

SARTRE Y MERLEAU-PONTY: “GUARDARSE DE INTERPRETACIONES”*

Juan Manuel Cuartas R.

Universidad del Valle

«Ainsi ai-je dépouillé, pour l'autre, ma transcendance»

Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*

RESUMEN

El pensamiento existencial ha sido determinante en su crítica a la abstracción de los sistemas idealistas. Contribuyendo al desarrollo filosófico de la fenomenología, dicho pensamiento ha planteado de manera radicalmente nueva el problema de la existencia. Conviene por tanto preguntarse nuevamente por el destino del existencialismo, corriente que ha conocido una gran moda después de la Segunda guerra mundial y que ha marcado más de dos generaciones de intelectuales. En lo más fuerte de la ola, el existencialismo representaba toda la filosofía, al punto que varios escritores encontraron en el pensamiento de la existencia nuevas formas de escritura, como lo testimonian los libros de Jean-Paul Sartre y de Maurice Merleau-Ponty. En esta óptica, el presente artículo trata sobre los temas ligados a la herencia y a la recepción del pensamiento existencial en dos autores bien diferentes como Sartre y Merleau-Ponty.

Palabras clave: el Ser, la Nada, la negatividad, el En Sí y el Para Sí, la libertad, el otro, la mirada, el cuerpo, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty.

RESUME

Critiquant l'abstraction des systèmes idéalistes, la pensée existentielle aura été déterminante. Tout en ayant contribué au développement philosophique de la phénoménologie, cette pensée été posée d'une manière radicalement nouvelle le problème de l'existence. Donc, il convient de s'interroger à nouveau sur le destin de l'existentialisme, ce courant qui a connu une grande mode après la Deuxième Guerre mondiale, et a marqué plus de deux générations d'intellectuels. Au plus fort de la vague, l'existentialisme représentait toute la philosophie, si bien que plusieurs écrivains ont trouvé dans la pensée de l'existence de nouvelles façon d'écrire, comme en

* **Recibido** Octubre de 2005; **aprobado** Febrero de 2006

témoignent les livres de Jean–Paul Sartre et de Maurice Merleau–Ponty. Dans cette optique, cet article porta sur des thèmes liés à l’héritage et à la réception de la pensée existentielle chez des auteurs aussi différents que Sartre et Merleau–Ponty.

Mots clés: L’Être, le Néant, la négativité, En–soi, Pour–soi, la liberté, l’autrui, regard, corps, Jean–Paul Sartre, Maurice Merleau–Ponty.

Pensemos por un momento en la construcción del ensayo: de quien se hablará será de Sartre, cuyo pensamiento es objeto de un denso comentario por parte de Merleau–Ponty en el capítulo «Interrogation et dialectique», de *Le Visible et l’Invisible* (1964). El documento elegido practica la economía del nombre de Sartre, que no necesita apenas nombrar porque lo señala de oficio con los nombres del Ser, la Nada, la negatividad, el En Sí y el Para Sí, la libertad, el otro, la mirada, el cuerpo. Si en efecto hay una elipsis tan fuerte en el nombre de Sartre, de lo que se habla es por tanto de su pensamiento del Ser que contiene el ser y la nada. El ensayo enfrenta sin embargo una dificultad mayor: la confrontación que realiza Merleau–Ponty de la filosofía reflexiva, en la que involucra a Sartre, se sirve de un lenguaje sin apostillas con el que arriesga confundir una crítica del *cogito* con el discurso negativo de Sartre. De un lado, todo habla de Sartre, del otro es Merleau–Ponty quien habla; así, si el nombre de Sartre está ausente es, casi en la misma lógica suya, porque la nada es versión del ser, porque el ser se nombra desde su negación y desde allí se entiende su situación en el mundo. Merleau–Ponty ha interpretado perfectamente el movimiento, a pesar de que el acto preformativo de la interpretación borra los límites entre uno y otro discurso.

El título del ensayo recomienda «guardarse de interpretaciones», haciendo eco a Juliette Simont¹, quien se muestra siempre poco interesada en revelar la supuesta fuente de la filosofía de la existencia en el debate entre Merleau–Ponty y Sartre; no obstante, conviene advertir que ambos filósofos comparten, en términos generales, las siguientes inflexiones, que consideramos necesario tener presentes:

- a) Entre percepción e imaginación estarían dados los términos de una ardua disputa.

¹ Aludimos a las palabras de Juliette SIMONT en: *Jean–Paul Sartre: un demi–siècle de liberté*. De Boeck Université. Bruxelles. 1998, pág. 228: «Si se regresa a ese breve autorretrato que Sartre traza de sí mismo en contraste con Merleau–Ponty, es manifiesto que se debe leer guardándose de una interpretación». Es mía ésta, como las siguientes traducciones.

- b) Descripción e interrogación cobran en el pensamiento de los dos filósofos la relevancia que funda su visión fenomenológica del mundo.
- c) La escritura autobiográfica no está ajena a la pregunta por el ser, como no lo está de la filosofía de la existencia.

Estos son asuntos de cuya complejidad da cuenta la tesis central de Sartre, puesta en observación brillantemente por Merleau-Ponty, y que podemos sintetizar en los siguientes términos: “En el ser hay afirmación; en la nada hay derivación”. La proporción se pierde en el momento en que dos filosofías que comparten los mismos términos discuten de manera coextensiva sobre la nada del ser, sobre la contingencia, la libertad y la autodeterminación. ¿Qué queda por hacer entonces? Si el aporte de estos dos filósofos no se limita a la teoría existencialista, ni se limita a la descripción del ser y de la nada, su mérito está en precisar el vínculo con términos más próximos a la condición humana, como la «percepción», la «situación», la «encarnación».

