

El fenómeno de la *mirada*: de Sartre a Merleau-Ponty

Francisca Hill. Universidad Diego Portales (Chile)

Recibido 18/01/2024

Resumen

En fenomenología generalmente se habla de dos aproximaciones al abordar el fenómeno de la intersubjetividad: la aproximación cartesiana o neohegeliana —representada por Sartre—; y la aproximación ontológico-social —representada por el *Mitsein* heideggeriano. Merleau-Ponty es conocido por seguir una corriente fuertemente influenciada por Heidegger, influencia que se extiende también en el área de la intersubjetividad. Pero, a pesar de la preponderancia heideggeriana, Merleau-Ponty integra aspectos importantes de la teoría intersubjetiva sartreana a su filosofía. En base a ello, cabe preguntarse, ¿cómo puede Merleau-Ponty armonizar dos corrientes contrarias en el terreno de la intersubjetividad? Es el concepto de la mirada y del ser-con los que convivirán en la filosofía social merleau-pontiana de la *Fenomenología de la percepción*. Así, intentaremos hacer ver que la comprensión intersubjetiva de Merleau-Ponty supera la escisión entre las aproximaciones intersubjetivas de Sartre y Heidegger, ya que toma como base el *Mitsein* heideggeriano, pero mantiene, al mismo tiempo, el estatus conflictivo de la mirada sartreana.

Palabras clave: intersubjetividad, la mirada, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, *Mitsein*.

Abstract

The phenomenon of the *look*: from Sartre to Merleau-Ponty

In phenomenology there are generally two approaches to the phenomenon of intersubjectivity: the cartesian or neo-Hegelian approach —represented by Sartre; and the ontological-social approach —represented by the Heideggerian *Mitsein*. Merleau-Ponty is known to follow a current strongly influenced by Heidegger, an influence that extends also in intersubjectivity. But despite the Heideggerian preponderance, Merleau-Ponty integrates important aspects of Sartrean intersubjective theory into his philosophy. On this basis, one might ask, how can Merleau-Ponty harmonize two opposing currents in the field of intersubjectivity? It is the concept of the look and of being-with that will coexist in the Merleau-Pontian social philosophy of the *Phenomenology of perception*. Thus, we will try to show that Merleau-Ponty's intersubjective understanding overcomes the split between Sartre's and Heidegger's intersubjective approaches. Since it takes as its basis the Heideggerian *Mitsein*, but maintains, at the same time, the conflict status of the Sartrean look.

Key words: Intersubjectivity, the Look, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, *Mitsein*.

El fenómeno de la *mirada*: de Sartre a Merleau-Ponty

Francisca Hill. Universidad Diego Portales (Chile)

Recibido 18/01/2024

§ 1. Introducción

En la tercera parte de *El ser y la nada*, antes de inaugurar la llegada del prójimo en la obra, Sartre dedica una sección titulada «Hegel, Husserl y Heidegger», para rescatar y criticar las teorías intersubjetivas de sus antecesores. Una de las críticas más extensas se dirige a este último pensador. En Heidegger, el *Mitsein* (co-estar) es una estructura perteneciente al *Dasein* (Heidegger, 2017: 145-6), y es esta misma idea la que Sartre criticará. Para el pensador francés, el otro no puede pertenecer a las estructuras del para-sí, ello imposibilitaría el encuentro entre dos subjetividades; en palabras de Sartre:

[L]a existencia de un «ser-con» ontológico y, por ende, *a priori*, hace imposible toda conexión óptica con una realidad-humana concreta que surgiera para-sí como un trascendente absoluto. El «ser-con» concebido como estructura de mi ser me aísla tan ciertamente como los argumentos del solipsismo. [Sartre, 2021: 350]¹

En base a ello, el pensador francés buscará la respuesta a la experiencia intersubjetiva en el fenómeno de la mirada. Concepto que pareciera llevar el espíritu contrario al *Mitsein* heideggeriano, pero que abrirá la posibilidad a un encuentro radical entre individuos. La mirada es la conexión fundamental con el prójimo, conexión-que lleva a cabo la negación de la conciencia propia-que revela mi ser-objeto a través de la manifestación del ser-sujeto del prójimo (Sartre, 2021: 359; 395). Es esta forma «pura» de proceder la que posteriormente criticará el filósofo Maurice Merleau-Ponty; este, a diferencia de Sartre, propondrá un encuentro intersubjetivo basado en la comunicación; es a través del lenguaje y de los gestos del otro como puedo tener

¹ Véase también: Maldiney (2021: 47-48).

acceso a su subjetividad revelada. A pesar de la divergencia frente a Sartre, Merleau-Ponty no rechaza la realidad y la radicalidad del fenómeno de la mirada, más bien, pareciera integrar el fenómeno a su sistema. Así, la mirada sartreana pasaría a ser una especie de experiencia intersubjetiva límite, pero pierde, al mismo tiempo, su estatus de fenómeno constitutivo (Merleau-Ponty, 1993: 370; 372; 413)².

