

**MAURICE MERLEAU-PONTY Y
EL «PAISAJE DE LA FILOSOFÍA DE LA EXISTENCIA»**

**Maurice Merleau-Ponty
and the «Philosophy of existence's landscape»**

Juan Manuel Cuartas R.
Universidad del Valle

RESUMEN

Fiel a sus términos, en la palabra «paisaje», Maurice Merleau-Ponty intenta describir la disposición de elementos en los que se instala la reflexión sartriana, evitando atribuir a la continuidad o a la réplica los argumentos que discute Sartre en relación con la existencia. Difícilmente una palabra conseguiría señalar la diferencia que establece Sartre en su reflexión sobre la existencia, lo que exige integrarlo en la composición de un paisaje más amplio, próximo a otros dos pensadores: Søren Kierkegaard y Martin Heidegger; proximidad que no se encuentra, ciertamente, exenta de contraste. Siendo aún posible la pregunta por la existencia, cada uno de los filósofos nombrados es apenas un referente que conducirá a la noción definitiva desarrollada por Merleau-Ponty, a saber: la «encarnación» del ser en el mundo.

Palabras clave: Merleau-Ponty – Sartre – Bergson – Marcel – filosofía de la existencia – encarnación – ser y la nada – ser en sí – ser para sí.

ABSTRACT

Merleau-Ponty seeks to show the disposition of Sartre's reflection. He uses the word «landscape». Perhaps, hardly a word like this avoids signaling the difference between Sartre and the philosophers of existence. So, Merleau-Ponty integrates Sartre to a more strong current of thinking, whose name is 'existence' or 'existentialism', near to Søren Kierkegaard and Martin Heidegger. The question about existence is possible today and that philosophers are, with Sartre, the bigger reference to approximate it. Finally, Merleau-Ponty speaks about incarnation on the word or, more formally, to be on the world.

Key words: Merleau-Ponty – Sartre – Bergson – Marcel – philosophy of existence – incarnation – be on the Word – be and nothing – self – other.

* **Recibido** Noviembre de 2009; **aprobado** Abril de 2009.

La inmensa resonancia que alcanzaron los textos en los que Maurice Merleau-Ponty se propuso poner en cuestión la actitud política de Jean-Paul Sartre hacia los años 50s, hizo célebre el término «ultra-bolchevismo sartriano»¹, que encontró rápidamente respuesta en el término «pseudosartrismo de Merleau-Ponty»² acuñado por Simone de Beauvoir. Merleau-Ponty se proponía declarar sus diferencias con quien de otro lado un buen número de elementos comunes lo ponían en el primer plano de interés; a su muerte, en 1961, Sartre «hace hablar los acontecimientos»³ y reobserva amigablemente las dos vidas: una relación, un tiempo, un pensamiento. Los episodios que dieron lugar a esta «querrela regional», como la nombró Juliette Simont⁴, han sido al día de hoy suficientemente revisados y comentados⁵; nada de importancia aportaríamos por tanto, como no sea desde un plano estrictamente filosófico, donde ingresaremos, precisamente. En consecuencia, el interés mismo del presente ensayo se centra en la pregunta por la existencia, dejando para otra oportunidad el trasfondo político y las diferencias entre Sartre y Merleau-Ponty.

En el registro sonoro «La Philosophie de l'existence», realizado por Merleau-Ponty en 1959 en la emisión Conférence de Radio-Canada y siete años después publicado por la revista Dialogue, en un número consagrado a Merleau-Ponty, éste habla de un «paisaje filosófico francés» a donde llega Sartre a prestar su concurso con los “filósofos de la existencia” Leon Brunschwig, Henri Bergson y Gabriel Marcel. Fiel a sus términos, en la palabra «paisaje» Merleau-Ponty intenta describir la disposición de elementos en donde se instala la reflexión sartriana, evitando atribuir a la continuidad o

¹ Con el ensayo «Sartre et l'ultra-bolchevisme», recogido en *Les aventures de la dialectique* (1955), Merleau-Ponty reaccionaba duramente contra las tesis expuestas por Sartre en el ensayo: «Les communistes et la paix», publicado en tres entregas en la Revista *Les Temps Modernes*: Nos. 81, 84-85, 101, entre 1952 y 1953.

² En el ensayo «Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme», publicado en *Les Temps Modernes*. 10^e Année, N^o 114-115, juillet 1955, Simone de Beauvoir realiza una enconada defensa del pensamiento de Sartre reiterando la mala comprensión de Merleau-Ponty.

³ Cf. Jean-Paul SARTRE. «Merleau-Ponty vivant», en *Les Temps Modernes*. 17^e Année, N^o 184-185, noviembre de 1961, p. 317. «Faire parler les événements»

⁴ Cf. Juliette SIMONT. «Nécessité de ma contingence», en *Les Temps Modernes*. 46^e Année, N^o 539, Juin 1991, pp. 92-130.

