnos, ¿hay en el planteo sartreano una respuesta a la pregunta por el “quién” del prójimo? En un sentido, no la hay; pues, una vez que el *ego* reacciona a la mirada constituyente del prójimo-sujeto, éste es ahora el que se vuelve “para otro”, perdiendo su dimensión del para-sí. En otro sentido, sí existe un modo a partir del cual el “quién” del prójimo-sujeto puede ser rastreado. Éste se patentiza cuando me percató de que el único motivo por el cual yo me he vuelto objeto es la presencia de una conciencia que no es la mía. Sin embargo, el hecho de que el prójimo esté allende este mundo (“mi” mundo), oscurece nuevamente el modo en que, bajo estas circunstancias, pueda revelarse el prójimo concreto e individual que Sartre buscaba. Aun en las consideraciones de Sartre respecto a la libertad del prójimo, éste carece de determinación. Es aquél quien afirma que “[e]l prójimo es ese yo mismo del que nada me separa, nada absolutamente excepto su pura y total libertad, es decir, esa indeterminación de sí mismo que sólo él tiene-de-ser para y por sí”⁹. Siendo una estructura indeterminada, el prójimo queda subyugado a una identidad desfigurada que encuentra su única especificación en el modo en que nosotros nos “sentimos mirados”.

⁸ HEIDEGGER, Martin, *op. cit.*, § 26, p. 144.

⁹ SARTRE, Jean-Paul, *op. cit.*, p. 378.

Sin duda, Sartre encuentra dificultades, no sólo para sortear el camino idealista que le atribuye a Heidegger, puesto que reduce la objetividad del prójimo a una justificación subjetiva (y por lo tanto, a un mero aspecto conjetural), sino al hacer depender el ser del sujeto intencional de la concurrencia de la mirada ajena. No obstante, la última apreciación no carece de razones en el marco de la filosofía sartreana del sujeto. En efecto, el único nivel que recibe propiamente el título de subjetividad es el de la conciencia irrefleja, cuyos actos permanecen efectivamente inaprehensibles por el apuntar tético de la conciencia. La pura actualidad de la que goza la conciencia irrefleja es la verdadera cualidad del sujeto sartreano. Por eso, le es posible afirmar a Sartre que al constituirme el prójimo como objeto *para-él*, “no capto nada más que un escapar de mí hacia...”¹⁰. Esto indica que no puedo conocer el modo en que soy para el otro pero sí puedo ser ese ser que se desintegra y que se desmorona como objeto. La visión fugaz y parcial de mi *ego*, lejos de minar la estructura filosófica sartreana, la refuerza y la encamina hacia la comprensión de la nada inabarcable que separa mi ser-sujeto de mi ser-objeto. Para Heidegger, en cambio, enunciar la cuestión en estos términos conduciría a confundir al *Dasein* con un ente “ante los ojos” y someterlo a una mediatez que no le conviene al *Dasein*. Por tanto, el análisis existencial no sólo debe evitar que la captación de los actos intencionales y sus correlatos representacionales colmen el modo de comprensión del *Dasein*, sino también que éste se encuentre reducido a un carácter existencial que lo objete. En las palabras del filósofo alemán,

“el *Dasein* no puede concebirse jamás ontológicamente como caso y ejemplar de un género del ente que es ‘ante los ojos’. A este ente su ser le es ‘indiferente’, o más exactamente, él ‘es’ de tal manera que su ser no puede serle ni indiferente ni no-indiferente”.¹¹

Para concluir, la “realidad humana” mienta, de acuerdo con el dualismo sartreano, un individuo concreto, si bien su subjetividad no se agota en su manifestación. Por lo tanto, la impersonalidad que subyuga a los entes a la inautenticidad debe ser combatida en el plano óntico del hombre, siendo la defensa ante la objetivación, la estructura misma de la libertad de la “realidad humana”. Sin embargo, si nuestra interpretación es acertada y Sartre considera que la autodonación de la conciencia es determinada por la mirada del prójimo, encontramos dificultoso señalar otro modo de ser de la conciencia reflexiva que no sea como objeto.

¹⁰ SARTRE, Jean-Paul, *op. cit.*, p. 383.

¹¹ HEIDEGGER, M., *op. cit.*, §9, p 68 (traducción ligeramente modificada).