Dentro de la discusión fenomenológica de la intersubjetividad generalmente se habla de dos acercamientos divergentes a la hora de tematizar el problema del otro: la aproximación cartesiana —que podríamos atribuir tanto a Husserl como a Sartre— y la aproximación ontológica-social —que podría atribuírsele tanto a Scheler como Heidegger (Ware, 2006: 503). En la época de Merleau-Ponty, el debate se encontraba entre el *Mitsein* heideggeriano y el neohegelianismo de Sartre en la mirada. Así, mientras pensadoras como Simone de Beauvoir se dedicaban a trabajar la corriente sartreana, Merleau-Ponty, en cambio, se dedicaría a un trato intersubjetivo ligado a la corriente heideggeriana del *Mitsein* (Wilkerson, 2017: 230). En base a ello, no deja de ser relevante preguntar sobre el rol que jugaría la mirada en la filosofía intersubjetiva de Merleau-Ponty; ya que, si suponemos que el trato intersubjetivo de este último guarda una estrecha influencia heideggeriana, no se entendería, a simple vista, cómo es que la mirada sartreana —situada en una corriente contraria— podría jugar un papel en la concepción intersubjetiva merleau-pontiana.

En función de lo anterior, en el presente artículo intentaremos hacer notar que, si bien Sartre logra resaltar la conflictividad que produce un encuentro intersubjetivo —a diferencia de Heidegger— a través del concepto de la mirada; dicho concepto abre nuevos conflictos que no pueden ser solucionados dentro de la filosofía de *El ser y la nada*. Tomando ello en consideración, es la filosofía de Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la percepción*, la que nos entregará las herramientas para solucionar la aporía presentada por la mirada. Dicha obra, si bien defiende un encuentro intersubjetivo que podría considerarse predominantemente heideggeriano, integra, hasta cierto punto, los fundamentos principales de la mirada sartreana para dar cuenta de un encuentro auténtico entre subjetividades. Con ello, intentaremos defender que la filosofía de Merleau-Ponty ofrece los fundamentos necesarios para generar una

² Véase también: Lapointe (1998: 91).

teoría intersubjetiva que sobrepase la dicotomía existente entre un enfoque sartreano y un enfoque heideggeriano en lo que respecta a la intersubjetividad.

Para ello dividiremos el escrito en tres partes: una primera parte que analice la crítica sartreana al *Mitsein* heideggeriano y la posterior teoría intersubjetiva de Sartre contenida en *El ser y la nada* bajo el concepto de la mirada; una segunda parte desarrollará la crítica de Merleau-Ponty a la filosofía de Sartre, y más específicamente a lo que respecta al proceder de la mirada; y una tercera y última parte que analice el uso que Merleau-Ponty le da a este concepto sartreano en su filosofía referente a la intersubjetividad contenida en la obra *Fenomenología de la percepción*.

§ 2. La crítica sartreana al *Mitsein* heideggeriano y la mirada en *El ser y la nada*

En el primer capítulo de la tercera parte de *El ser y la nada*, Sartre dedica una sección que valora y critica las aproximaciones anteriores al fenómeno de la intersubjetividad. Dicha sección lleva el título de «Husserl, Hegel y Heidegger», y tal como señala el título son aquellos tres pensadores con los que Sartre discutirá. La discusión se centrará en los antecedentes que han abordado el problema de la aparición del prójimo, es decir, ¿cómo es que puedo reconocer al otro como efectivamente otro? En base a ello, desarrollará las concepciones husserlianas, hegelianas y heideggerianas respecto al problema del otro, pero, para efectos de este artículo, nos centraremos en la discusión con el último de aquellos pensadores.

En la primera parte de su obra *Ser y tiempo*, Heidegger indaga las estructuras que conforman al *Dasein*, y de entre aquellas estructuras se encuentra «el estar-en-el-mundo como coestar» (Heidegger, 2017: 67; 141), así, el *Dasein* le pertenece esencialmente un coestar —incluso la soledad es un modo deficiente del coestar con los otros. Es justamente este aspecto de la filosofía de Heidegger el que Sartre criticará en la sección anteriormente mencionada. Sartre dirá que el coestar, a diferencia de Husserl y Hegel, no simboliza una lucha, un encontrarse frente al otro, sino que simboliza a un equipo, al nosotros. Así, Heidegger no nos entrega la solución al problema del otro, más bien, no hace más que indicar la solución por encontrar y, por tanto, no muestra la solución al problema. Para Sartre, debemos, primeramente, explicitar esa coexistencia ¿cómo es que surge? ¿Por qué es constitutiva de nuestro ser?

Entre otras preguntas (Sartre, 2021: 347). Pero la crítica de Sartre va incluso más lejos, ya que, no solo no se explica la génesis y el fundamento de la estructura del coestar, sino que además dicha estructura no fundamenta el desplante de las relaciones intersubjetivas en el plano óptico de la existencia. Es decir, el coestar no podría explicar el estar con alguien determinado, en palabras de Sartre, el ser-con: «...no puede en modo alguno servir a un ser-con óptico, como, por ejemplo, la coexistencia que aparece en mi amistad con Pedro o en la pareja que formo con Annie» (Sartre, 2021: 348). Así, concluirá Sartre, que la estructura del *Mitsein*, no solo no es capaz de abarcar las relaciones particulares entre individuos, sino que las hace derechamente imposibles; por el simple hecho de que no permite la alteridad como tal, esto es, no permite un aparecer del prójimo que no esté ya contenido en la estructura del ser-con (Sartre 2021: 349), recayendo así en una especie de solipsismo ontológico.