⁵ Cf. Jon STEWART. «Introduction», en *The Debate between Sartre and Merleau-Ponty*. Northwestern University Press. Evanston, Illinois. 1998, pp. xiii-xl; igualmente: Albert RABIL, Jr. «V. Merleau-Ponty and Sartrian Existentialism – Political and Philosophical», en *Merleau-Ponty, Existentialisme of the Social World*. Columbia University Press. New York and London. 1967, pp. 116-140. Janine CHÈNE. «Faire parler les événements», en *Merleau-Ponty, Le philosophe et son langage*. Recherches sur la Philosophie et le Langage, N^o 15 – 1993. Paris, pp. 101-113. Michel DUFRENNE. «Sartre et Merleau-Ponty», en *Jean-Paul Sartre, Contemporary Approaches to his Philosophy*. Duquesne University Press. Pittsburg. 1980, pp. 209-220.

a la réplica los argumentos que discute Sartre en relación con la existencia. Difícilmente una palabra conseguiría señalar la diferencia que establece Sartre en su reflexión sobre la existencia, lo que exige integrarlo en la composición de un paisaje más amplio, próximo a otros dos pensadores: Søren Kierkegaard y Martin Heidegger; proximidad que no se encuentra, ciertamente, exenta de contraste. Siendo aún posible la pregunta por la existencia, cada uno de los filósofos nombrados es apenas un referente que conducirá a la noción definitiva desarrollada por Merleau-Ponty, a saber: la «encarnación» del ser en el mundo; noción que no fue ajena a Gabriel Marcel, como no lo fue tampoco a Husserl. En el término «encarnación» están inscritas, sin lugar a dudas, todas las problemáticas de la existencia, pero ¿cómo conseguirá la filosofía de la «encarnación» subsumir otras versiones de la existencia, como «mundo-de-la-vida», «ser-en-el-mundo», «ser en situación»? «Reaccionando contra una filosofía de tipo idealista, kantiana o cartesiana –anota Merleau-Ponty–, la filosofía de la existencia traducía como primera medida para nosotros la preponderancia de un tema diferente, el tema de la encarnación»⁶. Lo que se soporta aquí es ante todo una concepción de la existencia que habrá de diferir enormemente de la existencia de compromiso vital cristiano de Kierkegaard, la existencia del Ser-lanzado-al-mundo, mundanizado, de Heidegger; en cambio, la concepción arañada por Husserl y llevada a la expresión inmediata del sentimiento de sí, del reconocimiento del otro, del «ser-situado» y la «encarnación», será el signo del pensamiento existencialista francés de Sartre y Merleau-Ponty. En la «encarnación» distingue Merleau-Ponty no ya el habitar el espíritu la carne, sino el sentimiento de apropiación mutua entre el interior y el exterior, como una forma de penetración que quedará ilustrada en el contenido que despliega; la importancia del tema no reside, como decimos, en la incomprendible presencia del Verbo en la masa sensible del hombre, o del espíritu inmortal en la estructura mortal humana; entendida en su justa proporción, la «encarnación» habla del mundo y de la compenetración en él, no de la oposición entre el hombre y el mundo. En *Matière et Mémoire*, Bergson había progresado en la consideración de sí mismo, no ya como conciencia pura, sino como duración, involucrando el tiempo con la subjetividad, es decir, reconociendo que el mundo tiene un comportamiento carnal que lo hace coherente, como un tejido de ingresos y reversos del sentido. Bergson realizó, si se quiere, el primer ensayo de descripción del enrolamiento de la

⁶ «En réaction contre une philosophie du type idéaliste, kantien ou cartésien, la philosophie de l'existence s'est traduite d'abord pour nous par la prépondérance d'un thème tout autre, le thème de l'*incarnation*».

Maurice MERLEAU-PONTY. «La philosophie de l'existence», en *Dialogue* Vol. V – 1966 – No. 3. Montreal, p. 312.

conciencia con el mundo, reconociendo en el cuerpo, en su sensualismo y su fuerza perceptiva, un centro de acción. Superando los postulados clásicos sobre la representación interna de la conciencia, planteó una diferencia crucial entre la naturaleza de la percepción y el recuerdo, disponiendo que la percepción no tiene vínculo con la conciencia más que comportando una duración que se resuelve desde el cuerpo. De esta manera Bergson renunciaba al idealismo e integraba dos categorías hasta el momento inconciliables: la materia y la memoria; lo estrictamente objetivo recibido en lo estrictamente subjetivo, la duración de la materia mediada por una valoración del tiempo sacada de la existencia.

