

# REFLEXIONES FENOMENOLÓGICO-EXISTENCIALES SOBRE LA PSICOLOGÍA COMUNITARIA: JEAN-PAUL SARTRE Y LOS PROCESOS GRUPALES.

## Phenomenological-existential reflections on community psychology: Jean-Paul Sartre and group processes.

Thaís de Sá Oliveira<sup>1</sup>

### Resumen

En el siglo XXI, la Psicología Comunitaria y la Psicología Fenomenológico-Existencial ofrecen propuestas pertinentes a la transformación social necesaria, no sólo por sus orígenes críticos, pero también por sus concepciones y objetivos. Constatando la necesidad de la Psicología Fenomenológico-Existencial de salir del ámbito clínico y académico hacia el comunitario y considerando la disposición de la Psicología Comunitaria para buscar embasamiento teórico en diversas áreas para una continua construcción del conocimiento, este artículo reflexiona sobre posibles contribuciones del pensamiento fenomenológico-existencial – tanto en sentido filosófico cuanto psicológico – para la Psicología Comunitaria. Iniciando con una breve introducción de la Psicología Comunitaria para luego presentar a la Psicología Fenomenológico-Existencial y algunos conceptos de Jean-Paul Sartre considerados relevantes para su idea de sociabilidad, se busca articular ambos campos de la Psicología para pensar un posible *qué hacer* comunitario a partir de la perspectiva fenomenológico-existencial.

**Palabras clave:** Psicología Comunitaria, Psicología Fenomenológico-Existencial, Jean-Paul Sartre, Procesos Grupales.

---

<sup>1</sup> Psicóloga clínica. Doctoranda en Filosofía por la Universidade da Beira Interior (UBI – Portugal) con maestría en Rehabilitación Psicosocial en Salud Mental por la Universidad Autónoma de Barcelona (UAB – España) y especialización en Psicología Clínica Fenomenológico-Existencial por el Instituto Fenomenológico Existencial de Rio de Janeiro (IFEN – Brasil). Directora del Instituto Existencialis. Coordinadora y docente de la Especialización en Psicología Clínica Existencialista Sartreana del Núcleo de Clínica Ampliada Fenomenológica Existencial y docente en la Especialización en Psicología en Salud y Psicopatología Fenomenológica (NUCAFE – Brasil) en colaboración con la Faculdade de Tecnologia de Curitiba (FATEC-PR – Brasil). Miembro de la Asociación Latinoamericana de Psicología Existencial (ALPE) y de la World Confederation for Existential Therapy (WCET). Miembro del Grupo Latinoamericano de Estudios Sartreanos. Autora del libro “La Ontología Fenomenológica y la Literatura: Reflexiones a partir de Dos Modos de Expresión en Jean-Paul Sartre” y de diversos artículos científicos sobre psicoterapia fenomenológico-existencial y el pensamiento de Jean-Paul Sartre. psicothy00@gmail.com

## ***Abstract***

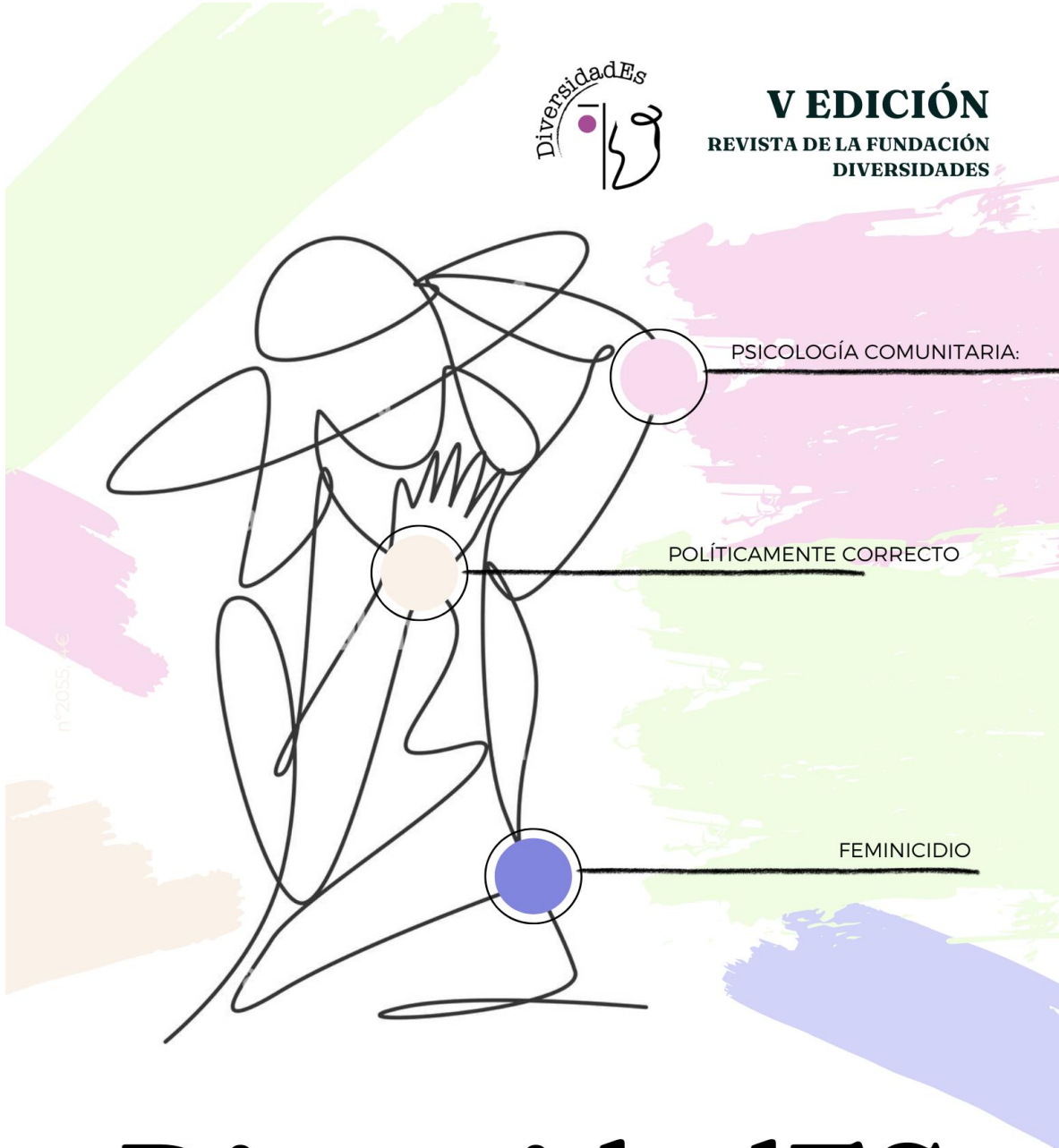
In the twenty-first century, Community Psychology and Phenomenological-Existential Psychology offer relevant proposals to the necessary social transformation, not only because of its critical origins, but also for their concepts and objectives. Noting the need of Phenomenological-Existential Psychology to move out of the clinical and academic fields towards the community and considering the willingness of Community Psychology to search for theoretical basis in different areas for a continuous construction of knowledge, this article reflects on possible contributions from the Phenomenological-Existential thought – both in the psychological and the philosophical sense – to Community Psychology. Starting with a brief introduction to Community Psychology to then present Phenomenological-Existential Psychology and some concepts of Jean-Paul Sartre which are considered relevant to his idea of sociability, it seeks to articulate both fields of Psychology in order to think a possible community praxis according to the phenomenological-existential perspective.

***Keywords:*** Community Psychology, Phenomenological-Existential Psychology, Jean-Paul Sartre, Group Processes.

**Para citar este artículo:** De Sá Oliveira, T. (2024). Reflexiones fenomenológico-existenciales sobre la psicología comunitaria: Jean-Paul Sartre y los procesos grupales. Revista DiversidadEs, 3(I), 115-142. <https://www.fundaciondiversidades.org/revistas>



**V EDICIÓN**  
REVISTA DE LA FUNDACIÓN  
DIVERSIDADES



nº 2055, +€

# DiversidadES

# DiversidadEs

Vol. 3 (I) Junio, 2024

**ISSN:**

2954-9167

Director General:

Robert Ojeda Pérez

Universidad de La Salle, Colombia

robert.rojeda@gmail.com

diversidadesrevista@gmail.com

320 803 7099

**Jefe editorial:**

Robert Ojeda Pérez

**Editor invitado:**

**Julie Paola Lizcano Roa**

**Diseñadora:**

Diana Carolina Torres Lopez



Semillero

Publicado en Bogotá, Colombia

# Comité Científico



**Sebastián Alejandro González.** Ph, D. Titular Professor at Doctoral Program in Studies in Development and Territory - Economics, Enterprises, and Sustainable Development Faculty - FEEDS Bogotá D.C. Metropolitan Area.

**Ricardo Antonio Sánchez Cárcamo.** Doctor en Ciencias Sociales. Docente de la Escuela de Negocios de la Universidad de la Salle. Investigador Grupo de Investigación y Desarrollo Social - SocialGRID. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2258-3927>. Email: [ricsanchez@unisalle.edu.co](mailto:ricsanchez@unisalle.edu.co)

**Cristian Yepes-Lugo.** Doctor en Industria y Organizaciones, Universidad Nacional de Colombia. Investigador visitante doctoral, HEC-Montréal. Magíster en Negocios y Relaciones Internacionales. Universidad Militar Nueva Granada.