1

El primer apartado del capítulo «Interrogation et dialectique», enfrenta las nociones de «fe perceptiva» y «negatividad»; la primera, del repertorio de Merleau-Ponty, habla de los límites de la re-flexión que se ofrecen en el estado de aparente superación de la pregunta por la posibilidad del conocimiento, en tanto que la segunda, que podemos confiar a Sartre, plantea la perspectiva de todo acto de elusión del Ser en su presencia. Ahora bien, en el entramado dialéctico en el que las dispone Merleau-Ponty, las dos nociones no son ya ni del uno ni del otro, lo que obliga a reconocer un margen de participación de la «negatividad» en la «fe perceptiva». La noción de «percepción», largamente madurada por Merleau-Ponty, en el momento en que recibe el determinante «fe», cobra características de noción absoluta y se torna semejante al «Ser» de Sartre, precisamente. Pero con el ingreso de la acción configurante de la «negatividad», Merleau-Ponty recrea dialécticamente el ofrecimiento de un mundo en formación, finalmente una elección semejante a la de la negatividad y la nada vistas como complementariedad del ser, según se recoge de Sartre. Así las cosas, el avance de Merleau-Ponty no está en la crítica del método sartriano, sino en la precisión de los términos²: la percepción es a tal punto la situación del

² Joaquín MARISTANY apunta en: *Sartre, el círculo imaginario: Ontología irreal de la imagen*. Anthropos, editorial del hombre. Barcelona. 1987, pág. 82: «M.P. elige términos densos de estirpe bergsonianas: “nappe”, “étouffe”, “empiètement”, “enjambement” que contrastan con la ligereza de las imágenes-conceptos sartrianos: “éclatement”, “arrachement”, “fuite”».

hombre en el mundo, que declararla una versión de fe no constituye ningún abuso; una piedra que no percibe en absoluto, pareciera no tener la suficiente fe que le permita reconocer su estar en el mundo. Por su parte, cuando la negatividad no se ofrece en los términos rotundos de un dualismo que opone el Ser a la Nada, una reflexión inaugural se hace presente: la nada puede jugar como cualidad y participar en el mundo desde el ser mismo.

Merleau-Ponty deja dadas las condiciones para entablar un tipo de ejercicio reflexivo que permita derivar un conocimiento próximo a las cosas del mundo, como si las tocáramos con la mano, como si ingresáramos en ellas, ocupáramos su lugar o viviéramos su historia; aludimos por supuesto a nuestra confianza en el mundo, y en el hilo de su reflexión, a todo esto se da el nombre de: «fe perceptiva». Ignorando los presupuestos objetivos que desestiman la calidad de la percepción, Merleau-Ponty afirma en la noción de «fe perceptiva» un recurso de conocimiento de suyo, que asegura nuestro estar en el mundo; si se diera el caso de perder la «fe perceptiva», ¿cómo podríamos decir que permanecemos en el mundo? La «fe perceptiva» no debe ser tratada por tanto como un tipo de creencia susceptible de refutación o de validación; la «fe perceptiva» es siempre acerca del mundo, lo que puede sonar a «intencionalidad de la percepción», siendo mucho más: siendo la viva expresión de nuestro estado de «encarnación», desde el que nos experimentamos como inflexión del mundo sobre nosotros mismos. De otra parte, la «fe perceptiva» no deberá trocarse en ningún momento por la «ilusión», que no es en absoluto percepción, que carece de realidad, aunque pueda ser dicho que por la ilusión se alcanza una versión de la situación del ser, señalándole una posición posible en el mundo. La «duda», por su parte, que pone en primer plano la subjetividad sometiendo a prueba las condiciones del conocimiento, no constituye para Merleau-Ponty un método ni una forma definida del ser en el mundo; la «fe perceptiva» difiere de la duda en la medida en que aquélla inaugura la que podría considerarse como nueva conciencia en la que el mundo ingresa como elemento constitutivo del ser: como decimos, no hay percepción posible sin mundo percibido, sentido, reconocido. «[La fe perceptiva es] una fe — expone Merleau-Ponty—, es decir una adhesión que se sabe más allá de las pruebas, no necesaria, tejida de incredulidad, a cada instante amenazada por la no-fe»³.

La «fe perceptiva» ilustra por tanto cómo ponerse ante las cosas, cómo dar cuenta del vínculo que nos ofrece la posibilidad y operatividad de la

³ Maurice MERLEAU-PONTY. *Le Visible et l'Invisible*. Éditions Gallimard. Paris. 1964, pág. 48. «Elle est une foi, c'est-à-dire une adhésion qui se sait au-delà des preuves, non nécessaire, tissée d'incredulité, à chaque instant menacée par la non-foi».

nada. En el circuito de la «fe perceptiva» se enfrentan los “misterios” de la reflexión de la luz, el efecto de profundidad, la ubicuidad de las cosas; Merleau-Ponty acierta por tanto al involucrar la «negatividad» que permite ponerse ante las cosas e interpretarse como parte suya, en un acto de igualamiento en el que, podría decirse, pierde el mundo sus contornos. El caso contrario, sin ser apenas posible, se plantea como un impedimento que reduce nuestra noción del mundo a las representaciones impuestas por la historia y la cultura. Cuando se gana la posibilidad de que el ser enfrente la «negatividad» de las cosas y consolide un conocimiento equivalente a la vida misma, empieza a entenderse que la formación corporal es el recurso de definición como ser-en-el-mundo; un margen de participación de la «negatividad», como Merleau-Ponty lo plantea, privilegia un “órgano” pleno corporal por el que estamos y somos en el mundo, en superación del “órgano de intuición” o de conciencia que privilegiaba el racionalismo clásico. Merleau-Ponty denuncia que «la conciencia no tiene “habitante”»; sin órgano corporal, la conciencia es como una nave magnífica dotada de complejos comandos, versátil y rápida, que no se pone en movimiento, que no establece contacto, que no se dirige a ninguna parte ni registra absolutamente nada, no porque carezca de un piloto, sino porque no se reconoce como elemento del mundo entorno ni distingue lo que puede entablar y recorrer en el mundo.