116 Llama la atención, de otro lado, que en la breve alocución radial de 1959, cuando había pasado a un segundo plano la «querrela regional» entre Sartre y Merleau-Ponty, la precisión de este último al comienzo mismo fuera: «Preferí hablar de la filosofía de la existencia, antes que del existencialismo, por una razón que ustedes probablemente adivinarán. El término existencialismo ha terminado por designar casi exclusivamente el movimiento filosófico que se produjo en Francia después de 1945 principalmente bajo el impulso de Sartre»⁷. La aclaración, si bien necesaria, marca un límite en relación con el movimiento existencialista y con Sartre, quien manifiesta una fenomenología opuesta al realismo bergsoniano y define los puntos necesarios que involucran la existencia en un gran movimiento histórico de confrontación entre el Ser y la Nada: el Ser tal como se ve a sí mismo, enfrentado al mismo Ser tal como es visto por otro. El resultado es un humanismo, cabe decir, una forma de conocimiento de la libertad humana desembarazada de todo moralismo, concepción sin lugar a dudas diferente a un pensamiento acerca de la existencia entendida como precariedad humana; existencia limitada y determinada por las ideologías y los credos.

* * *

En *Esquisse d'une théorie des émotions* (1938) y en *L'imaginaire* (1940), Sartre desarrolla una crítica al realismo naturalista a través de análisis psicológicos de la conciencia; posteriormente en *L'Être et le Néant*, plantea una perspectiva ontológica de la conciencia como 'llamado del ser' (la experiencia del Para-sí como 'totalidad sintética'): «[...] cuando describo la conciencia —escribe Sartre—, no podría tratarse de una naturaleza común a ciertos individuos, sino de mi conciencia singular que, como mi libertad,

⁷ «J'ai mieux aimé parler de la philosophie de l'existence, plutôt que de l'existentialisme, pour une raison que vous devinez probablement. Le terme d'existentialisme a fini par désigner presque exclusivement le mouvement philosophique qui s'est produit en France après 1945 sous l'impulsion principalement de Sartre». *Ibid.*, p. 307.

es más allá de la esencia o para la cual [...] ser es haber sido [...]. Soy, en efecto, un existente que aprende su libertad por sus actos, pero soy también un existente cuya existencia individual y única se temporaliza como libertad. En cuanto tal, soy necesariamente conciencia (de) libertad, puesto que nada existe en la conciencia, sino como conciencia no-tética de existir»⁸. El yo trascendental, en sus palabras, era una instancia que entraba en contradicción con la existencia de la conciencia absoluta, y en consecuencia tendía un manto de opacidad a la conciencia: el yo trascendental –afirmaba– «es la muerte de la conciencia»⁹. De esta manera Sartre inaugura la que podría considerarse como la problematización de la noción psicológica de la conciencia, dándole un tratamiento renovado desde la fenomenología, entendiendo que la conciencia (el para-sí) es conciencia en sentido ontológico. El objetivo principal de este cambio, al que se suscribe igualmente Merleau-Ponty, es la determinación sobre bases enteramente nuevas de la esencia de la conciencia. Florence Caeymaex plantea al respecto: «Los análisis hechos por Sartre acerca de la psicología de la imagen y por Merleau-Ponty acerca de la psicología del comportamiento, convergen en una crítica de factura bastante clásica, que denuncia en efecto la reificación de la conciencia hecha por la psicología científica, la cual parece no haber sobrepasado nunca el modelo asociacionista del espíritu, la reducción que consiste en vincular los procesos conscientes con asociaciones de imágenes y el comportamiento con la disposición de acciones y reacciones ordenadas por una causalidad lineal»¹⁰. En lo sucesivo Sartre y Merleau-Ponty proporcionarán descripciones concretas apoyadas en los hechos y en procesos conscientes como el pensamiento, la afectividad, la imaginación, el recuerdo, intentando in-

⁸ «[...] lorsque j'ai décrit la conscience, il ne pouvait s'agir d'une nature commune à certains individus, mais bien de *ma* conscience singulière qui, comme ma liberté, est par delà l'essence ou [...] pour qui *être* c'est avoir été [...]. Je suis, en effet, un existant qui *apprend* sa liberté par ses actes; mais je suis aussi un existant dont l'existence individuelle et unique se temporalise comme liberté. Comme tel je suis nécessairement conscience (de) liberté, puisque rien n'existe dans la conscience sinon comme conscience non-thétique d'exister». Jean-Paul SARTRE. *L'Être et le Néant, essai d'ontologie phénoménologique*. Éditions Gallimard. Paris. 2005., p. 483

⁹ «C'est la mort de la conscience». Jean-Paul SARTRE. *La Transcendance de l'Ego, esquisse d'une description phénoménologique*. Vrin. Paris. 1992, p. 23.

¹⁰ «Les analyses menées par Sartre sur la psychologie de l'image et par Merleau-Ponty sur la psychologie du comportement, convergent dans une critique de facture assez classique, qui dénonce en fait la *réification* de la conscience par la psychologie scientifique, laquelle semble ne jamais s'affranchir du modèle associationniste de l'esprit. La réduction qui consiste à ramener les processus conscients à des associations d'images, et le comportement à des agencements d'actions et de réactions ordonnées par une causalité linéaire».