Luego de las críticas, Sartre propondrá su propia teoría enfocada en solucionar aquel dilema, es decir: el problema del aparecer del prójimo. Dicha teoría estará desplegada en la cuarta sección del primer capítulo de la cuarta parte de *El ser y la nada*, titulada: «La mirada». Antes de comenzar sus análisis, Sartre desplegará las directrices generales que debemos seguir para acercarnos al problema del prójimo, entre ellas están: 1) No debemos buscar una prueba a la existencia del prójimo, es decir, el prójimo no debe ser una probabilidad que debamos verificar, sino que debe aparecer de forma indubitable; 2) Debemos partir del *cogito*, ya que solo a partir de él podemos enfrentarnos a una existencia que sea realmente ajena; 3) El prójimo no debe presentarse, primeramente, como objeto; 4) El prójimo debe aparecer al *cogito* como *no siendo yo* (Sartre, 2021: 351-4). Con aquellas directrices en mente Sartre comienza sus análisis de la mirada.

Hay dos formas de mirar: *mirar* y *ser-mirado*. Es esta última forma la que predominará en los desarrollos de Sartre, ya que es la permanente posibilidad de ser-visto por el prójimo, es decir, mirado, la conexión que fundamenta mi relación con el otro (Sartre, 2021: 359). Ahora bien, ¿qué es y qué produce la mirada? Ser mirado por el otro produce mi propia objetivación, es decir, así como yo puedo ver al otro como un objeto-prójimo dentro de mi mundo, el otro, a su vez, puede mirarme y convertirme en un objeto más de su mundo. Dicha objetivación no es revelada, sino, más bien, padecida. Por tanto, mi ser-objeto me revela el ser-sujeto del otro; solo otro sujeto

puede convertirme en objeto, y es este hecho fundamental el que me revela la existencia indubitable del otro como sujeto. Esta experiencia abre una serie de nuevas posibilidades que solo pueden ser experimentadas luego del fenómeno de la mirada, y de entre dichas posibilidades hay dos fundamentales que podríamos destacar: 1) La autoconciencia; 2) La estructura del ser-con, o, en palabras de Sartre del ser-para-otro.

Sartre no habla de autoconciencia, más bien, expresa el despertar en términos de una remisión a mí mismo (Sartre, 2021: 362; 373; 378). Luna Dolezal, en cambio, defiende dicha interpretación, y entiende la mirada en tres niveles: 1) El caso efectivo: el otro me está efectivamente mirando; 2) El caso autoevaluativo: puedo sentir la mirada con otro ausente, o puedo imaginar que otro me mira; 3) El caso ontológico: la mirada es, más bien, simbólica y produce el despertar de la autoconciencia. Así, la autoconciencia y la autorreflexión son posibles gracias a esta «apariencia» del otro que se mantiene constante (Dolezal, 2012: 16). La mirada en Sartre es más que un simple mirar de dos globos oculares³, ya que es lo que me abre al conocimiento de mí mismo, en palabras de Sartre: «...la presencia sin intermediario de ese sujeto es la condición necesaria de todo pensamiento que yo intente formar sobre mí mismo.» (Sartre, 2021: 378), ser mirado, dice Sartre, es captarse como objeto desconocido de apreciaciones de valor, de juicios (*ibidem*: 373). Pero, si Sartre rechaza la concepción heideggeriana del ser-con, es decir, si el otro no puede ser parte de mi estructura, ¿cómo comprender esta constancia que es condición de posibilidad de mi autoconciencia?

Mencionamos en un comienzo el rechazo de Sartre a la estructura del ser-con, pero si miramos más de cerca dicha crítica nos daremos cuenta de que Sartre no rechaza la estructura como tal, sino el carácter apriorístico del *Mitsein*. Es decir, al para-sí sartreano no le pertenece de antemano la estructura del ser-para-otro, sino que debe primeramente experimentar la mirada para integrar luego dicha estructura (Sartre, 2021: 392). Así, para Sartre, es posible imaginar un para-sí que no haya experimentado la mirada y que, por tanto, no cuente con la estructura del para-otro, en palabras de Sartre:

³ Si bien generalmente se asocia la mirada al sentido de la mirada, hay ejemplos en *El ser y la nada* que nos permiten afirmar que el fenómeno de la mirada también podría darse desde el tocar e incluso desde el escuchar (véase: Sartre 2021, 486).