Administrado Público, ESAP, Director programa de Negocios y Relaciones Internacionales, Universidad de La Salle. [Cryepes@lasalle.edu.co](mailto:Cryepes@lasalle.edu.co)

**César Niño.** Profesor asociado de Relaciones Internacionales de la Universidad de La Salle (Colombia). PhD en Derecho Internacional por la Universidad Alfonso X el Sabio (España), Doctorando en Estudios de Paz y Conflictos en la Universitat Jaume I (España). Magister en Seguridad y Defensa Nacionales por la Escuela Superior de Guerra y Politólogo e Internacionalista por la Universidad Sergio Arboleda.

**Carlos-Germán van der Linde.** Profesor asociado de la Universidad de La Salle y doctor en literatura latinoamericana contemporánea de University of Colorado (Boulder). Es editor académico de los libros Representaciones estéticas de las violencias en Colombia. Novela y cine sobre el conflicto armado con una mirada a la violencia bipartidista (2022) y “¡Pa’ las que sea, parce!” Límites y alcances de la sicaresca como categoría estética (2014). Cuenta con diversos artículos sobre la violencia en la literatura y el cine de Colombia y Latinoamérica, así mismo sobre la obra de García Márquez.

**Dorismilda Flores Márquez.** Profesora-investigadora en la Facultad de Comunicación y Mercadotecnia de la Universidad De La Salle Bajío. Licenciada en Comunicación Medios Masivos por la Universidad Autónoma de Aguascalientes, Maestra en Comunicación de la Ciencia y la Cultura por el ITESO y Doctora en Estudios Científico-Sociales, en la línea de Comunicación, Cultura y Sociedad por la misma institución. Integrante del Sistema Nacional de Investigadores de Conacyt en el nivel I.

**Suelen Emilia Castiblanco Moreno.** Profesora asociada de la Facultad de economía, empresa y desarrollo sostenible de la Universidad de La Salle. Doctorado en Estudios Interdisciplinarios sobre Desarrollo del Cider, Universidad de los Andes. Experta en temas asociados con género, economía del cuidado y mercados de trabajo. Ha dirigido trabajos de pregrado y maestría asociados al mismo tema y ha participado en diferentes proyectos de investigación y consultoría. Ha acompañado el proceso de diagnóstico para la implementación del sistema de cuidado municipal de la ciudad de Medellín, bajo la coordinación de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. Es investigadora asociada según clasificación del Ministerio de Ciencia

y Tecnología de Colombia -MinCiencias-. (CvLac; Google Scholar; ORCID).

**Germán Ulises Bula Caraballo.** Profesor investigador de la universidad Pedagógica Nacional. Doctor en Educación por la misma universidad, con maestría y pregrado en Filosofía de la Universidad Javeriana.

**Gina Reyes.** Doctora en Estudios Sociales de América Latina de la Universidad Nacional de Córdoba - Argentina. Magíster en Sociología de la Universidad Nacional de Colombia. Socióloga de la Universidad Nacional de Colombia. Integrante del grupo de investigación Intersubjetividad en Educación Superior. Investigador Junior (IJ) Minciencias. Docente de la Escuela de Humanidades y Estudios Sociales de la Universidad de La Salle. [https://scienti.minciencias.gov.co/cvlac/visualizador/generarCurriculoCv.do?cod\\_rh=0001368706](https://scienti.minciencias.gov.co/cvlac/visualizador/generarCurriculoCv.do?cod_rh=0001368706)

**Elizaveta Sergeevna Golousova.** PhD thesis on Journalistic discourse of terrorism; 1996-2001 – Department of Journalism of the Ural Federal University. (graduated with honors); Expert in the field of intercultural communications, business communication,

foreign media awards, achievements: victory in the contest "The best electronic educational resource in English" (2016, 2017) Teaching experience – more than 15 years Scientific interests: Cross-cultural management, business communications in international business, the specifics of the foreign media, the Russian-speaking diaspora in Latin America.

**Jorge Eliecer Martínez.** Postdoctor en Bioética de la Universidad El Bosque, Postdoctor en Filosofía Universidad de Cádiz, Estudios Postdoctorado en Ciencias Sociales CINDE- CLACSO. Doctor en Filosofía programa Historia de la Subjetividad. U. Barcelona Doctor en Ciencias Sociales. Niñez y Juventud. CINDE-UM, Diploma de Estudios Avanzados (DEA) en Filosofía U. Barcelona. Magíster en Desarrollo Educativo y Social CINDE- UPN, Licenciado en Filosofía USB. Líder del grupo Intersubjetividad en la Educación Superior y miembro de la red Bioética de la UNESCO. Ha sido invitado como profesor y conferencista de la Universidad de Barcelona, España; la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina; la Universidad Católica Silva Henríquez de Chile. Universidad de Cadiz- España. Nombrado “Profesor visitante Distinguido” por la Universidad de Nacional de Córdoba –Argentina (2013) autor de diversos artículos y libros de los que se

destaca “La Universidad productora de productores entre Biopolítica y subjetividad” y el libro “Subjetividad, biopolítica y educación: una lectura desde el dispositivo”. Profesor Titular de la Universidad de la Salle.

**Martha Fabiola Rodríguez Alvarez.** Bacteriología, Pontificia Universidad Javeriana. Magister en inmunología Universidad de Antioquia, Doctora en Agrociencias. Universidad de La Salle. Docente Investigador Universidad de La Salle. Editora y co-editora de la revista Ciencia y Tecnología para la salud visual y ocular, 2007 2010, 2022-actual. Directora Maestría en Ciencias de la Visión, 2010-2012. Directora del Centro de Investigación en Salud y Visión CISVI, 2010-2018. Líder del grupo de investigación cuidado primario visual y ocular (categoría B Minciencias). Investigador Asociado Minciencias 2014-actual.

**Robert Ojeda Pérez.** Profesor investigador líder del grupo de investigación GIDEP con clasificación A1 avalado por Minciencias Colombia. Doctor en Educación y Sociedad de la Universidad de la Salle, con magister en Historia de la Universidad de los Andes, pregrado en Historia de la Universidad Javeriana. Director e

investigador de la Fundación DiversidadEs.

<https://orcid.org/0000-0002-1227-7854>



# REFLEXIONES FENOMENOLÓGICO-EXISTENCIALES SOBRE LA PSICOLOGÍA COMUNITARIA: JEAN-PAUL SARTRE Y LOS PROCESOS GRUPALES.

## Phenomenological-existential reflections on community psychology: Jean-Paul Sartre and group processes.

Thaís de Sá Oliveira<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Psicóloga clínica. Doctoranda en Filosofía por la Universidade da Beira Interior (UBI – Portugal) con maestría en Rehabilitación Psicosocial en Salud Mental por la Universidad Autónoma de Barcelona (UAB – España) y especialización en Psicología Clínica Fenomenológico-Existencial por el Instituto Fenomenológico Existencial de Rio de Janeiro (IFEN – Brasil). Directora del Instituto Existentialis. Coordinadora y docente de la Especialización en Psicología Clínica Existencialista Sartreana del Núcleo de Clínica Ampliada Fenomenológica Existencial y docente

### *Resumen*

En el siglo XXI, la Psicología Comunitaria y la Psicología Fenomenológico-Existencial ofrecen propuestas pertinentes a la transformación social necesaria, no sólo por sus orígenes críticas, pero también por sus concepciones y objetivos. Constatando la necesidad de la Psicología Fenomenológico-Existencial de salir del ámbito clínico y académico hacia el comunitario y considerando la disposición de la Psicología Comunitaria para buscar embasamiento teórico en diversas áreas para una continua construcción del conocimiento, este artículo reflexiona sobre posibles contribuciones del pensamiento fenomenológico-existencial – tanto en sentido filosófico cuanto psicológico – para la Psicología Comunitaria. Iniciando con una breve introducción de la Psicología Comunitaria para luego presentar a la Psicología Fenomenológico-Existencial y algunos conceptos de Jean-Paul Sartre considerados relevantes para su idea de sociabilidad, se busca articular ambos campos de la Psicología para pensar un

en la Especialización en Psicología en Salud y Psicopatología Fenomenológica (NUCAFE – Brasil) en colaboración con la Faculdade de Tecnologia de Curitiba (FATEC-PR – Brasil). Miembro de la Asociación Latinoamericana de Psicología Existencial (ALPE) y de la World Confederation for Existential Therapy (WCET). Miembro del Grupo Latinoamericano de Estudios Sartreanos. Autora del libro “La Ontología Fenomenológica y la Literatura: Reflexiones a partir de Dos Modos de Expresión en Jean-Paul Sartre” y de diversos artículos científicos sobre psicoterapia fenomenológico-existencial y el pensamiento de Jean-Paul Sartre. [psicothaty00@gmail.com](mailto:psicothaty00@gmail.com)

posible *quéhacer* comunitario a partir de la perspectiva fenomenológico-existencial.