Florence CAEYMAEX. *Sartre, Merleau-Ponty, Bergson, les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien*. Georg Olms Verlag AG. Bélgica. 2005, pp. 170-171.

dejar cómo en el comportamiento humano las significaciones prácticas son vividas antes que los pensamientos: ‘descripción de la actividad concreta del hombre’, en Sartre; ‘problema de la relación de la conciencia con la naturaleza’, en Merleau-Ponty.

En la idea de «situación», explorada hasta la saciedad y convertida en hito literario a lo largo de diez volúmenes, Sartre reconoce mucho más que la posición abstracta del Ser; el hombre es un ser «situado» que de cara al mundo da cuenta de su propia condición de mundo; la «situación» define por tanto la historia, entendida como contenido de la contingencia humana: enfrentada mi «situación» a la «situación» del otro, entre los dos damos forma a la existencia, definimos la libertad, instauramos valor y sentimiento, construimos el mundo en nuestros actos. Recordemos las palabras del propio Sartre en *El Existencialismo es un humanismo*: «El hombre es no solamente tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como se concibe después de la existencia, como se quiere después de este impulso hacia la existencia; el hombre no es otra cosa que lo que él se hace. Éste es el primer principio del existencialismo»¹¹.

118 De otra parte, en la consideración del cuerpo tendrá la filosofía de la existencia la oportunidad de realizar un análisis de la forma misma de nuestra encarnación y situación en el mundo, porque no se trata de nombrar el cuerpo como se nombra un objeto animado, cabe decir, conservando el espíritu dualista de las filosofías reflexivas, sino de adelantar un tipo de consulta que interroge el mundo a través del cuerpo, tanto como el cuerpo a través del mundo. La expresión ‘encarnarse en el mundo’, que tradicionalmente se le atribuye a Merleau-Ponty (como sucede con muchos de los análisis husserlianos sobre la corporeidad), es de Husserl en *Fenomenología de la intersubjetividad*. Esta idea no aparece en Sartre, no sólo porque el cuerpo como Para-sí es, de punta a cabo, un cuerpo en el mundo (‘ser’, para la realidad humana es ser ahí como facticidad), sino además, y más relevante todavía, porque dado que ‘para el Para-sí –según Sartre–, existir y estar en situación son términos sinónimos’, ‘el cuerpo representa mi individuación y mi estar inserto en el mundo’¹². Sartre utiliza empero el concepto de ‘encarnación’ (si bien en un sentido enteramente distinto al leiben de Husserl o al cuerpo como carne inmiscuida en una carne más

¹¹ «L’homme est non seulement tel qu’il se conçoit, mais tel qu’il se veut, et comme il se conçoit après l’existence, comme il se voit après cet élan vers l’existence, l’homme n’est rien d’autre que ce qu’il se fait. Tel est le premier principe de l’existentialisme». Jean-Paul SARTRE. *L’Existentialisme est un humanisme*. Éditions Gallimard. Paris. 1996, pp. 29-30.

¹² Cf. Jean-Paul SARTRE. *L’Être et le Néant, essai d’ontologie phénoménologique*. Tercera parte, capítulo II. Ed. cit.

general, la del mundo, según Merleau-Ponty); el tema de la ‘encarnación’ en Sartre está relacionado con la experiencia de la ‘caricia’ como expresión del ‘deseo’ y es más bien un acto de cosificación, es decir, una conducta de apropiación u objetivación (la objetivación de dos pasividades que se tocan una contra otra); la reducción del cuerpo del otro a no ser ‘más que carne’. «El cuerpo del Otro es originalmente cuerpo en situación –escribe Sartre–; la carne, por el contrario, aparece como contingencia pura de la presencia [...]. El deseo es una tentativa de desvestir el cuerpo de sus movimientos como de sus vestidos y de hacerlo existir como pura carne, es una tentativa de encarnación del cuerpo del Otro [...]. Así pues, la caricia no es, en modo alguno, distinta del deseo: acariciar con los ojos y desear hacen uno; el deseo se expresa por la caricia, como el pensamiento por el lenguaje»¹³

Merleau-Ponty reconoce que fue particularmente Gabriel Marcel quien consiguió articular los opuestos: las cosas existentes y el sentido de las cosas, dando a las cosas sensibles el estatus de cuerpos¹⁴. El mérito de esta determinación reside en la valoración que alcanza la existencia del ser en el mundo, entendida como la integración definitiva en el sentir de las cosas, aún sabiendo que las cosas, como lo plantea Sartre, pertenecen apenas a la probabilidad de la realidad cotidiana¹⁵. Sartre se vincula por tanto con un «paisaje filosófico del siglo XX», lo que lo destaca como actor de primera línea en la filosofía de la existencia, donde Merleau-Ponty distingue tres puntos de interés:

- a. Un pensamiento sobre la existencia en los términos del ser y de la nada del ser.
- b. Una reflexión sobre nuestro estar en el mundo como negatividad.
- c. Una consideración acerca del «otro» que emerge de la descripción fenomenológica del cuerpo, la libertad y la historia.