No sería acaso imposible concebir un para-sí totalmente libre de todo para-otro que existiera sin sospechar siquiera la posibilidad de ser un objeto. Sólo que este para-sí no sería «hombre» [...]. Así, mi ser-para-otro, como el surgimiento de mi conciencia al ser, tiene el carácter de un acaecimiento absoluto. [Sartre, 2021: 393]

En base a ello, Sartre, a diferencia de Heidegger, hace del ser-con un ser-para-otro, estructura que no le viene al para-sí de antemano, sino que experimenta a través del acontecimiento absoluto que sería la mirada, y es dicho acontecimiento el que produce el despertar de mi autoconciencia: despertar producido por la avenida de mi ser-objeto. Ahora bien, si bien Sartre se distancia del *Mitsein* heideggeriano y abre la posibilidad al encuentro radical entre subjetividades, su propuesta deja también varias cuestiones que —al menos dentro de los desarrollos de *El ser y la nada*— parecieran no resolverse del todo. Se podría decir que la cuestión principal sería justamente la radicalidad del encuentro, es decir, si la mirada es un acontecimiento absoluto, ¿cómo podría relacionarme con un otro de forma armónica e incluso cotidiana? La mirada permite solo dos formas: mirar o ser-mirado, si ser-mirado me convierte en objeto frente al prójimo, el mirar convierte al otro en objeto frente a mi mirada; así, ninguna de las posibilidades abre la eventualidad de un encuentro simétrico y recíproco entre individuos.

§ 3. La crítica de Merleau-Ponty a la mirada sartreana

Es justamente aquel «purismo» y radicalidad en Sartre lo que Merleau-Ponty criticará, pero dicha crítica irá más allá del fenómeno de la mirada. Lo que este último pondrá en duda será el punto de partida de la filosofía en *El ser y la nada*. Tal y como sugiere el título de la obra, Sartre hace del ser un en-sí y de la nada un para-sí, dos regiones de ser totalmente opuestas entre sí, y a partir de su oposición es de donde surgirá toda la dialéctica de la existencia humana (Sartre, 2021: 36-38; 255). Dicha estructura regirá todo el acontecer de la obra, marcando así también, a las relaciones intersubjetivas. Así, en «La querrela del existencialismo», Merleau-Ponty tildará a la obra de Sartre de ser demasiado antitética, antítesis que se manifestaba tanto en el trato intersubjetivo, como en la antítesis originaria del para-sí con el en-sí, y es justamente dicha oposición la que no le permitió a Sartre describir las relaciones entre aquellas

dos regiones del ser como «[...] el lazo vivo del uno con el otro y como su comunicación.» (Merleau-Ponty, 1977a: 121). Aquella antítesis y la línea «purista» de *El ser y la nada*, será la que nuevamente criticará, varios años después, en su obra *Lo visible y lo invisible*; allí este nos dirá que la insistencia de Sartre de hacer de la nada su propia región de ser, atenta contra la misma noción de nada, devolviéndola así a la región pura del ser. Es dicho giro que va de un ser puro a una nada pura el que le impide a Sartre pensar los matices de la existencia y la pluralidad de planos que la componen (Merleau-Ponty, 2010: 57 y 69). Aquel es el caso de la mirada, la mirada permite la objetivación propia o la ajena, pero no permite pensar nada que vaya entre medio de ambas posibilidades; el otro solo aparece en la medida en que me alieno, y bajo este aspecto, no hay realmente una experiencia del otro (*ib.*: 71; 77). Dicha crítica al fenómeno de la mirada estaba ya contenida en la primera gran obra de Merleau-Ponty, la *Fenomenología de la percepción*, allí nos dice:

El otro me transforma en objeto y me niega, yo transformo al otro en objeto y le niego, se dice. En realidad, la mirada del otro no me transforma en objeto, y mi mirada no lo transforma en objeto, más que si uno y otro nos retiramos en el fondo de nuestra naturaleza pensante, si nos hacemos uno y otro mirada inhumana, si cada uno siente sus acciones, no recogidas y comprendidas, sino observadas como las de un insecto. [Merleau-Ponty, 1993: 372]⁴

Para Merleau-Ponty la mirada es deshumanizante, para Sartre en cambio, es justamente lo que nos humaniza. Sartre deseaba encontrar un fenómeno que nos entregue la certeza de la subjetividad ajena, y dicha certeza la encontró en la mirada, ¿cómo puede Merleau-Ponty rechazar aquella importancia? Para Merleau-Ponty lo que el solipsismo afirma al mismo tiempo prueba la invalidez de la tesis que desea asegurar; esto es, intentar probar o encontrar la subjetividad ajena supone ya de antemano nuestra existencia en un mundo social (Merleau-Ponty, 1993: 370-371). Es decir, es necesario que la experiencia me entregue de alguna forma al otro, ya que, de no hacerlo, no podría siquiera hablar de soledad o intentar negar su existencia. Por tanto, para Merleau-Ponty, el solipsismo no es un verdadero problema, lo que debemos explicitar es esta experiencia intersubjetiva originaria de la que ya somos parte. Así, el punto de partida sartreano es un absurdo, la mirada no confirma la

⁴ Véase también: Ratcliffe (2013: 227).

subjetividad ajena porque esta ya nos está dada de antemano; para confirmar algo debemos, primeramente, tener algún tipo de acceso a aquello que deseamos confirmar.