**Palabras clave:** Psicología Comunitaria, Psicología Fenomenológico-Existencial, Jean-Paul Sartre, Procesos Grupales.

### **Abstract**

In the twenty-first century, Community Psychology and Phenomenological-Existential Psychology offer relevant proposals to the necessary social transformation, not only because of its critical origins, but also for their concepts and objectives. Noting the need of Phenomenological-Existential Psychology to move out of the clinical and academic fields towards the community and considering the willingness of Community Psychology to search for theoretical basis in different areas for a continuous construction of knowledge, this article reflects on possible contributions from the Phenomenological-Existential thought – both in the psychological and the philosophical sense – to Community Psychology. Starting with a brief introduction to Community Psychology to then present Phenomenological-Existential

Psychology and some concepts of Jean-Paul Sartre which are considered relevant to his idea of sociability, it seeks to articulate both fields of Psychology in order to think a possible community praxis according to the phenomenological-existential perspective.

**Keywords:** Community Psychology, Phenomenological-Existential Psychology, Jean-Paul Sartre, Group Processes.

### **Resumo**

No século XXI, a Psicologia Comunitária e a Psicologia Fenomenológico-existencial oferecem propostas relevantes para a necessária transformação social, não só pelas suas origens críticas, mas também pelas suas concepções e objetivos. Observando a necessidade da Psicologia Fenomenológico-existencial sair do campo clínico e acadêmico em direção à comunidade e considerando a disposição da Psicologia Comunitária em buscar bases teóricas em diversas áreas para uma construção contínua do conhecimento, este artigo reflete sobre possíveis contribuições do pensamento fenomenológico - existencial – tanto no sentido filosófico quanto psicológico – para a Psicologia Comunitária. Partindo de uma breve introdução à Psicologia Comunitária e apresentando em seguida

a Psicología Fenomenológico-Existencial e alguns conceitos de Jean-Paul Sartre considerados relevantes para a sua ideia de sociabilidade, procura-se articular ambos os campos da Psicología para pensar uma possível tarefa comunitária baseada na perspectiva fenomenológico-existencial.

**Palavras-chave:** Psicología Comunitária, Psicología Fenomenológico-existencial, Jean-Paul Sartre, Processos Grupais.

### **Reflexiones fenomenológico-existenciales sobre la psicología comunitaria: Jean-Paul Sartre y los procesos grupales**

En la actualidad, se constata la necesidad urgente de una transformación social promovida a partir de diversos ámbitos. Considerando la necesidad de la *Psicología Fenomenológico-Existencial* de salir de la clínica y de la academia hacia la comunidad y la disposición de la *Psicología Comunitaria* en buscar bases teóricas en diversas áreas para la continua construcción de un conocimiento adecuado a contextos específicos, el objetivo es posibilitar una reflexión sobre un *quéhacer* comunitario a partir de una perspectiva fenomenológico-existencial. Se busca articular ambos campos

de la *Psicología*, primeramente a través de una introducción de la *Psicología Comunitaria*, abordando los conceptos de *sentimiento de comunidad* e de *empowerment* de la *Psicología Social Norteamericana* y también los conceptos de *autonomía* y de *opresión* discutidos por la *Pedagogía del Oprimido*, proveniente de la *Psicología Comunitaria Latinoamericana*. Luego, se discute la contribución de la *Psicología Fenomenológico-Existencial* para la *Psicología Comunitaria*, a través del *Método Fenomenológico* de Edmund Husserl, de la *Ontología Fundamental* de Martin Heidegger y de la *Ontología Fenomenológica* de Jean-Paul Sartre.

Finalmente, la comprensión de los *procesos grupales* desarrollada por el filósofo francés es ofrecida como un posible camino de reflexión en el ámbito comunitario y social. Para esto, se discute la *serialidad* del *campo práctico-inerte* y la *grupalidad* del *campo práctico-común* y, además, se describe cómo un *grupo* pasa por la *fusión*, la *organización*, la *institucionalización* para, después del esfuerzo para mantenerse como tal a través del *juramento* y de la *fraternidad-terror*, volver a la *serialidad*. Al presentar la comprensión de Jean-Paul Sartre sobre el relacionamiento humano a partir del proceso de formación de *grupo*, se considera su colaboración

para una posible reflexión fenomenológico-existencial en el ámbito de la *Psicología Comunitaria*.

### **Psicología Comunitaria**

A partir de la década de 50, un grupo de psicólogos norteamericanos percibe la necesidad de superar las limitaciones de la *Psicología Clínica* en la promoción de la salud mental. Criticando su *empirismo* y *tecnicismo*, la *Psicología Social* surge con énfasis en un enfoque preventivo, señalando la falta de estudio sobre problemas de desarrollo y justicia social. Se considera relevante para la reflexión propuesta por el presente artículo destacar el concepto de *sentimiento* o *sentido de comunidad*. Seymour Sarason (1974, p. 157) lo describe como “la percepción de similitud con otros, el reconocimiento de la interdependencia con los demás, la voluntad de mantener esa interdependencia dando o haciendo por otros lo que uno espera de ellos y el sentimiento de que uno es parte de una estructura más amplia, estable y fiable”. Otra definición es ofrecida por McMillan y Chavis (1986, p. 9), que lo describen como “un sentimiento que los miembros tienen de pertenencia, un sentimiento de que los miembros son importantes para los demás y para el grupo, y una fe compartida en que las

necesidades de los miembros serán atendidas a través del compromiso de estar juntos”.

Para realizar una intervención adecuada al contexto, se propone el análisis de cuatro componentes específicos (McMillan y Chavis, 1986). La *pertenencia* – el sentirse parte de la *comunidad* – sería un vínculo establecido a través de la delimitación de una frontera entre los *miembros* y los demás, de un sistema de símbolos compartidos, de la experiencia de seguridad emocional, de la inversión personal en la comunidad, además del sentimiento de identificación. Otro componente sería la *influencia*, la cual se refiere al poder de los *miembros* sobre el colectivo y de este sobre el *grupo*. De esta manera, se considera que las personas tienden a preferir a grupos en los cuales pueden ejercer influencia. Además, se necesita la *integración* entre los *miembros* a través del intercambio de recursos para lograr la *satisfacción de necesidades* identificadas bajo la influencia de los valores compartidos. El último componente sería la *conexión emocional y grupal*, un reconocimiento de un vínculo entre los miembros que le hacen ser parte del mismo grupo.

El principal objetivo de una intervención en *Psicología Comunitaria* sería alcanzar el *empowerment*. Este concepto es introducido por Rappaport (1984) para referirse a un proceso de componentes cognitivos, afectivos y conductuales por el cual personas y comunidades logran control y dominio de sus vidas. Concordando con su importancia en el desarrollo y la transformación de las comunidades, Maritza Montero (2003, p. 72) lo describe como “el proceso en el cual miembros de una comunidad (individuos interesados y grupos organizados) desarrollan conjuntamente capacidades y recursos para controlar su situación de vida, actuando de manera comprometida, consciente y crítica, para lograr la transformación de su entorno según sus necesidades y aspiraciones, transformándose al mismo tiempo a sí mismos”.

Surgida durante la crisis de la *Psicología Social Norteamericana* de los años 60, la *Psicología Comunitaria* no deja de considerar los fundamentos científicos, pero da mayor énfasis a los aspectos más sociológicos de las relaciones. En su *Introducción a la Psicología Comunitaria*, Maritza Montero (2004, p. 380) la define como “la rama de la psicología cuyo objeto es el estudio de los factores psicosociales que permitan desarrollar, fomentar y mantener el control y poder que los

individuos pueden ejercer sobre su ambiente individual y social para solucionar problemas que los aquejan y lograr cambios en esos ambientes y en la estructura social”. Esta perspectiva, según Rappaport (1977, p. 73):

[...] acentúa la importancia de la perspectiva ecológica de la interacción, sosteniendo la posibilidad de mejorar la adaptación entre las personas y su ambiente mediante la creación de nuevas posibilidades sociales y a través del desarrollo de recursos personales en vez de hacer hincapié exclusivamente en la supresión de las deficiencias de los individuos o de sus comunidades.

Preocupada con problemas sociales, se compromete con la transformación, la promoción de la inclusión y la reducción de las desigualdades sociales. Sus reflexiones consideran que el individuo vive en una realidad físico-social compuesta de una estructura social, cultural, económica, geográfica, simbólica, e ideológica singular, participando de una red de relaciones sociales complejas en una sociedad históricamente determinada.

Entre los temas abordados por la *Psicología Comunitaria*, se considera que la *Pedagogía del Oprimido* – como una propuesta de *Educación* fundada en la ética, en el respeto a la dignidad y en la *autonomía* del educando (Freire, 2000a, p. 11) – fornece dos conceptos importantes: la *opresión* y la *autonomía*. En cuanto realidad histórica concreta de la mayoría de los individuos, la *opresión* afecta a la *libertad*, limitando el poder ser autónomo, la vocación de “ser más” (Freire, 1982, p.35). Como consecuencia, el ser humano se aliena – tornándose “ser para otro” (Freire, 1982, p. 38) – y ya “no se realiza en la inexistencia de tener, en la indigencia, demanda libertad, posibilidad de decisión, de elección, de autonomía” (Freire, 2003, p. 10).