Continuando con su exposición, en la emisión radial de 1959, Merleau-Ponty llama la atención sobre los oficios de la escritura autobiográfica de

¹³ «Le corp d'autrui est originellement corps en situation; la chair au contraire apparaît comme *contingence pure de la présence* [...]. Le désir est une tentative pour déshabiller le corps de ses mouvements comme de ses vêtements et de faire exister comme pure chair; c'est une tentative d'*incarnation* du corps d'autrui [...]. Ainsi la caresse n'est aucunement distincte du désir; caresser des yeux ou désirer ne font qu'un; *le désir s'exprime par la caresse comme la pensée par le langage*». *Ibid.*, p. 430.

¹⁴ Cf. Gabriel MARCEL. «Existence et objectivité», en *Existence et objectivité, Position et approches concrètes du mystère ontologique*. Paraître. Lyon. 1995. El texto «Existence et Objectivité» ha sido extraído del *Journal Métaphysique*, de Gabriel Marcel.

¹⁵ Cf. Jean-Paul SARTRE. *L'Être et le Néant, essai d'ontologie phénoménologique*. Ed. cit., p. 311.

Sartre, que para la fecha lo tienen en apariencia retirado de su trabajo filosófico sobre la existencia. Escribir es sentir y vivir, y Sartre es, en adelante, aquel que se sobreescribe a sí mismo, el “filósofo de la palabra”, que diferirá de Merleau-Ponty, “filósofo de la visión y la percepción”¹⁶. Se nombran aquí dos espacios de representación, casi dos contenidos de la filosofía de cada uno de ellos: “escribir” y “ver”, siendo el primero una formación próxima a la propia vida, a través del auto-bio-grafismo necesario para dar cuenta de la existencia, mientras que en el segundo la reflexión sobre la percepción reclama la evaluación de un mundo que ingresa poderosamente en el ser; todo lo fundamental que tenga la experiencia sensible, será para Merleau-Ponty objeto de consideración, entendiendo que no se trata de una «nada» de sentido, sino por el contrario de una plenitud del mismo; suena evidente: la estructura misma de la percepción es suficientemente rica para dotar de sentido al acto de vivir.

* * *

120 Siendo crítico severo del pensamiento de Sartre y habiendo promovido, acaso injustamente, un juicio contra el absoluto dualismo de la filosofía sartriana, Merleau-Ponty no estuvo exento de considerar el cuerpo como la formación positiva a través de la cual distinguimos la negatividad y aceptamos su participación en el mundo; sin este principio de plena realidad no habría ocasión de promover como un valor la ambigüedad con la que la negatividad dota de contenido la pura existencia, el puro ingreso en el mundo. «Esta descripción del hombre como “nada y ser” a la vez –escribe Merleau-Ponty–, como una nada que asume una situación en el mundo y que viene al mundo por ella, es un elemento propiamente sartriano que no debe nada, creo yo, a lo que otros autores como Gabriel Marcel consideraban antes bajo las mismas nociones de situación o de encarnación»¹⁷. Pero la distinción no termina aquí, la distancia propiamente dicha reside en la consideración del propio cuerpo como afirmación que enfrenta la nada; sin cuerpo no vengo ni voy, y mi tentativa no se encuentra en otro lugar que no sea mi cuerpo, desde el cual retomo en la nada la presencia absoluta que me nombra.

¹⁶ La alusión es de Marjorie GREN, en «The Aesthetic Dialogue of Sartre and Merleau-Ponty», en *The Debate between Sartre and Merleau-Ponty*. Ed. cit., pp. 293-314.

¹⁷ «Cette description de l’homme comme “néant et être” à la fois, comme un néant qui assume une situation dans le monde et qui vient au monde par là, c’est un élément proprement sartrien et qui ne doit rien, je crois, à ce que des auteurs comme Gabriel Marcel mettait auparavant sous les mêmes notions de situation ou d’incarnation». Maurice MERLEAU-PONTY. «La philosophie de l’existence», en *Dialogue* Vol. V – 1966 – No. 3. Montréal, p. 317.

Puede sonar extraño, sesenta años después, buscar distinguir un lugar para el pensamiento de Sartre, cuando en su momento ocupó todos los lugares. La filosofía no es, sin embargo, discurso de ocasión, aunque la vida del filósofo esté determinada en esos términos, y no es discurso de ocasión porque eslabona un conocimiento con un tiempo, dejando para los nuevos tiempos la responsabilidad de la discusión. Al no vivir el tiempo de Sartre, pero al tener la ocasión de recorrer sus ideas sobre la libertad, puede decirse si la nada está efectivamente presente o si hemos conseguido borrarla para afirmarnos en alguna categoría positiva como las que el mismo Sartre enfrentó. El lugar de Sartre es ya el de quien puso en situación de discusión los presupuestos de la Nada y la auto-determinación, proponiendo la tarea de derivar la descripción y la interrogación filosófica hacia la situación del ser enfrentado a la “necesidad de su contingencia”. Ya por la positividad contundente de un cuerpo, ya por la movilización de la libre decisión, Sartre distingue el problema de la libertad como móvil de decisión del ser humano entre responsabilidad y angustia; esta última es precisamente conciencia de la libertad como responsabilidad. Ahora bien, en el existencialismo sartreano no hay ‘motivación de la elección’, porque elección y conciencia son una y la misma cosa. De ahí su célebre afirmación: «Cuando delibero, ya los dados están echados».