43

Moviéndose en la guía del tratado *La Dioptrique* (Discours premier, «De la lumière»), de Descartes, Merleau-Ponty depura incansablemente su concepto de «percepción»; en el apartado III de su último ensayo publicado, *L'Œil et l'Esprit* (1961), una afirmación suya en relación con Descartes es particularmente orientadora: «Lo mejor es pensar la luz como una acción por contacto, tal como las cosas en el bastón del ciego. Los ciegos, dice Descartes, “ven con las manos”. El modelo cartesiano de la visión es el tacto»⁴. Al margen del conocido pasaje en el que Tomás toca la herida en el costado de Cristo antes de declarar su fe, episodio que pondría de relieve la apreciación de Descartes y definiría la «fe perceptiva» como una suerte de transmodalidad de los sentidos, no es posible sin embargo desvirtuar categóricamente la visión, ya que a través de la visión suscribimos el compromiso de dar razón de la presencia de las cosas, aunque al verlas asumamos no haberlas visto completamente, sino habernos aproximado a una fuente opaca de representación de la que podemos

⁴ Maurice MERLEAU-PONTY. «L'Œil et l'Esprit», en *Les Temps Modernes*, 17^o Année, N^o 184-185, noviembre de 1961, pág. 204. «Le mieux est de penser la lumière comme une action par contact, telle que celle des choses sur le bâton de l'aveugle. Les aveugles, dit Descartes, «voient des mains». Le modèle cartésien de la vision c'est le toucher».

afirmar algo. Evidentemente nadie reclamaría de la percepción la certeza plena de alcanzar el En sí o lo absoluto, porque ¿cómo a través de la visión, por ejemplo, se superaría la contingencia que define la visión misma? Aceptamos la imposibilidad de derivar hacia el En sí partiendo del Para sí, en la medida en que reconocemos que la visión nos ofrece esa opacidad necesaria de las cosas; se impone aquí, por tanto, un término: «opacidad»; no basta la visión para alcanzar la profundidad del ser en sí, que quedará siempre impedida por la diferencia misma, por la pregunta de cuño medieval acerca de la multiplicación de los singulares que pueblan la realidad, ninguno de los cuales es otro diferente a sí mismo, ni puede ocasionalmente serlo. Pero la «opacidad» ofrece un principio de comprensión: si no consigo despejar la profundidad del ser, al menos estoy en el proceso de acercamiento al En sí, y la visión cumple un papel en ese acercamiento.

44

Las preguntas que no hallan respuesta no pierden por ello relevancia, se conservan como preguntas en la medida en que hacen elocuente la opacidad del conocimiento que no acaba, o que vuelve sobre los mismos términos. Merleau-Ponty insiste así en una primera institución de lo positivo, la cual provendría del doble movimiento: interrogación — reflexión, desde el cual conseguimos que el mundo se nos ofrezca como «horizonte». Este término de cuño husserliano se impone aquí como situación de descripción del tipo de actuación conseguida a través de la percepción; en el «horizonte» identificamos mucho más que un simple estar o un simple permanecer de los elementos en actitud de espera, sin establecer vínculos, sin trabarse unos con otros; en el «horizonte» cada elemento realiza una acción de penetración recíproca sobre los demás elementos. Hay, decimos, institución de lo positivo en la medida en que no se privilegia un elemento del conjunto y que la lectura a la que se llega no decide con respecto a las formas de poder o alienación de unos elementos sobre otros; en el «horizonte» todos los elementos configuran el mundo encarnando unos en otros, instituyéndose positivamente unos en otros. También el mundo, diríamos, tiene en quien percibe un horizonte de significación y valoración esencial; en otras palabras, al movilizarse la experiencia puede reconocerse de qué manera el mundo se activa y define [redefine y reactiva] en la percepción. Puede decirse por tanto que hay un más allá de la significación que abre el lenguaje a nuevas experiencias; un más allá que puede estar en las manos que tocan y comprueban o puede estar en los ojos que perciben en un horizonte el estar de las cosas. Dejamos sin embargo al lenguaje la descripción de dicho horizonte, comprensible estrictamente en un total comenzar: «Filosofar — escribe Merleau-Ponty —, no es poner en duda las cosas en nombre de las palabras, como si el universo de las cosas dichas fuera más claro que el

de las cosas brutas»⁵. El hombre podría, por supuesto, dar un orden al mundo y a sus fenómenos, pero entonces no sería ningún mundo sino un abuso de ciencia común que no habita las cosas, que comienza por dudar, que se deja llevar por el afán de explicar la condición objetiva de las cosas. En este procedimiento, que también se nombra filosofía, se pierde la comunión con las cosas, conducidas al plano de unidades intensivas como «objetos». Evidentemente en el pensamiento de Merleau–Ponty se advierte un tránsito del asombro a la interrogación, a través del cual retrata el énfasis alcanzado en nuestra familiaridad con las cosas; si detuviéramos nuestro contacto con el mundo en el puro asombro, entonces el capítulo de los vínculos no empezaría apenas; la transparencia haría de la filosofía una acción sin conocimiento, desenvolvimiento de la experiencia en un mundo que por oficio no oculta, pero cuando la filosofía se hace conocimiento, es porque las cosas han empezado a llevar un sello de negatividad que las hace expresar lo que son en el desenvolvimiento que les reclama la experiencia. Y decimos de la filosofía, no del filósofo, a quien vemos engastado en un título de “conocedor” del que saca provecho. ¿Qué sentido tiene retener el curso de las cosas y asegurar su conocimiento último por el hecho de que lo anuncie el filósofo?, podría abstenerse de hacerlo, y en el movimiento espontáneo de la realidad estaría fundando el retorno de la filosofía. Si Platón hubiera conseguido el conocimiento de lo justo, no tendríamos hoy lo justo como problema en filosofía, ni lo bueno ni lo bello; con advertir que estaban en el mundo fue suficiente, porque tuvo origen así la filosofía, que no se deja cerrar, que permanece abierta observando las cosas.