Para transformar su realidad, el individuo debe hacerse sujeto de su historia, responsabilizándose por sus decisiones y acciones, tanto en su relación con el *mundo*, como con sí mismo y con los demás. Promoviendo a la *praxis* como una “reflexión y acción verdaderamente transformadora de la realidad (Freire, 1982, p.108), se propone que el conocimiento sea construido de una forma dialéctica, en la cual la teoría redimensiona a la práctica de la cual se origina. *Autonomía* no sería lo mismo que *libertad*, aunque implique que el *sujeto* sea capaz de hacer uso

de esta para crear sus propios principios y valores, determinarse y realizar su *proyecto* durante su *existencia*. Freire (1982, p. 66) la considera como “el dominio del trabajo, de la cultura, de los valores – dominio en que los seres humanos experimentan la relación dialéctica entre determinación y libertad”.

Se enfatiza que la *autonomía* sólo puede ser alcanzada a través del ejercicio de la *libertad*, exigiendo que el ser humano “asuma, éticamente, responsablemente, su decisión, fundante de su autonomía. Nadie es autónomo primero para después decidir. La autonomía va constituyéndose en las experiencias de varias, innúmeras decisiones, que van siendo tomadas” (Freire, 2000, p. 120). Único ser capaz de objetificar, significar y conocer el *mundo*, él debe pasar por el proceso de concientización, que implica un “esfuerzo de conocimiento crítico de los obstáculos que impiden la construcción de su autonomía para transformar el mundo y lograr superar las condiciones de *opresión*” (Freire, 2000, p. 60).

Con una orientación más crítica y contextualizada, la *Psicología Comunitaria Latinoamericana* fomenta la participación social y el desarrollo de la conciencia para transformar la realidad, considerando que la perspectiva

tradicional está demasiado preocupada con el estudio de grupos, conductas, actitudes, estereotipos, relaciones interpersonales (Leyens, 1988), pero no los relaciona a sus contextos histórico-culturales para describir e explicar los datos. Esta perspectiva influenciada por la *Educación Popular* de Paulo Freire, la *Investigación-Acción Participativa* (IAP) de Fals Borda, la *Teología de la Liberación*, la *Sociología Militante*, la *Tecnología Social* de Jacobo Varela, la *Sociología del Desarrollo*, el *Trabajo Comunitario*, además de la *Psicología Social* europea de los años 70.

### **Contribución de la Psicología Fenomenológico-Existencial a la Psicología Comunitaria**

Para continuar hacia una reflexión fenomenológico-existencial en el campo de la *Psicología Comunitaria*, se considera importante discutir sobre la contribución de la *Psicología Fenomenológico-Existencial* a través de la presentación del *Método Fenomenológico* de Edmund Husserl, la *Ontología Fundamental* de Martin Heidegger y la *Ontología Fenomenológica* de Jean-Paul Sartre. De acuerdo con Maritza Montero (2004, p. 119), la *Fenomenología* ha contribuido para la *Psicología Comunitaria* en “la búsqueda de la totalidad, la visión holista y la necesidad de abandonar la idea de separación

entre investigador e investigado fundamentada en la supuesta “neutralidad” del primero y “no contaminación” del otro”. Además, tal *filosofía* colabora en aspectos de base al considerar a la “comunidad como una totalidad en la cual se da una transformación social a partir de la vida diaria y la concepción del ser humano como actor y constructor de la realidad” (Montero, 2004, p. 119).

### **Método Fenomenológico**

Afirmando que la *Filosofía* debería tener las bases y las condiciones de una ciencia rigurosa, Edmund Husserl (1982) contraría las tendencias de su época criticando al método científico por buscar establecer una “verdad provisional” útil que deja de ser verdad cuando un dato nuevo muestra otra realidad. Con el fin de evitar que lo mismo ocurra con la verdad filosófica, sugiere que se estudie a las *cosas* cómo se presentan en la experiencia de *conciencia*, libre de teorías y suposiciones, en sus verdaderos *significados* (Husserl, 1982) Estos serían sus *esencias*, cada cual representada por una palabra designada. Como *explicación o estudio (logos)* de aquello que se muestra (*phainesthai*), se busca estudiar los *fenómenos* de la *conciencia* en sí mismos a través de *objetos ideales* que existen en la mente, analizando los datos absolutos aprehendidos en *intuición pura* para descubrir las estructuras esenciales de los *actos – noesis*,

objetos de *percepción* – y las entidades objetivas correspondientes a ellas – *noema*, *fenómenos* de la *conciencia*, *cosas* en sí mismas (Husserl, 1982).

Husserl crítica al *naturalismo* y al *historicismo*, que implicaría *relativismo*, mostrándose incapaz de alcanzar el rigor requerido a una ciencia genuina. Buscando restaurar la *lógica pura* a través del *principio de contradicción*, el *Método Fenomenológico* se opone a la afirmación del *psicologismo* acerca de la imposibilidad del sistema asociativo asociar y desasociar al mismo tiempo. Defendiendo que el sentido de este principio está en el hecho que, si A es A, no podría ser *no A* (Husserl, 1982) se considera que este no se refiere a la verdad de lo que es pensado y, así como otros principios lógicos, tiene validez objetiva por referirse a alguna cosa como verdadera o falsa, independiente de cómo la mente piensa o cómo el pensamiento funciona. Este *método* se torna objeto de una reelaboración por diversos pensadores. La *Filosofía* de Husserl ha tenido una gran influencia en el pensamiento posterior. Como observado por Lalande (1951, p. 769), “un gran número de filósofos contemporáneos adoptan, modificándolo más o menos, el método husserliano, para ponerlo a servicio de la construcción de sus propios sistemas,” cambiando el sentido original del *quehacer* de la *Fenomenología*. Entre tales

sistemas, se destacan la *Ontología Fundamental* y la *Ontología Fenomenológica*.

### **Ontología Fundamental**

A través del *Método Fenomenológico*, la *Ontología Fundamental* del Martin Heidegger retoma a la pregunta por el *sentido del ser*, estableciendo al *Dasein* como objeto de su *análisis existencial* por ser el único en el *mundo* capaz de comprender el *ente* distinto a sí mismo. Como manifestación del *fenómeno del ser* en cuanto *ente* en el *mundo*, el *ser-ahí* no puede ser caracterizado fuera de la *existencia*, pues “el propio *Dasein* solamente es en la medida en que posee la estructura esencial de ser-con, en cuanto *Dasein* que viene al encuentro de los otros” (Heidegger, 1989, p. 171). Por su carácter de *poder-ser*, este está siempre en construcción, siempre proyecto para el futuro, encontrándose en una no totalidad, en un vacío, en un *nada*. El horizonte para la posible comprensión de tal ser se da por su *temporalidad* – a partir de la cual se estructuran los modos de ser del *Dasein*: *ser-en-el-mundo*, *ser-para-la-muerte*, *ser-con-los-otros*. Influenciado por la *reducción fenomenológica (epoché)*, Heidegger propone aplicarla a la experiencia diaria, describiendo la estructura del cotidiano – el “estar en el mundo” – con todos los objetos ideales que esto implica. Se opone a Husserl, considerando que “ser lanzado al



mundo” entre las *cosas* y en la contingencia de *realizar proyectos* es tipo de *intencionalidad* más fundamental que meramente contemplar o pensar objetos, pues consiste en su causa y razón de existir.

Por la importancia dada a la *alteridad* en las reflexiones expuestas en *Ser y Tiempo*, se considera que el pensamiento de Heidegger puede contribuir para la elaboración de una *Filosofía de la Comunidad*. Para él, la esta sería el origen de la conceptualización del *ser* (*Sein*) como *ser-con* (*Mitsein*) y del *Dasein* como *Mit-Dasein*. Según el filósofo, “*Dasein* es el ente que siempre yo mismo soy, el ser es siempre mío” (Heidegger, 1989, p. 165), siendo así el único *ser* capaz de *preocuparse* con la comprensión de su propio ser. Esto significa que “el ser es siempre ser del ente y sólo el *Dasein* es capaz de interrogarse sobre su ser” (Pasqua, 1993, p. 65). Por no existir un *yo* sin el *otro*, su figura es indispensable en la construcción de cualquier forma de organización social o política.

Usando el *Método Fenomenológico*, Heidegger encuentra la posibilidad de confronto con la figura del *otro* delante del *yo* que piensa. Aun mismo después de la suspensión del *mundo* y de todos sus constitutivos – incluso de la propia *consciencia* – permanece algo de primitivo, de originario: el propio *ser*. Además, el encuentro con el *otro* sería algo anterior a la

*existencia*, pues es cuando el *ser-en-el-mundo* se torna *ser-con-los-otros* que el propio mundo se instaura como *mundo compartido* (*Mitsein*), donde el *otro* no es solamente el “otro”, pero un “coexistente”. Según él, la comprensión del *ser-en-el-mundo* muestra que “de inicio, un mero sujeto no ‘es’ y nunca es dado sin mundo. De la misma manera, también de inicio, no es dado un yo aislado sin otros” (Heidegger, 1989, p. 167).