121

En el marco de las circunstancias adversas de la guerra, Sartre trabajaba arduamente sobre los manuscritos de *L'Être et le Néant*, como dando a entender que la reflexión filosófica no llegaba a su fin por las contingencias de la ocupación alemana; ante la devastación de la guerra era aún posible una filosofía de la existencia; así, sin ignorar la necesidad de un tipo de filosofía concentrada en problemas concretos, desde la cual se alcanzara una valoración del mundo como escenario del encuentro con las cosas, Sartre asumió que el ejercicio fenomenológico propuesto por Husserl apenas comenzaba y que la destitución de la vida y el quehacer humano que realizaba la guerra, exigían con urgencia la reinvencción de las cosas a través precisamente de la descripción fenomenológica de nuestra relación con la voz, la fuerza, el sentimiento de las cosas. Por su parte Merleau-Ponty, con la libertad intelectual de quien identifica su papel en relación con la generación de sus maestros, expone con plena convicción: «Yo tomo mi punto de partida allí donde Sartre tiene su punto de llegada; en el Ser reasumido por el Para-sí. Es éste en Sartre un punto de llegada, porque él parte del ser y de la negatividad y construye su unión»¹⁸. La cercana indagación filosófica de Sartre

¹⁸ «Je prends mon point de départ là où Sartre a son point d'arrivée, dans l'Être repris par le pour Soi. C'est chez lui un point d'arrivée parce qu'il part de l'être et de la négativité et construit leur union». Maurice MERLEAU-PONTY. *Le Visible et l'Invisible*. Ed. cit., p. 290.

y Merleau-Ponty, los hace más próximos aún en tanto que reconocen haber sido ellos quienes recogieron en Francia el legado de la filosofía alemana y emprendieron el tipo de indagaciones que, siguiendo a autores como Scheler, Husserl, Jaspers y Heidegger, interrogaron igualmente por el «mundo de la vida». Uno de los temas decisivos de este legado fue, en palabras de Merleau-Ponty, la «encarnación», que no sería errado reconocer en la noción de «situación» perseguida por Sartre; en ambos casos se trataba de una reacción contra las filosofías idealistas que insistían en atribuir al individuo el universo de significaciones necesarias para dar cuenta de la realidad.

En efecto, en los temas de la «situación» y la «encarnación» dispuestos por Sartre y Merleau-Ponty, se recreaba una versión del individuo comprometido con el mundo, de manera que la lectura que se impone a partir de estos conceptos es la de un movimiento general de afectación entre el Ser y el Mundo, desde el que otras consideraciones cobrarán relevancia, como la ‘libertad’, la ‘temporalidad’, la ‘contingencia’, el ‘propio cuerpo’, el ‘lenguaje’, el ‘otro’. Merleau-Ponty advierte en la filosofía de la existencia anterior a Sartre la ausencia de un pensamiento acerca del «otro», no de un pensamiento sobre lo exterior o sobre la separación entre la razón y la verdad fundada en la objetividad, sino sobre el «otro» que al observarme moviliza su inquisición o apreciación de mi ser y mi situación; el «otro» que participa del mundo y que ejecuta un lenguaje estrechamente vinculado al mío, con el que reconozco el mundo y en el que me reconozco. La que podría llamarse desde ahora «filosofía del otro», en muchos sentidos encuentra en Sartre el punto de anclaje de la fenomenología de Husserl y Heidegger; para Sartre la consideración del «otro» se desprende de la reflexión sobre la existencia misma, derivando en la discusión política por excelencia acerca de la «libertad»; el mundo que se percibe en común sólo es posible en tanto se reconozca la presencia del «otro» determinando el tipo de comprensión al que se puede aspirar. Sartre separa radicalmente los planos óptico-ontológico, epistemológico, metafísico y ético, los cuales sólo serán armonizados al final de *L'Être et le Néant* (en donde el filósofo desarrolla su idea del existencialismo como ética de la responsabilidad). No hay que confundir, por tanto, la estructura del Para-otro (como congénere) con la experiencia de ser para-el-otro (es decir, del otro como prójimo). El ser-para-otro no es una relación de reciprocidad, sino de negación, conflicto y descentramiento; o, en otras palabras, es la revelación de mi ser-objeto en la conciencia de ser aprehendido como su ser-objeto y la condición del descentramiento de mi propio mundo como experiencia de reconocimiento de su ser-libre) ‘todo reconocimiento, dice Sartre, es reconocimiento en cuanto individuo’) y ‘de mi ser no revelado’. Ahora bien, en esta declaración el asunto realmente significativo será la relación con «la mirada del otro», cargada de preguntas