45

2

Hasta aquí puede entenderse la reflexión propuesta como una valoración de la «fe perceptiva», un reconocimiento de su positividad, pero su elección está dirigida a una reflexión dialéctica que puede entenderse como el espacio de aparición y participación de la «negatividad»; «negatividad» que, para irnos acercando, no alude a una diferencia de naturaleza, sino a la posibilidad de un estado de permanente alusión — elusión del conocimiento. La primera confrontación directa que realiza Merleau–Ponty del pensamiento de Sartre en « *Interrogation et dialectique* », tiene que ver precisamente con la filiación del pensamiento de este último a la filosofía reflexiva, que opone la Nada a la concepción del Ser como plenitud absoluta. Esta actitud reduccionista y en esencia dualista, que tantas resistencias ofrece cada que se retorna al

⁵ Maurice MERLEAU–PONTY. *Le Visible et l'Invisible*. Ed. cit., pág. 132. «Philosopher, ce n'est pas révoquer en doute les choses au nom des mots, comme si l'univers des choses dites était plus clair que celui des choses brutes».

análisis, evaluación e interpretación del papel del cuerpo en la tarea del conocimiento, opone radicalmente un universo interior a otro exterior, encontrándose sin penetrarse, superponiéndose sin llegar a ser un contenido o una forma única anunciada desde el cuerpo y su situación de ingreso en el mundo. Pero si el mundo es poderosamente presente, positivo, definido y actual, en tanto que el sujeto no es más que negatividad absoluta, ¿cómo esperar eventos como la interacción, la encarnación, la comunicación misma? En Sartre pareciera reiniciar la filosofía: de un lado el Ser con su contundencia y claridad, definido como forma, pleno de contenido; de otro lado la Nada irrepresentable e indefinible, apenas nombrable como oposición radical, ausencia y elusión; ahora bien, el problema suscitado está, no en renunciar a Sartre que acepta, como advierte Merleau-Ponty, todas las objeciones y argumentos posibles que confronten su idea de la Nada, sino en llegar a esa Nada, poderla rodear, conocerla e integrarla sin acudir a la oposición que reduciría la posibilidad de su comprensión, que la dotaría falsamente de positividad [resolver comprensiva y filosóficamente el galimatías heideggeriano de «la nada nada en el ser»].

46 Apelando a un concepto curiosamente presente en el pensamiento de Jacques Derrida, pero sin proceder por supuesto de él, Merleau-Ponty alude a los “bordes del Ser” (Derrida dirá, en un término recogido de Kant: *parergon* o *passe-partout*), a esa instancia que ofrece un mínimo desdoblamiento, una inversión, una alusión de renuncia a lo positivo, a lo visible, a lo abierto y presente. Ahora bien, la Nada estaría en la consistencia que ofrecen aquellos bordes que ilustran una continuidad del Ser; así, bajo la forma de una «negatividad» o inversión, reconoceríamos allí la Nada, acercándonos de esta manera a la tesis central de Merleau-Ponty sobre “lo visible y lo invisible”, porque ¿dónde está lo invisible?: allí, aquí, en la continuidad misma de lo visible. Lo que advierte Merleau-Ponty tiene que ver con esa franja de negatividad que ingresa en la constitución del Ser, no con la negación o destitución categórica del Ser; aquella instancia mínima de no-ser que el Ser mismo plantea y que podemos conocer, gana la posibilidad de ser atendida en su justa participación al lado del Ser. No concibiendo ya la Nada como polo oculto que puede ocupar el universo del Ser y derivarlo hacia el desastre o la ausencia total de lo que antes fue, la «negatividad» es en cambio la ocasión alternativa de un Ser que se encuentra constitucionalmente rodeado y asediado por su propio no-ser.

En la dialéctica que exigen los términos propuestos, se hace necesario aclarar qué condiciones debe cumplir la «negatividad», que no puede ser efectivamente «negatividad» mas que guardando alusión a aquello que desdobra o niega. La «negatividad» tendría que ilustrar lo negativo mismo: “negación de la negación”, porque para pensar esta noción con claridad es

preciso renunciar a entenderla como oposición radical, y empezar a pensarla en cambio como deposición previa del Ser. Entender la dinámica de la negatividad como revés del Ser, en esto reside el aporte de Sartre, estando allí igualmente la fuente de la confusión cuando es objeto de interpretación como promotor del dualismo cartesiano; en sus palabras: «Si esta negación no debe desvanecerse en pura exterioridad — y con ella toda posibilidad de negación en general — su fundamento está en la necesidad del ser que carece de... de *ser* lo que carece. Así, el fundamento de la negación es negación de negación»⁶. Merleau-Ponty advierte por su parte que «una filosofía que piense verdaderamente la negación, es decir que la piense como lo que de parte a parte no es, es también una filosofía del Ser»⁷. Pensar la Nada es la tarea por tanto, sin sospechar que se trata de una invitación a paladear la ironía, pensar la Nada para entender el Ser, en contraste con las filosofías reflexivas que abusaban en su consideración de un Ser absoluto perseguido en los conceptos de Dios, *lógos*, mónada, razón, espíritu, conceptos a los que no se les opone absolutamente nada, fuera de los cuales no hay otro ser, sencillamente porque no hay exterior posible. La insistencia de Sartre de no pensar la negatividad sin la positividad, borraría de un plano las antinomias clásicas de la filosofía en las que se ha construido el ‘pensamiento positivo’, marco en el que se ofrece todo reduccionismo, sin importar los términos en los que se proponga: idealismo, funcionalismo, materialismo, por ejemplo, ineficientemente conocidos y comprendidos precisamente por la determinación de oponerlos entre sí.

47

En *L'Être et le Néant* están propuestos los términos que pueden jugar a la oposición más drástica o a una necesaria complementariedad, pero en el intermedio los oficios son de la filosofía, y allí un tercer y último elemento desata la partida: la “contingencia”. Juliette Simon⁸ ha mostrado cómo esta valoración está presente en la disposición del pensamiento de Sartre, cómo se ofrece desde la definición misma del ser y cómo se dirige desde el cuerpo hacia la encarnación y la muerte. Allí, en el margen de distancia en el que actúa la Nada, sin tener que entrar en la definición del Ser para evitar precisamente el No-Ser absoluto, se dota de sentido la continuidad bajo la

⁶ Jean-Paul SARTRE. *L'Être et le Néant*. Éditions Gallimar. Paris. 1943, pp. 248–249. «Si cette négation ne doit pas s'évanouir en pure extériorité — et avec elle toute possibilité de négation en général — son fondement est dans la nécessité pour l'être qui manque de... d'être ce qui lui manque. Ainsi, le fondement de la négation est négation de négation».