### **Ontología Fenomenológica**

Afirmando que la *subjetividad* debe ser el punto de partida del *Existencialismo* (Sartre, 1987), Jean-Paul Sartre aplica a la *Fenomenología* de Husserl para su análisis de la *existencia humana*, tratando de aprehender el *ser del fenómeno*. Sartre parte de algunos conceptos de la *Fenomenología* para desarrollar su *ontología Fenomenológica*. Para distinguir entre *conciencia perceptual* y *conciencia imaginativa*, se utiliza el concepto de *intencionalidad* en sus primeros trabajos (Sartre, 1986). En su obra *El Ser y la Nada: Ensayo de Ontología Fenomenológica* (1997), Sartre realiza un análisis del *fenómeno de ser*, que da origen a sus conceptos de *ser en-sí* y *ser para-sí*. Este *análisis ontológico* busca captar el modo propio cómo el *fenómeno* se da, buscando por el mismo *ser del fenómeno*.

El filósofo critica al pensamiento moderno considerando que, aunque este haya “realizado progreso considerable al reducir el existente a la serie de apariciones que lo manifiestan” (Sartre, 1997, p.15), se utiliza de *dualismos* que dificultan el *análisis del fenómeno* tal como este se nos da. Para captarlo de tal manera, Sartre utiliza la *Fenomenología* porque esta supone una ida a las cosas mismas, afirmando que “el fenómeno no indica, como apuntando por sobre su hombro, un ser verdadero que tendría, él sí, carácter de absoluto. Lo que el fenómeno es, lo es absolutamente, pues se devela como es. El fenómeno puede ser estudiado y descrito en tanto que tal pues es totalmente indicativo de sí mismo” (Sartre, 1997, p. 16).

Sin embargo, el filósofo se opone a la oposición entre *finito e infinito* que se origina junto al *fenómeno* de la *variación eidética*, defendiendo no se necesita del *infinito* de su serie de apariciones, pues el *fenómeno del ser* ya revela en sí mismo su *esencia*: su propio *aparecer*. Afirma que “la aparición no está sostenida por ningún existente diferente de ella: tiene su ser propio. El ser primero que encontramos en nuestras investigaciones ontológicas es, pues, el ser de la aparición” (Sartre, 1997, p. 16), ya que “la conciencia nace traída por un ser que no es ella. La *conciencia* no puede hacer con que existe ser, pero, porque hay ser, la conciencia se funda, en cuanto

conciencia de sí y del ser,” (Lima, 2009, p. 18) manteniéndose en el *mundo* contingente donde los *fenómenos* se nos dan. Admitiendo el *fenómeno del ser* como absoluto, se propone investigar la *esencia* de la *aparición*: el *ser del fenómeno*. Sartre evita recurrir al *idealismo* o al *realismo*, considerando que mientras “el idealismo resalta mucho la conciencia, su prioridad, su espontaneidad, su actividad, [...] el realismo admite dogmáticamente, sin base, de un lado la existencia del mundo, y, de otro lado, una conciencia pasiva, cerrada en sí misma” (Luijpen, 1973, p. 105).

Sartre no admite que el *ser* de un *objeto* sea medido por el conocimiento que se tiene de él, por lo tanto busca el *ser del fenómeno* a partir de una *perspectiva ontológica*, sin someter el *fenómeno del ser* a los supuestos de una teoría del conocimiento. En su investigación, concibe a la *conciencia* como *transcendencia*. Sin embargo, por considerar que Husserl aun tiene algo de *idealismo*, se aleja de la *variación eidética*, negándose a sostener la *realidad* de un *objeto* en sus posibles variaciones de perfil o a distinguir el *objeto* de la *percepción* en su *noema*, defendiendo que “la realidad de esta taza consiste en que está ahí y en que ella no es yo” (Sartre, 1997, p. 17). En el intento de superar las soluciones dadas por el *idealismo* y el

*realismo* para el problema, defiende que el *ser del fenómeno* sería en sí mismo lo es. Según Sartre (1997, p. 34-35):

La conciencia es conciencia de algo: esto significa que la trascendencia es estructura constitutiva de la conciencia; es decir, que la conciencia nace apuntando hacia un ser que no es ella misma. [...] Decir que la conciencia es conciencia de algo significa que para la conciencia no hay ser, fuera de esa obligación precisa de ser intuición revelante de algo; es decir, de un ser trascendente. [...] La conciencia exige simplemente que el ser de lo que aparece no exista solamente en tanto que aparece. El ser transfenoménico de lo que es para la conciencia es él mismo en sí.

En su búsqueda por el *ser del fenómeno*, diferencia aquello que el *fenómeno* es – *ser del fenómeno* – de la *conciencia* para cuál él aparece, defendiendo la *existencia* de un *ser* que se nos presenta como *fenómeno* sin haber sido constituido en ella, sin sufrir pasivamente a su *existencia*. Proclama, por lo tanto, la *existencia* de dos *seres* distintos: *en-sí* y *para-sí*. El primero sería el *ser del fenómeno* – objeto de la *conciencia* – o, según Sartre (1997, p. 40), “el ser en sí es lo que es, a la que designa al ser de la conciencia: ésta, en efecto, como

veremos, ha-de-ser lo que es”. Encerrado en sí mismo, no mantener relación consigo mismo o con el *mundo*. Como la más completa *contingencia*, no se debe recurrir a teorías para justificar la *existencia* del *en-sí*, pues es positividad plena y densa a partir de la cual no es posible deducir ninguna ley necesaria. Siendo todo lo que puede ser dicho, presentándose distinto de la *conciencia*. En relación al *para-sí*, este sería el *ser* de la *conciencia*. Intencional, este se encuentra siempre dirigido a un *objeto* del cual se distingue, siendo siempre *conciencia* de algo. Toda *conciencia*, por lo tanto, sería “constituida originalmente como vacío de todo, menos del objeto trascendente de que ella es actualmente consciente. El objeto es trascendente, pues está fuera de ella: no hay coincidencia entre ellos. La conciencia es intencional, pues ella sólo consigue hacer existir un afuera, un más allá de la conciencia, colocándose ella misma fuera del ser” (Giles, 1975, p. 328).

Distinto del *en-sí*, el *para-sí* es caracterizado por aspectos singulares: la *nada* y las ideas de *conciencia reflejada* y *conciencia reflexiva*. Siempre en relación con el *mundo*, la *conciencia* se da a partir de una *negación externa* – al saberse como no siendo un *en-sí* – y de una *negación interna* – al saberse como no siendo el *otro*. En su *análisis existencial*, el filósofo enfatiza a esta última por estar relacionada con la

aprehensión del *otro* por mi *conciencia*. Por no coincidirse consigo misma, el *para-sí* no debe ser considerado del modo de un *en-sí*, pero como un *no-ser* o *nada*. Como afirma Simone de Beauvoir (2005, p. 31), “el hecho de la existencia no puede estimarse, pues es el hecho a partir del cual todo principio de estimación se define; no puede compararse con nada, pues fuera de él no hay nada susceptible de servir como término de comparación”. Su carácter *intencional* promueve que esta *nada* sea incesantemente nihilizada por el modo propio del *para-sí* crear su *existencia*, o sea, “la nada no puede nihilizarse sino sobre fondo de ser; si puede darse una nada, ello no es ni antes ni después del ser ni, de modo general, fuera del ser, sino en el seno mismo del ser, en su meollo, como un gusano” (Sartre, 1997, p. 64). Siendo nihilizada sobre un fondo de *ser*, esta viene a mí a través de relaciones concretas, adquiriendo un estatuto ontológico, haciendo del *para-sí* el ser por el cual la *nada* viene al *mundo*.

En el sentido de aprehender sus estructuras, Sartre analiza el modo de ser propio de la *conciencia*, pensándola a partir de dos aspectos: *conciencia reflejada* y *consciencia reflexiva*. Estos no serían dos tipos independientes de *conciencia*, pero su modo propio y contingente de existir que se da de una sola vez, en unidad. La primera sería la *conciencia*

*inmediata* – no-posicional y no-reflexiva – del *objeto* dada por la *percepción*. En este momento, “no hay conciencia de sí, pero la conciencia-de-alguna-cosa está junto con la conciencia-(de)-sí” (Luijpen, 1973, p. 105), una vez que la *reflexión* sólo ocurre cuando posiciono a la *conciencia*. Ya en la *conciencia reflexiva*, la *conciencia* se nos da de manera espontánea, pero se deriva de su *carácter intencional*, siendo una “conciencia de conciencia”. Según Sartre (1997, p. 24-25), “la conciencia reflexiva pone como su objeto propio la conciencia refleja. [...] Toda existencia consciente existe como conciencia de existir. [...] Esta conciencia (de) sí no debe ser considerada como una nueva conciencia, sino como el único modo de existencia posible para una conciencia de algo”. Inmediata, la *conciencia (de) conciencia* se daría del mismo modo singular que la *conciencia*.

Plena adecuación a sí mismo, el *en-sí* se presenta como radicalmente distinto del *para-sí* que, por su *carácter intencional*, mantiene siempre una relación de distanciamiento consigo mismo para crear su *existencia*. Sin embargo, por ser desproveída de contenidos, el *para-sí* instauro un *sentido* para sí mismo y para el *mundo* a partir del *en-sí*, pues, la *conciencia intencional* sólo puede existir como conciencia de algo y no como el fundamento de sí mismo, teniendo que sostener su ser en una relación nihilizadora con el *en-sí*. Sartre (1997, p. 24)

afirma que “[...] la conciencia no-reflexiva hace posible la reflexión: hay un cogito prerreflexivo que es la condición del cogito cartesiano”. El proyecto ideal del *para-sí* sería poseer el status ontológico del *en-sí*. A partir de la *Fenomenología* de Husserl, el filósofo desarrolla su *ontología* como un intento de superar el *idealismo* y el *realismo*, negando la idea que el *mundo* sea resultado de mi *subjetividad* o que la *conciencia* sea un recipiente cerrado en sí mismo que es afectado pasivamente por el *mundo*.