y argumentos sobre la vida en común, sobre la trascendencia de las acciones y las cosas; somos hipersensibles cuando otro organismo nos mira, tanto más cuando advertimos que los ojos de alguien nos están mirando, el corazón empieza a palpar más aceleradamente como un mecanismo de alarma que advierte los riesgos y posibilidades de la situación; la mirada mutua y fija entre dos adultos, para dar un ejemplo, tiene dos componentes: exhibición y amenaza; cortejo o desafío; amistad o enemistad, lo que hace más práctico evitar el contacto visual, volverse un objeto que simplemente se deja observar. «El ser-mirado, destacado en toda su pureza –escribe Sartre–, no está ligado al cuerpo del otro [...]. No son nunca ojos los que nos miran. Es el otro como sujeto»¹⁹. Hay, por tanto, una correspondencia entre la intencionalidad y la dirección de la mirada, quedando como tarea interpretar el contacto y la dirección de los ojos, conjeturar sobre el otro, identificar su objeto del deseo, en fin, saber que la mirada es parte de un fluido en el que el menor movimiento desencadena una transformación, o que estar en el mundo es reconocer que, como observa el poeta George Herbert:

«Los ojos tienen un lenguaje en todo lugar»²⁰.

Pero si por esta vía la filosofía se tornara imposible, sería declarando que no hay conocimiento más allá de la objetivación del conocimiento mismo. Lo que no resulta del todo cierto, porque al aproximar la reflexión propia a la reflexión del «otro», se produce una suerte de integración de la tentativa de conocimiento de dos fuentes alternas de interrogación, habida cuenta de la consolidación ética del conocimiento del «otro», deducida en función de su propia libertad.

Merleau-Ponty resalta cómo en adición a la cuestión del «otro», en el pensamiento existencialista de Sartre hace su ingreso un tema fundamental en la filosofía del siglo XX: el problema de la «historia», que se interpreta en los términos de la «necesidad de la contingencia», y privilegia en la consideración del «otro» las formas de la responsabilidad y de la acción. Partiendo del «reconocimiento del otro», se entiende la historia como un evento común que debe ser revisado, vuelto a pensar y vuelto a escribir; un aire de antropología recorre los intersticios de este cambio de perspectiva filosófica anunciado por Sartre, lo que significa en el fondo una renuncia al tipo de declaración de principio arrojado por la teología y las ideologías políticas, que discriminaban en el «otro» la ausencia de verdad para fundar

¹⁹ «Si donc l'être regardé, dégagé dans toute sa pureté, n'est pas lié au corps d'autrui [...]. Ce ne sont jamais des yeux qui nous regardent: c'est autrui comme sujet».

Jean-Paul SARTRE. *L'Être et le Néant, essai d'ontologie phénoménologique*. Ed. cit., p. 316.

²⁰ Cf. George HERBERT. *Jacula prudentum* (1651).

la historia, la expresión y el pensamiento. Ahora bien, si efectivamente se rompe la yuxtaposición y se ingresa en la complejidad de la relación con el «otro», si se declara la colectividad como un valor que amplía la comprensión del Ser en sí, o si se consigue ilustrar el estado de imposible soledad del individuo, probablemente la filosofía será rescrita y otras nociones como la «encarnación» y la «situación» se impondrán como nuevas versiones del Ser. Lo que a través de la historia constituía una dificultad, una incomodidad en el despliegue de versiones monolíticas del pensamiento y el lenguaje, se reclama ahora como un principio de reorganización de la percepción y comprensión de la realidad: el elemento estaba allí presente durante siglos, pero como invisibilidad, desprovisto de esencia, sin mundo, sin historia, sin lenguaje.

* * *

124 En su objeción a Sartre, Merleau-Ponty advierte que las filosofías del «yo», el «sujeto», la «conciencia», coinciden fundamentalmente en la ausencia de un término que eleve una comprensión no necesariamente positiva del ser, porque en ningún caso la situación del «yo» es la misma siempre; este reclamo dialéctico será el que soportará la exposición de Sartre acerca de la Nada, sin importar de momento si a los ojos de Merleau-Ponty es afortunada o no. Para progresar en la descripción del Ser hay que contar con una versión de contraste, que Sartre identificará en la Nada (en el fondo su reclamo es ante la positivización del pensamiento científico y su consecuente olvido del ser del mundo). Al comienzo de *L'Être et le Néant*, Sartre recomienda examinar la afirmación de Hegel sobre la diferencia entre el Ser y la Nada, que él considera que no pertenece más que a la simple «opinión». Sartre desestima allí una contemporaneidad lógica entre el Ser y la Nada que los reduzca a opuestos; no siendo el no ser lo opuesto al ser, sino su contradictor, el plano de positividad entre ambos no es el mismo, lo que revela además que su contenido tampoco es el mismo; su indiferenciación primitiva está dada por tanto en los términos de una complementariedad, antes que en los de una oposición. Sartre advertía: «Debemos tener cuidado de no plantear nunca la nada como un abismo original de donde saldría el ser»²¹. La vía que recomienda la consideración positiva de la negatividad del Ser, sostiene, no es más que un juego de palabras que deriva siempre en la absoluta positivización del no ser que niega el ser; de la misma manera, si