⁷ Maurice MERLEAU-PONTY. *Le Visible et l'Invisible*. Ed. cit., pág. 80. «Une philosophie qui pense vraiment la négation, c'est-à-dire qui la pense comme ce qui de part en part n'est pas, est aussi une philosophie de l'Être».

⁸ Cf. Juliette SIMONT. «Nécessité de ma contingence», en *Les Temps Modernes*. 46° Année, N° 539, Juin 1991, pp. 92–130.

forma de la «necesidad de la contingencia». Y lo dicho vale igualmente para la conciencia, que se deja leer como vacío, transparencia, nada, no precisamente de manera absoluta, sino constitutiva, porque la conciencia como un gran ojo siempre abierto sería impensable; hay que contemplar por tanto la vuelta sobre sí mismo como un ejercicio constitutivo de negación. Merleau-Ponty afirma: «Si lo negativo es reconocido por lo que es, si practicamos ante él la no-intuición, no hay nada más que elegir entre lo irreflexivo y la reflexión»⁹; de esta manera, podría decirse, la inversión está completada, y empezaremos a ver y entender el ser, el mundo, su encarnación, como negatividad. Desdibujada la operación del conocimiento, Sartre habrá revigorizado el *cogito* como procedimiento de destitución del “yo” y del mundo, mientras Merleau-Ponty defenderá en reposición «yo soy el mundo», como un prolongamiento del sentido del cuerpo, al que no alcanza la negación más que bajo la forma de la supresión objetiva y definitiva del no-cuerpo, que no es nada, ni inmanencia ni presencia. En adelante ser no es un problema de identidad sino de extensión, de penetración y perdurabilidad en el mundo, donde otra forma de negación procurada por «lo invisible» está efectivamente presente sin la tendencia de destitución del ser y del mundo, porque pervive en ellos igualmente.

3

El concepto en cuestión ha sido la «fe perceptiva», en cuanto del acercamiento a las cosas que están a mi alcance se desprende una percepción y un regodearme en ellas. Pero también a esas cosas, otras percepciones les son destinadas y otras reconfiguraciones desde otros ángulos y otras perspectivas. No bastaba por tanto mi convicción y mi conocimiento, había que mantener un margen para lo que el otro pudiera recriminar de mi percepción, para lo que pudiera reafirmar igualmente. Es por este recurso que advierto la intensidad y gravedad de la presencia del otro, que no puedo eliminar de mi entorno, con quien debo entablar un parlamento acerca de los elementos de su «fe perceptiva» y acerca de los míos. El otro no es sólo una construcción moral, la estructura de un comportamiento o el modelo de una historia en común, donde la diferencia podría constituir el principal contenido; lo que observo continuamente en él es su interrogación abierta entre negatividad y ser, como si intentara determinar de qué lado se realiza la experiencia: si del lado de lo plenamente objetivo o del lado inverso y oculto. El otro cumple igualmente una tarea de percepción desde su posición

⁹ Maurice MERLEAU-PONTY. *Le Visible et l'Invisible*. Ed. cit., pág. 83. «Si le négatif est reconnu pour ce qu'il est, si nous pratiquons envers lui la négintuition, il n'y a plus à choisir entre l'irréfléchi et la réflexion».

en el mundo: «La mirada del otro sobre las cosas — plantea Merleau-Ponty — es una segunda apertura»¹⁰. Sartre por su parte, plantea: «La mirada que manifiestan los *ojos*, de cualquier naturaleza que sean, es puro reenvío hacia mí mismo»¹¹. Un punto de interrogación se plantea además cada que dos miradas se dirigen a un mismo objeto; su incisión no pertenece al objeto, que es rápidamente clasificado y analizado en términos generales como perteneciente a algún género de objetos; no, la situación más compleja estará siempre en relación con lo que ve el otro, su apreciación próxima o lejana a la mía, las preguntas que formulará y las implicaciones que tendrán en nuestra relación motivada precisamente por la observación compartida del objeto. Se decide por tanto una ampliación de la simple objetivación derivada de la percepción, mientras un punto de interrogación, como decimos, plantea otro tipo de consideraciones, digamos, axiológicas y en consecuencia lógicas: si el otro ve lo que yo veo, entre ambos elevamos a conocimiento una lógica de la realidad, pero si hay divergencia, nuestro conocimiento exige ser entre su mirada y la mía.

Es por la mirada del otro que yo lo veo y lo reconozco, acaso no por mi mirada; si yo no entro en su horizonte de observación, probablemente no lo vea más que espíándolo, lo que no equivale a conocerlo ni a entrar en relación con él. Porque el otro me ofrece una imagen a través de su manera de contemplarme, y la herencia de ser humano me ha traído a este punto de poder leer la mirada (ya deberíamos decir «leer la mente») del otro con la naturalidad con que observo el movimiento de algo y determino su rumbo, su alcance, siendo también por la mirada que consigo deducir la relación que se da a cada momento entre los volúmenes de los cuerpos y los espacios que ocupan, mi propio cuerpo incluido, cada que tengo que ingresar o salir de un lugar. La mirada del otro me está ilustrando también su deliberación constante entre responsabilidad y negligencia, como si debiera responder permanentemente por lo que ve, aún sabiendo que su voluntad y su libertad le pueden estar pidiendo ignorar dicha responsabilidad; por mi parte reconozco el valor de lo uno y de lo otro, entiendo que en la mirada del otro se guarda siempre un contenido dosificado, que no se revela plenamente, que mirar no es necesariamente abrir el ser, sino apenas entreabrirlo, darle un matiz que el otro asume como contenido suficiente para decidir entre el ser y la nada.