Según esto, ¿qué uso o importancia podría tener la mirada para Merleau-Ponty? Antes de responder a ello es importante tener en cuenta la propuesta intersubjetiva que Merleau-Ponty desarrolla en la *Fenomenología de la percepción*. Tal y como mencionamos en la introducción, Merleau-Ponty desarrolla una teoría intersubjetiva basada en la comunicación; para este es el lenguaje el vínculo que nos une al mundo y a nuestros semejantes, por tanto, es la palabra el vehículo que se liga más estrechamente a la existencia en común (Merleau-Ponty, 1993: 177 y 213). Pero ¿qué entiende Merleau-Ponty por *lenguaje y palabra*? Si bien el lenguaje puede ser entendido como palabra hablada, es decir, como lenguaje oral, este también se encuentra íntimamente relacionado a la corporalidad y, con ello, a la gestualidad. El cuerpo es lo que nos abre al mundo, y como tal, es el que simboliza nuestra existencia, justamente porque es aquel el que la realiza, así, el cuerpo habla, modula nuestra existencia y expresa el pensamiento (Merleau-Ponty, 1993: 181 y 214); el gesto de ira que veo en el otro, no me manifiesta un estado psíquico oculto tras la expresión, el gesto no me hace pensar en la ira, sino que es la misma ira, por tanto, es a través del cuerpo como comprendo al otro (Merleau-Ponty, 1993: 201, 203 y 360).

Pero ¿de dónde proviene el lenguaje? Es decir ¿cómo sé que esa expresión de ira es efectivamente de ira? Para Merleau-Ponty, el ser humano proviene tanto de un mundo natural como de un mundo cultural. El ser humano se inserta en un mundo dado, tiene un tiempo natural y está rodeado de objetos naturales que no puede controlar —todo objeto tiene cierto color y rugosidad, al igual que todo cuerpo orgánico tiene ciertos órganos y cierta forma de moverse. Así, el ser humano está penetrado por el mundo natural, pero, tal y como la naturaleza penetra en la vida personal del ser humano, los comportamientos de este penetran en la naturaleza y sedimentan en ella un mundo cultural (Merleau-Ponty, 1993: 206 y 359)⁵. Por tanto, esta existencia biológica no encierra al ser humano en una naturaleza inescapable, más bien lo contrario, abre al

⁵ Aquí podemos identificar una diferencia relevante entre Merleau-Ponty y Sartre. Mientras este último defiende la idea de que el para-sí despliega la nada en el mundo, tomando así a la conciencia como una nada o un vacío absoluto. Merleau-Ponty, en cambio, intenta pensar una instancia en donde el ser se introduzca en la conciencia; es una doble penetración, la naturaleza penetra la subjetividad, así como la subjetividad penetra en la naturaleza, y con ello, sedimenta en ella al mundo cultural (véase: Sartre, 2021: 67; Cladakis, 2012: 37).

ser humano a una infinidad de usos posibles. El mundo cultural, lleno de sentimientos, estructuras de comportamiento, y de palabras, son inventos que llegan hasta lo natural, pero que no se encierran en ella. El ser humano es tanto natural como fabricado, y no podemos reducir una dimensión a la otra, por tanto, si no podemos encontrar la respuesta en lo corporal, es porque nos olvidamos del papel que juega la cultura, así: «[...] lo que la naturaleza no da, la cultura lo proporciona» (Merleau-Ponty, 1993: 203).

Comprendo la ira como ira porque me desenvuelvo en un mismo mundo cultural al de mis semejantes, sin este contexto no podría comprender los gestos de los otros. Así, para comprender al otro debo conocer su vocabulario y su sintaxis. Aquello no significa que me represento lo que el otro intenta comunicarme, sino que me sitúo frente a un sujeto hablante que acarrea cierto estilo y enfoca un cierto mundo. Puedo comunicarme con ese otro porque comparto una cierta forma de comunicación. Sin un mundo compartido no comprendo al otro, así como no puedo comprender el movimiento del abejorro e incluso la expresión de ciertas tribus primitivas. Por tanto, es en un mundo cultural compartido y a través del lenguaje como tengo acceso al otro; en el diálogo se constituye entre yo y el otro un terreno común, mi pensamiento y el suyo forman una sola trama en donde ambos participan como iguales, como creadores de sentido (Merleau-Ponty, 1993: 200-201 y 366). Así, no hay problema del otro, no hay una subjetividad cerrada, y no hay espacio al solipsismo.

§ 4. La mirada en la teoría intersubjetiva de la *Fenomenología de la percepción*

Merleau-Ponty, por tanto, defiende la idea de un mundo originario en donde el otro me es de antemano accesible. Accesibilidad que viene dada por el mundo cultural y el lenguaje. Así, volviendo a la crítica sartreana, el solipsismo presenta un problema solo en apariencia, ya que la misma tesis que desea probar está fundamentada sobre la coexistencia previa que tenemos del mundo intersubjetivo. Si no tuviese de antemano algún acceso al otro, no tendría razones para si quiera negar su existencia. Todo ello hace que surja la siguiente pregunta: ¿qué sucede con la mirada? Vimos en la primera parte que la mirada jugaba un rol fundamental en la filosofía de Sartre, ya que, no solo constata la existencia de una subjetividad ajena, sino que además me entrega mi

objetividad, despertando así la posibilidad de pensarme a mí mismo como objeto —la autoconciencia. Por tanto, ¿existe en Merleau-Ponty algo así como la mirada? Y si es así, ¿fundamenta ella el despertar de la presencia a sí —o la autoconciencia?