Con su *Ontología Fenomenológica*, Sartre introduce su concepto de *libertad*, aspecto de extrema importancia para la *Psicología Fenomenológico-Existencial*. De acuerdo con él (Sartre, 1997, p. 266), el *ser humano* “está condenado a ser libre”, arrojado en el *mundo*, plenamente responsable por su acción en él, sin excusas. Como *existencia consciente*, su *ser* se distingue del *ser* de las *cosas* por ser un *fenómeno subjetivo*, una *conciencia* del *mundo* y de sí mismo. Mientras Martin Heidegger (1989) considera que el *Dasein* es un *ser-ahí* arrojado al *mundo*, Sartre afirma que el *ser para-sí* es un *pro-yecto*, un *ser* que debe *hacerse*. El primer principio de su *Existencialismo* afirma al *hombre* como único *ser* que no sólo es tal como se concibe, pero como él se quiere y cómo se concibe después de la *existencia*, no siendo otra cosa sino lo que de sí se hace.

Declarando que, en el *ser humano*, “la existencia precede la esencia,” resalta que este se define por sus *actos* y no por una *naturaleza* dada y definida, por lo tanto, “el hombre no es otra cosa que lo que él se hace” (Sartre, 1987, p. 9). Puesto que no somos libres para dejar de ser libres, el no actuar sería un *acto* en sí mismo. Aunque le confiera un carácter fundamentalmente ético, Sartre busca en la *Ontología Fundamental* la terminología *Mitsein* para tratar la *alteridad*. Heidegger (1989, p. 179) afirma que:

El análisis ha mostrado: el *Mitsein* es un constitutivo existencial del *Ser-en-el-mundo*. La co-presencia se comprueba como modo de ser propio de los entes que vienen al encuentro dentro del mundo. En la medida en que *Dasein* es, posee el modo de ser de la convivencia. Esta no puede ser concebida como el resultado de la suma de los varios “sujetos”. El depararse con el contingente numérico de los “sujetos” sólo es posible cuando los otros que vienen al encuentro en la co-presencia son tratados meramente como “números”. Tal contingente sólo se descubre por medio de un determinado *Ser-con* y para con los otros. Este *Ser-con* “desconsiderado” “computa”

los otros sin “tomarlos en cuenta” seriamente, sin querer “tener algo que ver” con ellos.

Al considerar el *otro* con el cual me relaciono realmente como el *otro* que está junto a mí en el *mundo*, el *Mitsein* de Sartre sería el plural del *yo*: el *nosotros*. Así, con el encuentro con el *otro*, la *libertad* anteriormente garantizada por la total ausencia de valores y por la imposibilidad de la no existencia de Dios encuentra su punto límite. Relacionando en su discurso tanto la *corporeidad* del *yo* como el ámbito de las relaciones concretas con el *otro*, Sartre afirma que el *Mitsein* representaría una cumbre de todas las relaciones a partir del carácter ético. Para alcanzar una mayor comprensión de la *alteridad* en el pensamiento sartreano, se hace necesario reflexionar acerca del modo cómo esta se da en términos de experiencia psicológica del *nosotros*, analizando su teoría sobre la *formación de grupos*.

### **Procesos Grupales según la Psicología Fenomenológico-Existencial**

Para comprender a un *grupo*, Sartre resalta la necesidad de investigar a lo *singular* y lo *universal* en una relación permanente entre *tensión* y *dialecticidad*, contemplando las distintas configuraciones posibles. Rechazando a los *dualismos* del *Materialismo Dialéctico* de Marx, retoma el sentido

etimológico de *dialéctica* como *diálogo*, considerando la *praxis* como *movimiento* y *transformación*. Algunas ideas se hacen importantes para comprender sus reflexiones. Primeramente, considera que la intencionalidad de la *conciencia* sobre lo presente y lo ausente se encontraría expresada en el *cuerpo*. Así como Heidegger (1989), el filósofo considera que el *hombre* es *ser-en-el-mundo*. Además, el filósofo distingue entre *en-sí* y *para-sí*, entendiendo al primero como una *cosa en sí*, una *entidad opaca* que “es lo que es” (Sartre, 1997) y carece de toda relación, mientras el segundo sería enteramente relación. Producto de la *conciencia intencional*, es “lo que no es” (Sartre, 1997), constituyéndose como un *nada* que evidencia el *ser* de la *conciencia humana*, permitiendo la comprensión de su *libertad* esencial con el fin de construir algo propio.

A partir de una reflexión profunda acerca del *hombre* frente al *grupo* y a la historia colectiva, Sartre propone el uso de una *dialéctica* que, contrapuesta al pensamiento determinista, procedería mediante contradicciones, negaciones constructivas y síntesis parciales en una construcción de conocimiento nunca considerada como acabada. Concordando con Marx al considerar que cada *hombre* se encuentra en una determinada estructura social organizada por las generaciones anteriores, en su *Crítica de la Razón Dialéctica* (Sartre, 1979), distingue entre

dos campos distintos: *Práctico-Inerte* y *Práctico-Común*. El primero se presenta como un *mundo objetivo* – campo material de *acción* práctica circundante – siendo marcado por la *praxis* de los demás y constituido por el efecto de las múltiples *acciones individuales* aisladas y antagónicas. Es *práctico* en el sentido de haber sido producido a través de la acción práctica de otros hombres, e *inerte* por ser el *mundo de las totalidades* que se presenta como ya acabado. En este campo caracterizado por la exterioridad, las características humanas fundamentales encontradas incluyen la contra-finalidad de la materia, la alienación, el destino prefijado y la estructura molecular, la alteridad y la pasividad. Además, las relaciones humanas son propias de un estado de alienación en el cual no existe el espacio en común interiorizado. En contraposición, en el campo del *Práctico-Común*, las relaciones se caracterizan por la *reciprocidad* y la *mediación* surgidas a partir de la lucha que se da en el *individuo* y el *grupo*.

### **Serialidad: Práctico-Inerte**

Buscando determinar la génesis de un *grupo*, las estructuras de su *praxis* o la racionalidad de la *acción colectiva*, el filósofo existencialista presenta dos formas de *sociabilidad*: *serialidad* y *grupalidad*. Caracterizada por el tipo de relación establecida entre los *individuos* que componen una *serie*, la

primera se presenta como un “conjunto de soledades”, con su unidad siendo dada desde el exterior. La *serie* sería “el modo de ser de los individuos unos con relación con los demás y con relación al ser común y este modo los metamorfosea en todas sus estructuras” (Perdigão, 1995, p. 206). Como negación provisoria por cada componente de la serie de relaciones recíprocas con los demás, esta relación expresa una integración negativa de los individuos, negando la *reciprocidad* y *cosificando* al otro ya que este podría ser reemplazado por cualquier *otro*.

En el mundo dominado por lo *práctico-inerte*, la experiencia de *nosotros* se da bajo dos distintas formas: el *nosotros-sujeto* y el *nosotros-objeto*. La primera puede ocurrir cuando *yo* y los demás observamos un *objeto* exterior o vivimos un *destino* común impuesto por la materia *práctico-inerte*. Al usar *objetos* fabricados por *otros*, se acepta perder la individualidad, convirtiendo su proyecto en el que le es impuesto por los demás – un proyecto de “todos”. En tal situación, soy *transcendencia-transcendida*, pues “asumo la experiencia de una transcendencia común dirigida para un fin único e igual para todos” (Perdigão, 1995, p. 207). La experiencia de *nosotros-objeto* también se puede dar cuando el *yo* y los *demás* visamos un *objeto* “fuera de nosotros”, lo que

implicaría el reconocimiento de un *nosotros*. Al mismo tiempo en que posiciono este *objeto*, “tengo consciencia no-posicional de que estoy comprometido con los demás en esta observación común” (Perdigão, 1995, p. 208).

De manera distinta, en la experiencia de *nosotros-objeto*, el *yo* y el *otro* somos vistos por un *tercero excluido* de nuestra relación, que roba nuestra subjetividad al captarnos desde afuera, haciendo con que no experimentemos el *nosotros*. Así, toda relación humana que involucra más de una persona sería vivida como *nosotros* de manera objetiva desde que haya un *tercero excluido* que nos aprehenda como integrados en un todo. Descubriendo fines comunes en las *acciones* de los *individuos* de una *colectividad*, el *tercero excluido* los unifica desde afuera, haciendo con que la reciprocidad entre tales sea una conjugación de movimientos. En su *subjetividad*, capta a la *pluralidad* de los *individuos* de una manera objetiva, haciendo con que el *nosotros* se presente como algo ya dado.