El «otro», que se afirma en la decisión que libremente ha tomado, como lo expone Sartre, el «otro» que ha desdibujado su propia imagen por no

¹⁰ *Ibid.*, pág. 86. «Le regard d'autrui sur les choses c'est une seconde ouverture».

¹¹ Jean-Paul SARTRE. *L'Être et le Néant*. Ed. cit., pág. 316. «Le regard que manifestent les yeux, de quelque nature qu'ils soient, est pur renvoi à moi-même».

querer dar cuenta cabal de su ser, entabla un tipo de comprensión del Para sí como una opción de la nada. No hay aquí, como lo quiere Merleau-Ponty, un dualismo irresuelto, un ser nada que cubre el ser como la noche profunda oculta el día; hay en cambio la comprensión del ser más allá de su propio conocimiento, como libertad, como duración y situación que sin embargo experimenta su propia «negatividad», su destrucción o su muerte. Merleau-Ponty desestima la importancia de la pregunta por la nada replicada en la mirada del otro, salida del ser del otro como una «negatividad» constituyente; su lectura del brillante ejemplo propuesto por Sartre: la vergüenza que se experimenta al ser mirado, no percibe la dimensión del ser de la nada que desencadena esta circunstancia; de otro lado, no constituye una hipótesis afirmar que la interrogación y la reflexión se orientan hacia el campo semántico del «otro»; la más elemental comprobación nos ilustra los límites: allí donde no alcanza ya más la referencia de mi propio cuerpo, que reconozco discreto, diferente aunque común, alcanzar al «otro» vendría a significar hacerlo parte de mi cuerpo, reducir a cero su distancia insuperable. Objetivamente el «otro» no está donde me encuentro yo, aunque invierto mi vida en su procura, en estar a su lado, en emprender codo a codo la empresa social, entenderlo, explorar su libertad, ofrecerme desde el lenguaje, confundirme en su piel para que me tome como parte suya. Y la diferencia del «otro», como una nada, se concentra principalmente en su mirada, en la penetración que realiza sobre mí; algo más que pura percepción, la mirada del «otro» me clasifica, me integra o me aparta, me recibe o me ignora; cuando pasan los años y la vuelvo a ver, en un momento vuelve a ser la misma que necesito para que me afecte y me relacione sin mediar palabra alguna; toda la remembranza se hace presente, entonces las miradas se declaran, más que la intención, la existencia misma. Eso es el «otro» o su historia con la mía, el devenir de una mirada, de una proximidad lograda desde la afectación silenciosa de los ojos. Y esa es la nada del ser que se reconoce desde el ser mismo, que es el otro.

El término «situación» podemos intentar asimilarlo así a la inflexión que opera en cada cual el cuerpo del otro; porque ¿en qué momento podría decirse que estamos por completo ajenos al operar del cuerpo del otro?, estaríamos obligados a construir una ficción en la que se retire de manera categórica el otro cuerpo de nuestro horizonte, una sustracción de mundo necesaria para renunciar a entender el término «situación» fuera de la experiencia, la libertad y la historia del «otro». Igualmente en el término «encarnación», aunque más gráfico y deliberado, estamos asimilando una lectura de nuestro estar en el mundo como penetrando en un territorio que nos rodea infinitamente, que nos hace parte suya; en la «encarnación» se define un estar motivante que activa la existencia misma del ser y del mundo. Y en la conjunción de las dos

reflexiones, entre *L'Être et le Néant* y *Le Visible et l'Invisible*, los dos términos se reconocen: situación del cuerpo, el cuerpo en situación, una versión de complementariedad necesaria en el marco de la que Merleau-Ponty denomina: «filosofía de la existencia», porque «situación» es entorno, todo lo que en el perímetro de influencia del cuerpo, describe el cuerpo mismo.

El pensamiento de lo negativo podríamos intentar expresarlo por tanto en los siguientes términos: estoy solo en el ser de mi ser, o estoy solo en la nada de mi ser, en la ausencia de intuición de otro ser que no sea mi nada o mi ser; si participo en el mundo es para revelar la situación de mi absoluta soledad en el ser o en la nada de mi ser. Todo esto puede resultar brutalmente cierto en tanto optemos por un pensamiento negativo que renuncia al intermundo; cada uno viviendo su propio mundo, al no poder medrar en el mundo del otro ni ver con sus ojos ni desde su perspectiva. Evidentemente no tengo más mundo que mi mundo, mientras que el otro, que está en su propia situación con su cuerpo, en su lugar, dirigido hacia el mundo a su manera, igualmente está exclusivamente en su mundo. Haría falta, de otro lado, una versión positiva de la nada que nos permita observar e interrogar la participación de la negatividad en la constitución del ser de mi ser; porque, ¿cómo se expresa lo negativo?, ¿cómo reconocer la actividad de lo negativo si no es en lo que se declara y determina como absolutamente positivo? ¿Y al apelar a este plano opuesto positivo, no se está dejando de lado el propio plano negativo, donde la nada efectivamente es? Hay en apariencia un galimatías rondando en esta descripción, debido a la actitud corriente de zanjar en dos polos lo positivo y lo negativo sin contemplar la participación del uno en el otro, que al darse en efecto no deja necesariamente de ser un opuesto, un no ser; el espíritu dialéctico que impulsa esta lectura es apenas evidente: intentar reconocer que lo negativo tiene una presencia fundante en la disposición de un mundo que no es exclusivamente presencia, relevancia o elocuencia, porque también lo oculto sostiene las estructuras de la realidad. El trabajo de Ludwig Wittgenstein como ingeniero se proponía mostrar asuntos como éstos; en la construcción de la casa de su hermana, Wittgenstein insistió en dejar a la vista los mecanismos del ascensor porque consideraba de la mayor pertinencia presenciar el equilibrio de fuerzas que realizan las poleas y los cables cada que se ponía en funcionamiento; de esta manera lo negativo se afirma en lo positivo mismo, sin diluirse uno en el otro; la nada del ser pudo ser leída.