Merleau-Ponty no niega la existencia del solipsismo, es decir, este es un fenómeno existente, la conciencia puede pensarse como única en el mundo, pero, para que pueda pensarse en soledad requiere estar de antemano inmersa en un mundo social. ¿Por qué se produce este fenómeno? En el capítulo cuarto de la segunda parte de la *Fenomenología de la percepción*, titulado «El otro y el mundo humano», Merleau-Ponty dice que es el *cogito* el que comienza la lucha de las conciencias, y es con él que el solipsismo se transforma en un problema explícito (Merleau-Ponty, 1993: 367). Sartre dice que la mirada puede transformarme a mí o al otro en objeto, pero no hay punto intermedio, así, esta lucha entre las conciencias pareciera ser inagotable. Pero, para Merleau-Ponty, esto solo sucede si es que yo y el otro nos retiramos en nuestra naturaleza pensante, y si nos pensamos como dos *cogitos*, uno frente al otro. Por tanto, la mirada es un fenómeno real, palpable, y podemos experimentarla al sostener, por ejemplo, la mirada de un desconocido; pero, dice Merleau-Ponty, dicha mirada solo parece amenazante porque deja abierta la posibilidad de una comunicación no-realizada. Es en el momento en que el otro expresa un gesto o me dice una palabra cuando el efecto de la mirada desaparece, ahora se me presenta un pensamiento y se abre la subjetividad que creía inaccesible (Merleau-Ponty, 1993: 372).

Pero ¿qué sucede con la radicalidad de la mirada? Es decir ¿tiene la mirada la facultad sartreana de manifestar mi ser-objeto? En la sección anterior la mirada pareciera quedar relegada a un simple fenómeno de fácil resolución —es amenazante porque no realiza la comunicación. Pero, fuera de dicho capítulo Merleau-Ponty pareciera atribuirle a la mirada una importancia mayor; en el primer capítulo de la tercera parte titulado «El “Cogito”», este nos dice que: «El *Cogito* tácito, la presencia de sí a sí, al ser la existencia misma, es anterior a toda filosofía, pero no se conoce más que en las situaciones límite en que está amenazado: por ejemplo, en la angustia de la muerte o en *la mirada* del otro sobre mí» (Merleau-Ponty, 1993: 413; cursiva agregada). Merleau-Ponty afirma que el *cogito* cartesiano —al igual que el solipsismo— está precedido por un *cogito* originario, un *cogito* tácito; no pienso y por tanto soy, sino que «[...] para saber que pensamos, es necesario, primero, que efectivamente pensemos»

(Merleau-Ponty, 1993: 409). Así, no podría comprender el *cogito* del que habla Descartes sin antes estar ya en contacto con mi propia vida y pensamiento, es decir, si no tuviese ya un *cogito* tácito sobre el cual Descartes construyese este *cogito* hablado. Por tanto, somos seres pensantes, hay un yo o una subjetividad que puedo afirmar, pero aquel yo, aquel *cogito*, no es un yo cerrado que pueda constituirse a sí mismo, ni, al mismo tiempo, al mundo. Tal y como el mundo es el horizonte de todos los horizontes, una unidad siempre por acabar, el yo es también una unidad abierta e indefinida (Merleau-Ponty, 1993: 343-344, 411 y 415-416).

Es justamente dicha subjetividad inacabada la que la mirada pareciera traer a luz. La mirada, tal y como menciona Merleau-Ponty en la cita anterior, es una situación límite, pero ¿qué sentido tiene y cómo opera? Es decir, ¿cómo es capaz de traer al *cogito* tácito al conocimiento? En Sartre era la mirada, como estructura ontológica del para-otro, la que era capaz de mostrarme mi ser-objeto y hacerme presente a mí mismo; y si bien Merleau-Ponty no pareciera desarrollar a cabalidad la idea de la mirada como situación límite, sí da ciertas pistas que podrían acercarlo, hasta cierto punto, a la concepción sartreana⁶. Es en el último capítulo de la *Fenomenología de la percepción* titulado «La libertad» en donde Merleau-Ponty pareciera entregar algunos indicios que podrían ayudarnos a completar el panorama. Allí dice:

La conciencia nunca puede objetivarse en conciencia-de-enfermo o conciencia-de-achacoso y, aunque el anciano se queje de su vejez, o el achacoso de sus achaques, no pueden hacerlo más que cuando se comparan a los demás o *cuando se ven con los ojos de los demás*, eso es, cuando toman acerca