### **Grupalidad: Práctico-Común**

Para que se inicie el proceso de formación de un *grupo*, Sartre considera que el individuo debe escapar de la petrificación de la *serialidad* del campo *Práctico-Inerte* hacia la *grupalidad* del campo *Práctico-Común*. Mientras Heidegger

(1989) considera a la experiencia del *ser-con-los-otros* fundamento de nuestro *ser-para-el-otro*, Sartre afirma que el *ser-con* sería “apenas la vivencia de una consciencia particular: los otros ni siquiera pueden estar conscientes de nosotros, y así mismo podemos sentirnos “con los otros”” (Perdigão, 1995, p. 210). La existencia originaria del *para-otro* como estructura no sería ontológica pero psicológica, pues antecede y posibilita la existencia del *para-sí*, ya que el *nosotros* no existe en el *mundo* como *ser* concreto y objetivo. No capto a los *demás* como “sujetos de esta experiencia”, solamente de modo no-posicional, indicando que las consciencias continúan aisladas una de las otras, imposibilitando la formación de una *consciencia colectiva*. Una vez que las subjetividades permanecen siempre fuera del alcance, esta experiencia sirve como “una especie de recurso psicológico para sentirnos “en medio a los demás”, reflejando el anhelo por una unidad real deseable que nunca se realiza,” (Perdigão, 1995, p. 210). Tal experiencia se consolidaría como una pausa en el conflicto, pero no una solución para tal.

### **Grupo-en-Fusión.**

En su propuesta acerca de la formación de *grupos*, Jean-Paul Sartre describe a tres distintos momentos en los que se da la *grupalidad* – *grupo-en-fusión*, *grupo organizado* y *grupo institucionalizado* –, presentando también a dos maneras del



*grupo* evitar el regreso a la *serialidad: juramento y fraternidad-terror*. Para que un *grupo* se fusione, algunas condiciones son preliminares: la unión de exterioridad dada por la materia circundante, la unión de exterioridad dada por el tercero excluido, el peligro exterior común, la urgencia de un fin común, la seguridad que la solución se encuentra en la acción del grupo, además del esfuerzo de todos. Por lo tanto, sería necesario:

[...] personas que actúen juntas en un determinado campo Práctico-Inerte, unificadas por un tercero excluido y un peligro común, sientan juntas, libremente y por sí, la urgencia de cambiar la situación en una praxis común, reconociendo la acción del grupo como único método eficaz de vencer el aislamiento, sus rivalidades, y así liquidar el Práctico-Inerte para sobrevivir. (Perdigão, 1995, p. 213)

A partir de una “unión de interioridad”, la comprensión de la *acción* del *grupo* reside en la comprensión de la *acción individual* de sus integrantes en la medida que esta, libremente, se hace *praxis* común. Entretanto, el *individuo* en su *subjetividad* no puede crear un *ser-en-el-grupo*. Primeramente, la unificación dada desde adentro no sería idéntica a la operada

por el *tercero excluido*, ya que, por ser parte del *grupo*, el miembro no podría contemplarlo. Sería a partir de una red de unificaciones recíprocas que cada *miembro – agente unificador –* operaría la unión de los *demás* que – *miembros* unificados por *otro*– se sienten “integrados en un todo”. Por lo tanto, se considera que “solamente tal comunión de los individuos en cuanto terceros mediadores puede posibilitar e explicar la praxis común: la unión es hecha *en* todos y *por* todos, ya que cada un actúa sobre los demás para llevarlos a la acción de grupo” (Perdigão, 1995, p. 214).

En segundo lugar, considerando que “la pura *transcendencia* de la subjetividad de cada un impide que la propia persona se aprehenda a sí misma como realidad objetiva dada y acabada” (Perdigão, 1995, p. 214), el ser subjetivo del *individuo* sólo existe para el *otro* que lo contempla desde el exterior. Por lo tanto, para que el *ser-en-el-grupo* se pueda dar, sería necesario que a la *transcendencia* de la *subjetividad* individual se oponga una *inmanencia*. Esto sólo se da a través del *otro*, que realiza mi *ser-en-el-grupo* al ponerme en el interior de un “todo” objetivo, pues “si yo me mantengo a la distancia, excluido, fuera del grupo, es necesario que sea colocado *dentro de él*” (Perdigão, 1995, p. 215). Tal tensión entre *inmanencia* y *transcendencia* es necesaria a la existencia del *grupo* como *acción de los*

*individuos* unidos en una *acción común*. Sartre afirma que mientras la comprensión del *grupo* sea de una relación del tipo binario – incluyendo solamente el *individuo* y el *objeto* – será siempre incompleta. Esta relación debe ser comprendida como del tipo ternario, considerando al *individuo*, al *todo* y al *tercero mediador*. Por lo tanto, la tensión *inmanencia-transcendencia* surgiría para consolidar el *grupo*, revelando el papel de sus *miembros* que, a la vez que son *terceros* que unifican *individuos*, también están incluidos y unificados por otro *tercero*. A partir una relación de *reciprocidad* en la cual cada *uno* es para el *otro* como sí mismo, las *libertades* se asocian, agregan esfuerzos y luchan juntas para transformar una situación con vistas a un fin común. Por lo tanto, el grupo sería “como una pasión, o sea, en cuanto lucha interior contra la inercia práctica que lo afecta” (Perdigão, 1995, p. 12).

El hombre busca una transformación activa desalineándose, realizándose como *hombre*, modificando a sí mismo y al medio. Al modificar el medio, uno modifica a sí mismo, lo que implica dos momentos distintos de la *praxis*: un *hacer* y un *comprender* (Perdigão, 1995, p. 216-232). Diferente a la *dispersión* de la *serie*, la primera característica del *grupo* sería el intento de mantener de su existencia a través de la lucha constante contra el posible retorno a la *serialidad*. Como una

*totalización inacabada*, el grupo nunca se constituye en un *ser-grupal* que trasciende a los *individuos* agrupados. Por lo tanto, la *praxis grupal* sería la *acción* del *grupo* sobre sí mismo, en el trabajo incesante parar para fundir las multiplicidades de las síntesis seriales en una relación sintética. Sartre considera que la *interiorización de la multiciplidad* solamente se da a partir de la acción, en la cual “cada uno vive el mismo proyecto que los demás, no más diferencia su praxis de la praxis común, descubriendo en su praxis la praxis de los demás” (Perdigão, 1995, p. 216). Aunque en este proceso cada miembro funda a los *otros* en una *unión de interioridad*, se suprime la *alteridad*. Al comprender a los demás como aquellos que actúan como yo en una *identidad de acción*, se considera como suya una solución de todos, realizando su *praxis* como “la praxis de todos”.

### ***Juramento.***

Aunque el *grupo* se encuentre constituido, existe el riesgo constante de nueva *dispersión*. Como un compromiso con la permanencia del *grupo*, el *juramento* surge en el momento en que “la libertad se torna praxis común para construir la permanencia en el grupo produciendo por ella misma y en la reciprocidad mediada su propia inercia, este nuevo estatuto” (Sartre, 1979, p. 84, v. II), comprometiendo a la *libertad* de cada uno. Con el riesgo de ruptura, se presenta como una forma de

*resistencia del grupo* a la *acción* de separación o distanciamiento, garantizando su futuro a través de la falta de cambios producidos en el por la *libertad*. Como “poder de cada uno sobre todos y de todos sobre cada uno” (Sartre, 1979, p. 104, c. II), este compromiso me garantiza en contra de mi propia *libertad*, instituyendo mi control sobre la *libertad* del otro para fundamentar la permanencia del *grupo*. Este momento también representa el cambio desde una forma más inmediata del *grupo* a una forma permanente más reflexiva.

El *grupo-en-fusión* tendría dos posibles evoluciones: el *grupo de sobrevivencia* y el *grupo juramentado*. En la primera, la *fusión* ocurre a la amenaza y peligro real, material y exterior, mientras en la segunda el peligro es solamente posible. Cuando la amenaza exterior desaparece por medio de la *fusión*, se manifiesta un temor reflexivo e interior, producido por el propio *grupo juramentado*. Este temor es necesario para la condición de permanencia del *grupo* ya que el peligro remoto puede no ser suficiente para mantener al *grupo* reunido. El filósofo lo describe como “ese miedo, libre producto del grupo y acción correctiva de la libertad contra la disolución de la serie” (Sartre, 1979, p. 95-96, v. II). Sin configurarse como una paralización del *grupo*, el conflicto engendra la transición de la *fusión* a la

*organización* a través de la mediación del *juramento* a partir del cual se revela un estatuto de permanencia, haciendo con que la organización del *grupo* surja como objetivo inmediato.

### **Grupo Organizado.**

Para que se dé un *grupo organizado*, la *acción* del *grupo* estatutario debe encontrarse sobre sí mismo y sobre sus *miembros*, promoviendo un proceso de auto-creación creativa para lograr sus objetivos. Mientras en el *grupo-en-fusión* el *individuo* vivía su *libertad* en la *praxis común*, interiorizando su multiplicidad y también la de terceras personas, con el *juramento* que origina la *organización*, este *individuo orgánico* se pierde para que exista el *individuo común*. Así, el poder pasa a definirse a partir de un cuadro de distribución de tareas, en la cual el ejercicio de la función del *individuo común* determina su *praxis individual*, ya que sólo “pertenece al grupo en la medida en que ejecuta determinada tarea, y apenas esta” (Sartre, 1979, p. 115, v. II). Aunque se dé a través de la “interdependencia de los poderes en conexión con el objetivo común” (Sartre, 1979, p. 122-137) en la que cada *función* supondría la organización de todas las otras, la iniciativa individual – como una *determinación indeterminada* – no sería eliminada, pues la *creatividad individual* se da a partir de la acción de un individuo

con los demás en el sentido de alcanzar la totalización de la *praxis* a través del logro de sus *objetivos*.