4

En la filosofía reflexiva se corre el riesgo de establecer el mito del Ser como aquella fuerza a la que se opone la Nada, entendiendo el avance de esta última como la amenaza de desaparición del Ser, que mientras está

presente domina todo movimiento de suplantación proveniente de la Nada. Este marco de acción es, sin lugar a dudas, mítico, porque aplaca o aviva las fuerzas de uno u otro lado manteniendo el equilibrio como lección de realidad; ni puede el Ser contenerse a sí mismo absolutamente, ni la Nada ser plenamente la presencia. Ahora bien, en la promoción que la historia humana realice de esta concepción, se entiende la dificultad de integrar la diferencia, manteniendo como elección la tensión de la vigilancia a todo nivel del Ser enfrentado a la Nada, de la nada apropiando el lugar del Ser. La brutal reconfiguración de este estado de cosas a través de los cambios, ciclos o revoluciones, hace de la historia un solo contenido, y de la filosofía reflexiva que lo entienda así, una versión a escala humana de la escenificación del Ser y la Nada en el plano ontológico y moral, primordialmente. La filosofía debe, por tanto, renunciar a una versión del Ser y la conciencia plena, para atender su derivación hacia el mundo de la vida, hacia la reñida comprensión del ser enfrentado a la negatividad, desdoblado en la nada según se ofrezca nombrar el Ser que actúa en un mundo dispuesto como continuidad. En las filosofías reflexivas, insistimos, bastaba negar, anteponer la partícula negativa para insistir que afuera del ser no hay conocimiento posible, afuera de la conciencia no hay mundo discernible. Pero no estamos ya en los predios de una filosofía reflexiva, al menos Merleau-Ponty no lo recomienda más, sino de una filosofía de lo concreto en la que Sartre, aún siendo tajante en su delimitación del Ser y la Nada, es el filósofo que realiza la apertura hacia la trascendencia de las formas del yo y lo real en la nada, lo imaginario y la libertad. Y una filosofía de lo concreto exige, para comenzar, un cuerpo, una situación, un mundo, otro, un lenguaje, una percepción; en este marco de acción el pensamiento negativo debe estar presente participando de una dinámica, permitiendo su consideración al lado de lo activo, no al lado opuesto del ser o de lo positivo. Cuanto más declaramos la necesidad del otro, más reconocemos el valor de lo negativo, su contraste prestando sus servicios en la constitución del mundo; sin lo negativo no hay relevancia del ser, como no hay relevancia de la nada del ser. La absoluta positividad, como la absoluta negatividad no es sencillamente posible, ni de cara al conocimiento resuelve el problema de la verdad; Merleau-Ponty escribe: «Lo negativo viene a ser una suerte de cualidad justamente porque se le fija en su poder de rechazo y de elusión»¹². En este reclamo de calidad, la negatividad aporta una modalidad a partir de la cual se reconoce su adhesión a la positividad, desde la cual se ofrece; en lo

¹² Maurice MERLEAU-PONTY. *Le Visible et l'Invisible*. Ed. cit., pág. 96. «Le négatif devient une sorte de qualité justement parce qu'on le fixe dans son pouvoir de refus et d'éclusion».

sucesivo, la negatividad se abre a la consideración de una estética propia, un sentido propio, un mundo propio que enriquece la lectura de una realidad siempre positiva y evidente. Se alcanza así la integración de lo negativo bajo la forma de un poder de elusión que contribuye a la definición y afirmación del ser, asumiendo la imposibilidad de pensar el ser sin un convertimiento negativo que opera en él versiones de identidad, no por la negatividad misma, sino por su acción y su presencia en el ser. En el reconocimiento de esta suerte de calidad de lo negativo, se ha perdido de paso el menosprecio y la descalificación con que se la trata habitualmente; ahora lo negativo cumple un papel que soporta el conocimiento del ser, lo que se entiende como la llegada del ser del mundo, del ser del otro, llegada de la diferencia, de la presencia sin presente de la muerte.

Merleau-Ponty elucida a partir de la «negatividad» la comprensión definitiva, aunque tendríamos que decir «originaria»: «Lo que yo encuentro “en mí” es siempre la referencia a esta presencia originaria, y entrar en mí es idénticamente salir de mí»¹³. Con una frase como esta podría darse por terminado el problema del «yo», superada la imposición de San Agustín de no salir de sí, y su exigencia de una búsqueda en el interior, como superado el «yo» en el sentido de Fichte, puntualmente opuesto a un «no-yo». Al considerarse idénticos los movimientos de entrada y salida de sí, de alguna manera se está llamando la atención sobre la inoperancia de lo interior absoluto, confundido ahora en la plena exterioridad, territorio de la negatividad y la diferencia, al punto de poder declarar: «yo soy mi diferencia», como soy otro que entra en situación conmigo, o soy un mundo en el cual encarno. La filosofía deja de ser una propedéutica para pasar a ser un estado de cosas que se reconocen porque se continúan unas en otras, sin mundo interior coextensivo al mundo exterior. El Ser y la Nada pierden la calidad de opuestos para pasar a ser posibilidad del uno en el otro, como si dijéramos que al observar lo uno es posible y necesario no observarlo en sí mismo y para sí mismo. Merleau-Ponty sienta su posición: «En tanto que absolutamente opuestos, el Ser y la Nada son indiscernibles»¹⁴. En este punto habrá terminado la herencia de Parménides, que podría llegar hasta Sartre, según se insista en ver como dos opuestos el Ser y la Nada, el yo y el no yo, la conciencia y el mundo. Y decimos que termina, precisamente porque en el aparente dualismo sartriano, que redundaría ingenuamente en el error de Descartes, hay de principio una confirmación del ser en la nada del ser, lo que significa que Sartre no elude la operatividad de la

¹³ *Ibid.*, pp. 93–94. «Ce que je trouve “en moi”, c’est toujours la référence à cette présence originaire, et rentrer en soi est identiquement sortir de soi».

¹⁴ *Ibid.*, pág. 94. «En tant qu’absolument opposés, l’Être et le Néant sont indiscernables».