⁶ En el capítulo quinto de la primera parte de la *Fenomenología de la percepción* Merleau-Ponty habla explícitamente de la estructura metafísica del cuerpo como aquel que puede ser visto «[...] simultáneamente objeto para el otro y sujeto para mí.» (Merleau-Ponty, 1993: 184), dicho capítulo, si bien ostenta una clara influencia hegeliana, pareciera también reproducir la lucha de la mirada sartreana en el plano de la sexualidad: «[...] en cuanto tengo un cuerpo, puedo ser reducido a objeto bajo la mirada del otro y no contar ya para él como persona, o bien, al contrario, puedo pasar a ser su dueño y mirarlo a mi vez, pero este dominio es un callejón sin salida.» (Merleau-Ponty, 1993: 183). Dialéctica que no puede dejar de recordarnos a aquella desplegada en las secciones I y II del capítulo dos de la tercera parte de *El ser y la nada* titulado «Las relaciones concretas con el prójimo», allí Sartre nos dice que el para-sí, en un intento de llegar a ser su propio fundamento, intentará apropiarse de la perspectiva del prójimo, y dicha apropiación —siguiendo el esquema de la mirada— tomará dos formas: «Trascender la trascendencia ajena o, al contrario, sumar en mí esa trascendencia sin quitarle su carácter de tal [...]» (Sartre, 2021: 497). Por tanto, o miro al prójimo para apoderarme de su ser objeto, o me dejo objetivar por él y desde allí intento apropiarme de su libertad (*ib.*: 500 y 520). Aquellas tentativas, dirá Sartre, están de antemano destinadas al fracaso, y la muerte de una significará adoptar la segunda en un círculo sin salida (*ib.*: 498 y 520).

de sí mismos *un punto de vista estadístico y objetivo*, y esas quejas nunca son enteramente de buena fe: vuelto a la médula de su consciencia, cada uno se siente más allá de sus calificaciones y, por ende, se resigna. [Merleau-Ponty, 1993: 442; cursivas agregadas]

Dicha cita nos revela que el sujeto solo puede objetivarse si se piensa a sí mismo desde el punto de vista del otro o si se ve a través de los ojos de los demás. Por tanto, solo puedo pensarme como «enfermo» o «viejo» si soy capaz de verme con ojos ajenos; pero dicha cita nos dice más que eso, ya que no es solo que pueda pensarme como «enfermo» o «viejo», sino que solo puedo pensarme como siendo cierta «calificación» adoptando la mirada del otro. En este sentido la mirada tendría una función similar a la de Sartre, si bien esta no es el medio que resuelve el dilema del solipsismo entregándonos la subjetividad ajena, sí sería aquella que me permite pensarme como objeto, es decir, atribuyéndome cierta calificación o juicio. Así, pareciera afirmar Merleau-Ponty, el otro me entrega cierta significación de mí mismo, para el otro «soy» lo que él piensa de mí, pero eso no impide que yo pueda elegir adoptar aquella calificación como perteneciente a mí persona. Adoptando la mirada ajena, el otro me propone cierto temperamento que puedo reconocer, valorar, y en este sentido, adoptar como propio (Merleau-Ponty, 1993: 443).

Pero, si bien la mirada pareciera poder cumplir dicho rol, no deja de ser cierto que esta ya no cumple el rol de integrar en mí la estructura del ser-para-otro. Es decir, para poder si quiera reconocer a otros seres humanos debo estar ya inserto en una atmósfera de socialidad, esto es, debe ya pertenecerme la estructura del para-otro (Merleau-Ponty, 1993: 455). En este sentido, Merleau-Ponty hace una especie de vuelta al *Mitsein* heideggeriano, pero dicha vuelta es solo parcial, ya que, si bien debo estar ya inserto en un mundo de coexistencia, dicho mundo no elimina la posibilidad de la lucha, es decir, del conflicto de la mirada, ya que siempre puedo retirarme en mi naturaleza pensante, en mi *cogito*, y problematizar la existencia del otro. Pero va incluso más lejos que aquello, ya que también hace posible el encuentro y el reconocimiento de individuos particulares que vaya más allá del conflicto del *cogito*: puedo reconocer el *estilo* de un individuo o el de un escritor (*ib.*: 200 y 341), y es en este sentido, en que Merleau-Ponty dice, que el cuerpo solo es comparable a «[...] la obra de arte.» (*ib.*: 167). Es justamente esta última concepción la que hacen de la teoría de Merleau-Ponty un

interesante punto intermedio entre la ontología social de Heidegger y el neohegelianismo de Sartre.

§ 5. Conclusión

Intentamos hacer ver que el planteamiento intersubjetivo de Merleau-Ponty es capaz de sobrepasar la discusión entre un acercamiento sartreano o heideggeriano al problema de la intersubjetividad. Para ello analizamos brevemente la crítica que Sartre hace del *Mitsein* heideggeriano, crítica que rechaza la idea de que la estructura del coestar es una estructura perteneciente al *Dasein*, ya que, de ser así, cualquier encuentro entre individuos estaría imposibilitado de antemano. En base a ello, desarrollamos luego la propuesta intersubjetiva sartreana desplegada, en su mayoría, en la sección titulada «La mirada» en *El ser y la nada*. Dicha sección mostraba cómo el fenómeno de la mirada me revela la subjetividad ajena en su totalidad, subjetividad que constato por el acaecimiento de mi ser-objeto. Así, Sartre superaba el problema del solipsismo, haciendo del otro un acontecimiento absoluto (Sartre, 2021: 393). Es dicho acontecimiento el que también despertará la posibilidad de observarme a mí mismo como objeto, es decir, de ser juzgado, ya que, una vez experimentada la mirada soy capaz de integrar la estructura del para-otro al ser del para-sí, y es dicha estructura la que, en última instancia, ayudará al para-sí a constituirse como un «ser humano» (*idem*).