Considerando a la *praxis grupal* como única *acción* específica del *grupo organizado*, el *grupo* se trabaja a través de su organización y reorganización constante o de su acción sobre sus *miembros*. Aunque la *organización* se dé fundamentalmente como una *acción* del *grupo* sobre sí mismo (Sartre, 1979, p. 113), esta *acción organizada* conlleva el problema del poder interno causado por la jerarquía de las funciones, poniendo en riesgo la soberanía del grupo. La definición de tareas establece los procesos de trabajo y decisión, además de suponer el reconocimiento implícito de normas comunes a ser cumplidas. Por lo tanto, el trabajo del *grupo* tendría un doble significado: como inmanencia y como un adelantamiento práctico del estatuto común en el sentido de objetivación del grupo. Por lo tanto, el *grupo* no se trabaja sólo para conquistar la unidad ontológica que le falta, pero también para realizar una unidad práctica de sus *miembros*.

### ***Fraternidad-Terror.***

Como una “existencia” sin “esencia”, el peligro constante de disolución también se hace presente en el *grupo organizado*. Las manifestaciones de *fraternidad* se dan durante el proceso

de *organización*, originándose en el temor de la *dispersión* del grupo por la desorganización. En las palabras de Sartre (1979, p. 103-104):

La fraternidad se presenta en el grupo como un conjunto de obligaciones recíprocas y singulares, definidas por todo el grupo a partir de las circunstancias y sus objetivos. [...] La fraternidad es el lazo real de los individuos comunes, pues cada uno vive su ser y el del otro como forma de obligaciones recíprocas. A fraternidad es el derecho de todos a través de cada uno, sobre cada uno.

De esta manera, la *fraternidad-terror* posibilitaría el control de las posibles fugas y no-participaciones, constituyéndose como una estructura del *grupo* en su totalidad. Esta estructura fundamenta un tipo de relación en la cual cada *miembro* se siente solidario con los demás en la solidaridad práctica del peligro vivido y en la violencia común. Con la disminución de la intensidad de las fuerzas de las amenazas exteriores, el peligro es substituido por un *sustituto inventado*: el *terror*. El filósofo observa que “el invento del terror como contraviolencia engendrada por el grupo mismo y aplicada por los individuos comunes en cada agente particular es la utilización de la fuerza común, hasta entonces comprometida

contra el adversario (peligro), para la constitución del propio grupo” (1979, p. 260).

### **Grupo Institucionalizado**

Otro momento del proceso de formación de *grupos* se da en el momento que la unidad de un *grupo organizado* inicia su autotransformación para institucionalizarse en la praxis y a través de ella, posibilitando que la *serialidad* resurja en otro nivel. Con la conversión de la *organización* en *institución*, el *individuo organizado* se torna *institucionalizado* y las reciprocidades mediadas por él vuelven enlaces seriales de terceros, intensificando en su interior al inorgánico como lucha contra el inorgánico para evitar su *disolución*. Sartre (1979, p. 268) afirma que “en este nivel se define la institución, donde ciertas prácticas necesarias para la organización reciben un estatuto ontológico nuevo, institucionalizándose”. Esto no significa que el grupo haya alcanzado adquirir la unidad de un organismo, pero que su modo de ser ha sido modificado radicalmente por la transición dialéctica de organización a institución.

La *organización*, al no poder producir su práctica como libre determinación, se convierte en *institución* en defensa en contra del *terror*, retornando a la *serialidad*. Con

“características distintas de ser una praxis y una cosa” (Sartre, 1979, p. 169), el *grupo* necesita garantizar su permanencia a partir de la consagración de su poder. En este momento, también surge la impotencia. Una vez que la *institución* – como algo fundamentalmente inmutable – imposibilita la modificación del *grupo* a partir de la *praxis* del *individuo*, esta se aísla a la *práctica*, definiéndola por nuevas relaciones humanas y centrando a la autoridad en la inercia y en la *serialidad* a través de la existencia de un *soberano*. Convirtiendo la *función* en *obligación*, el *grupo* – como unidad abalada por la *alteridad* – ya no consigue cambiar su *práctica* sin transformarse completamente. A través de estructuras de comando y obediencia y de la estructura de poder con autoridad de comando, el *grupo* regresa a la *serialidad* original. Perdiendo a la *acción* estimulante del *grupo-en-fusión*, el *grupo* se constituye por *sujetos* aislados que se someten a las reglas impuestas al instalar un carácter imperativo a través de la rigidez de reglas, de la valorización de formalidades, procedimientos y obligaciones en detrimento de los objetivos, y del empobrecimiento y la cristalización de las relaciones personales. A la medida que los deseos individuales se transforman y las exigencias externas aumentan, se torna imposible compartir un proyecto en común, resultando en la

*dispersión*. Después de tanto luchar para evitarla, el *grupo* vuelve a la alienación de la *serie*.

### **Consideraciones Finales**

Para poder reflexionar sobre la posibilidad de desarrollar un quehacer comunitario a partir de una perspectiva fenomenológico-existencial, se busca articular a los dos campos: la *Psicología Comunitaria* y la *Psicología Fenomenológico-Existencial*. Se inicia por introducir a la *Psicología Comunitaria* y presentar a las contribuciones de la *Psicología Fenomenológico-Existencial* para tal perspectiva. Luego, se discute la comprensión las relaciones sociales dadas a partir del proceso de *formación de grupos* ofrecida por Jean-Paul Sartre, considerando que esta nos permite analizar y reflexionar sobre los fenómenos individuales y grupales, además de explicitar las mediaciones entre *individuo* y *sociedad*. A través de una teoría psicológica y sociológica, el filósofo discute el problema de las diferencias individuales y de las existentes entre los *grupos sociales*, entendiéndolas a partir de los distintos valores de un dado contexto.

Su comprensión sobre las relaciones sociales establecidas en el *grupo* colabora con la reflexión acerca del relacionamiento humano y de las distintas formas de asociación. Se observa la

posibilidad de existencia de relaciones dadas a partir de modos *seriales* a través de conformismo y alienación. Además, se describe la búsqueda por construir estructuras y mecanismos en formas grupales de convivo humano para garantizar su permanencia, evitando la *disolución* que inviabilizaría el propio proyecto de relación al cual se proponen. Contradiendo a la idea de una eternidad y madurez en las relaciones y en los grupos, el filósofo enfatiza que el *grupo*, como devenir, es una *acción* permanente y continúa destinada a *hacer* y *hacerse*. Al estudiar el grupo social de manera dialéctica y existencial, el pensamiento de Sartre ofrece una visión del proceso de formación de *grupos* interesante para la *Psicología Comunitaria*

### **Referencias**

De Beauvoir, S. (2005). ***Por uma Moral da Ambiguidade***. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

Giles, T. (1975). *História do existencialismo e da fenomenologia*. São Paulo: EPU/EdUSP.

Freire, P. (1982). *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

\_\_\_\_\_. (2000). *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

\_\_\_\_\_. (2003). *Pedagogia da esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Heidegger, M. (1989). *El Ser y el Tiempo*. México/Madrid/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Husserl, E. (1982). *La idea de la fenomenología*. Cinco Lecciones. México/Madrid/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Lalande, A. (1951). *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Sixième édition revue et augmentée. Paris: PUF.

Leyens, J. P. (1988). *Psicologia social*. Lisboa: Edições 70.

Lima, W.M. (2009). *Lições sobre Sartre*. Maceió: Edufal.

Luijpen, W.(1973). *Introdução à fenomenologia existencial*. São Paulo: EDUSP.

McMillan, B. & Chavis, D. M. (1986). Sense of community: a definition and theory. *Journal of Community Psychology*, 14, 6-23.

Montero, M. (2003). *Teoría y práctica de la psicología comunitaria*. Buenos Aires: Paidós.

\_\_\_\_\_. (2004). *Introducción a la psicología comunitaria*, Editorial Paidós.

Pasqua, H. (1993). *Introdução à leitura de Ser e Tempo de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget.

Perdigão, P. (1995). *Existência e liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre*. Porto Alegre: L&PM.

Rappaport, J. (1977). *Community psychology: values, research, & action*. New York: Holt, Rinehart & Winston.

\_\_\_\_\_. (1984). *Studies in empowerment: introduction to the issue*. Boston: Beacon Press.

Sarason, S. B. (1974). *The psychological sense of community: perspectives for community psychology*. San Francisco: Jossey-Bass.

Sartre, J. P. (1986). *A Náusea*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

\_\_\_\_\_. (1979). *Crítica de la Razón Dialéctica*. Buenos Aires: Editorial Losada S/A.

\_\_\_\_\_. (1987). *O existencialismo é um humanismo*. São Paulo: Nova Cultural.

\_\_\_\_\_. (1997). SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada*. Petrópolis: Vozes.



**Para citar este artículo:** De Sá Oliveira, T. (2024). Reflexiones fenomenológico-existenciales sobre la psicología comunitaria: Jean-Paul Sartre y los procesos grupales. *Revista DiversidadEs*, 3(I), 115-142. <https://www.fundaciondiversidades.org/revistas>