«negatividad» en los predios del ser. En un mundo donde la sola objetividad reduciría el conocimiento a la noche de los tiempos, conocemos en tanto la negatividad se expresa y expone.

Merleau-Ponty apunta: «Una filosofía de la negatividad que pone como principio de su investigación la nada en tanto que nada (y en consecuencia el ser en tanto que ser) [...] es indisolublemente lógica y experiencia»¹⁵. Si el reclamo es por una filosofía en la que participe la «negatividad», entonces no se habla ya más de una filosofía que celebra la coincidencia entre la conciencia, el ser y la verdad, pero si consideramos por un momento hasta qué punto a su vez la negatividad se instala en un plano lógico y de experiencia, ¿no estamos considerando de paso que el único saber posible es precisamente esa lógica? ¿La formalidad de los enunciados, lleven ellos o no a la verdad, qué vínculo tiene por tanto con la negatividad? En otros términos, ¿sería posible una filosofía de la negatividad destinada a lo no dicho, como a lo no visto, a un plano de objetividad al lado, en los bordes, en el envés constitutivo de lo dicho y lo visible?

5

54

En el recorrido hecho hasta el momento, no deja de ser significativa la ausencia de la fórmula psicologista que privilegia una suerte de forma de las cosas presente en la conciencia; forma que afecta de una manera determinada y no de otra, que modaliza la conciencia y relega a un segundo plano la originalidad de las cosas, su esencial exterioridad, su estar en el mundo dirigidas hacia un entorno en el que nos encontramos como cuerpos igualmente exteriores, porque no estamos en el mundo como conciencia interior ajena al mundo. No habiendo nada que esté sencillamente en función de su estar, al ser percibido y reconocido, su conocimiento se anuncia y se promueve, se describe y se comprende la participación que realiza en nuestro propio tiempo. Todo cambia, sin embargo, en el momento en que hablamos de la cosa percibida, entonces la red de relaciones y derivaciones rompe el En-sí de los objetos e inaugura una aproximación, no bajo la forma de un lenguaje, sino como el reconocimiento mismo de la posición de las cosas en el mundo; si se niega este recurso, se estará negando de paso la percepción de las cosas como un terreno en el que nos encontramos y del que formamos parte, pero si por el contrario se acepta, superamos entonces nuestra comprensión del mundo como eminentemente ajeno y exterior, reconociéndolo ahora como un entorno expresivo donde las cosas al ser

¹⁵ *Ibíd.*, pág. 118. «Une philosophie de la négativité, qui met au principe de sa recherche le rien en tant que rien (et par conséquent l'être en tant qu'être) [...]. Elle est indissolublement logique et expérience».

percibidas son propiamente ese mundo en la medida en que conservan todas las formas de la alusión. La rememoración, por su parte, en el momento en que se presenta, no se ofrece como una reactualización de las cosas o como una confirmación de su objetividad incluso en el plano de la conciencia, sino como el tipo de aproximación posibilitado por las cosas, cuando otras variaciones en rededor suyo continúan validando la primera comprensión, o la versión “original” sin exigir la multiplicación de las cosas como seres de conciencia.

En las observaciones anteriores podría estar el elemento necesario de cara a la comprensión filosófica definitiva: lo constitucional, lo que por estatuto vincula algo con algo, que no necesariamente lo determina y lo define, sino que legalmente lo une de cara a una acción que podemos llamar “existencia”. El legado de Husserl se hace evidente en este punto, su interés por la noción de «constitución de la conciencia» soportada en el mundo de la vida (diríamos en Sartre, la Nada legalmente vinculada con el Ser, no aparte del Ser como en la esfera de Parménides, sino ahora bajo contrato; la Nada que da cuenta de los reveses y cisuras del Ser). En una situación de derivación permanente, reconocemos el ser como una manera de ofrecerse a sí mismo a través de su discontinuidad. Si fuera necesario cortar los vínculos exteriores, probablemente no reconoceríamos en lo sucesivo mayor expansión del ser, que se recogería sobre sí mismo, sin dejar de llamar a sospecha la suspendería del movimiento de interrogación que Sartre plantea como el proceso inicial de reconocimiento de la situación del ser; por otra parte, no haría falta invitar a ver el ser suspendido en un estado de asombro desde el que difícilmente podría darse cuenta de lo que es. La interrogación en cambio, establece vigilancia y aproximación; el ser se constituye en la medida en que se agudiza la observación de las cosas en relación con él. Pasar de lo posible a lo probable es aun residir en un plano de imprecisión que no aporta contenidos definidos, pero cuando la «negatividad» ilustra la manera como se multiplica la comprensión del ser en lo que no es, entonces comienza su historia, la consideración de su libertad, la observación del cuerpo como dirigido hacia el mundo.

La lectura de Merleau-Ponty, como se puede sospechar, ha influido enormemente en la recepción del pensamiento de Sartre sobre el ser y la nada del ser, dando a entender que entre ambos filósofos se presentaban diferencias insalvables que enfrentaban el ser encarnado en el mundo (Merleau-Ponty) a la nada del ser (Sartre). Los términos son, por supuesto, sutiles, e ir de uno a otro nos ha exigido «guardarnos de interpretaciones» porque los mismos elementos se han puesto en evidencia en ambos casos: el problema del otro, el propio cuerpo, la libertad, la encarnación o el ser situado. Se debe reconocer, por otra parte, que Merleau-Ponty valora la

situación definida por Sartre como expresión de una forma de actividad o presencia del otro en mi cuerpo, dando forma y contenido precisamente a la nada que sin duda soy toda vez que no soy el otro, porque no lo soy. Sin esta apreciación difícilmente se entablaría la dinámica necesaria para que nuestro estar en el mundo sea expresión de nuestro estar en la nada del otro, y viceversa; en este motivo confluyen las dos filosofías, sin necesidad de atribuir a la existencia la plenitud de lo vivido. En lo nunca vivido también estamos viviendo, y de ello dan cuenta precisamente las formas de expresión estudiadas por Merleau-Ponty y por Sartre: la pintura y la literatura.