²¹ «Nous devons prendre garde de ne jamais poser le néant comme un abîme originel d'où l'être sortirait».

Jean-Paul SARTRE. *L'Être et le Néant, essai d'ontologie phénoménologique*. Ed. cit, p. 51.

toda determinación es negación, lo es en relación con una noción absoluta de indeterminación desde la que se entendería el origen mismo del Ser. De ninguna manera negando el ser se consigue que no sea, lo que obliga a considerar la Nada y su relación con el Ser en otros términos, bajo otros parámetros, desde otras perspectivas, más próximas acaso a una situación paradójica del conocimiento que involucre el Ser de la Nada.

Sartre dirige progresivamente la atención sobre el estado de contingencia que revela el acto de volver la vista sobre sí mismo en un juego de espejos que declara contundentemente la nada del ser, separado de la totalidad como una fuga sin término. « [...] él es —escribe en *L'Être et le Néant*— en tanto que es arrojado en un mundo, abandonado en una “situación”; es en tanto que pura contingencia [...]. Él es, en tanto que tiene en sí alguna cosa de la que no es el fundamento: su presencia en el mundo»²². Pero Merleau-Ponty, antes que reconocer aquí la proximidad con lo que podríamos denominar una «movilidad de la nada», ve una tematización creciente de la conciencia bajo la forma de la Nada. No obstante, la rigurosidad con la que desarrolla Sartre las preguntas por el «yo», el «sujeto», la «conciencia», no deja dudas acerca de la dificultad que conlleva ingresar en el paisaje de las ideas filosóficas; rigurosidad necesaria para advertir que en ausencia de la negatividad, nuestra comprensión de estos problemas continúa siendo inapropiada. Los terrenos ya recorridos de «lo imaginario», de «la trascendencia del ego», anunciaban a Sartre esa negatividad, ese desdoblamiento de lo positivo, ese reconocimiento de la contingencia en la forma misma del Ser, opuesta a toda especulación sobre la posibilidad y la efectividad.

Los anteriores podrían ser, de alguna manera, los términos en los que hacia 1945 se planteaba el reclamo por el abandono del ser, por la deshumanización de la ciencia y la crueldad de los totalitarismos; cuando la conmoción de la historia alcanzaba un límite y la movilización de otras versiones interpretaba la necesidad de un elemento alternativo para entender el lugar del Ser en el mundo, y dicho elemento se reconocía finalmente en la presencia del «otro»; que no se escribiera más en ningún lugar del mundo el graffiti o la sentencia que quedó registrada en el filme *Jules et Jim* (1962), de François Truffaut: «Mort aux autres» («Muerte a los otros» o «Mueran los otros»). Entendemos por tanto la intensa actividad política de los dos filósofos, comprometiendo su pensamiento filosófico con un tipo de acción intelectual que respondiera al estado de guerra o de tensión después de la guerra, poniendo a prueba su comprensión de los elementos más controversiales entre el totalitarismo

²² « [...] il est, en tant qu'il est jeté dans un monde, délaissé dans une "situation", il est en tant qu'il est pure contingence [...]. Il est, en tant qu'il y a en lui quelque chose dont il n'est pas le fondement: sa présence au monde».

Ibid., p. 122.

y el humanismo, como la cuestión judía, el proletariado, el partido comunista, el espíritu revolucionario, para nombrar sólo algunos de los planos de interés de uno y de otro. Entre tanto, aunque suene extraño anunciarlo, cuando se considera que el pensamiento filosófico de hoy ha superado las angustias de la filosofía del siglo XX, la tarea de la filosofía de la existencia apenas empieza, y son Sartre y Merleau-Ponty quienes continúan poniendo en evidencia la crisis de un pensamiento sin libertad ni versión compartida del mundo. En este sentido, una de las tareas que nos queda por adelantar consiste en identificar los motivos por los cuales Merleau-Ponty advierte que toda una corriente de reflexión culmina en él, en la gama de consideraciones y preguntas con las que involucra la existencia, al punto de declararse como “fuente absoluta del paisaje”. Merleau-Ponty, como es sabido, al igual que Heidegger, se opuso categóricamente a toda posición que derivara en una concepción de la filosofía como sistema absoluto.