Hecho esto, volvimos la atención a Merleau-Ponty y a la crítica que hace de la mirada sartreana en *Lo visible y lo invisible* y en la *Fenomenología de la percepción*. Vimos que el problema del solipsismo no es más que un problema aparente, ya que, el rechazo del otro implica, necesariamente, que tenga de antemano una cierta apertura a su existencia. Por tanto, Merleau-Ponty rechaza el acontecimiento de la mirada y hace —en términos sartreanos— que la estructura del para-otro sea una estructura perteneciente al para-sí. Vivimos ya en un mundo cultural, en una coexistencia, y es justamente dicha coexistencia originaria la que me permite, en una segunda instancia, negar su existencia. Pero, a pesar de ello, la mirada sartreana sí jugará un rol en la filosofía intersubjetiva de Merleau-Ponty, vimos que aquella mirada podía presentarse de dos formas: la primera me presenta la mirada como mirada efectiva, es decir, me

revela la amenaza de la mirada de un otro presente; muestra al otro como amenazante, experiencia que puedo constatar al sostener la mirada de un extraño, pero dicha amenaza solo surge porque la comunicación o el gesto se encuentran reprimidos. Mientras que una segunda forma de mirar podemos encontrarla en la mirada del extraño a un nivel al que podríamos llamar ontológico, este es, cuando el sujeto adopta una mirada desde el punto de vista del otro para atribuirse a sí mismo ciertas características objetivas.

Así, la mirada sigue cumpliendo el rol de adoptar el punto de vista objetivo sobre el sujeto, es, tal y como dice Merleau-Ponty, una situación límite que trae a luz el *cogito* tácito (Merleau-Ponty, 1993: 413)⁷. Pero Merleau-Ponty mantiene la coexistencia como el plano originario en el que todo individuo se inserta de antemano, es en este sentido en el que podemos decir que retorna a una especie de *Mitsein* heideggeriano, ya que debe tomar como un hecho la coexistencia sobre la cual la mirada puede desenvolverse como fenómeno. Lo que habría que preguntar, en base a ello, es ¿cómo y hasta qué punto es la mirada una situación límite? Ya que, si la coexistencia es parte del sujeto, ¿cómo puede el otro presentarse —a la Sartre— en forma de acontecimiento absoluto? En cierto sentido la pregunta que queda es si acaso podemos atacarle a Merleau-Ponty la misma crítica que Sartre hace a Heidegger. Aquello ameritaría un desarrollo más acabado, pero me parece que, a simple vista, tal cosa no es del todo posible, ya que, si bien es cierto que Merleau-Ponty le devuelve la primacía al *Mitsein* heideggeriano, vuelve con ciertos matices que limitan su relevancia. Me parece importante recalcar que el coestar se desenvuelve sobre un mundo cultural y es dentro de este mundo como puedo entenderme con los otros; pero, además, no deja de ser cierto que el ser humano siempre puede retrotraerse en lo profundo de su naturaleza pensante para negarse en el pensamiento objetivo y con ello comprender una infinidad de medios posibles (Merleau-Ponty, 1993: 338 y 340). Ya que, tal y como dice Merleau-Ponty:

⁷ Ya en el ensayo «El existencialismo de Hegel» incluido en *Sentido y sinsentido*, Merleau-Ponty denunciaba el rol que habría de cumplir la mirada algunos años más tarde. Allí, nos dice que: «La única experiencia que me acerca a una conciencia auténtica de la muerte es la experiencia de los demás, ya que, bajo su mirada, yo no soy más que una cosa, del mismo modo que ellos no son más que un pedazo de mundo bajo mi propia mirada [...]. [Pero] yo no lo reduzco a la esclavitud más que si, en el momento mismo en que lo miro como a un objeto, sigue permaneciéndome presente como conciencia y como libertad.» (Merleau-Ponty, 1977b: 115-116).

Es para mí un destino el ser libre, no poder reducirme a nada de lo que vivo, guardar frente a mí las distancias [...]. Contra el mundo social siempre puedo utilizar mi naturaleza sensible, cerrar los ojos, taparme los oídos, vivir como extranjero en la sociedad, tratar al otro, las ceremonias y los monumentos como simples disposiciones de colores y de luz, destituirlos de su significación humana. [Merleau-Ponty, 1993: 371]

Es justamente esta característica que posee el ser humano de retrotraerse de toda realidad cultural la que hace de la experiencia de la mirada una experiencia radical. Si bien no es un acontecimiento absoluto de tipo sartreano, me parece que sí retiene el espíritu de lo que Sartre deseaba expresar con su radicalidad; y, en última instancia, cabría preguntar si acaso un acontecimiento verdaderamente absoluto es siquiera posible, ya que no deja de ser cierto que el ser humano debe disponer de ciertos medios y estructuras básicas que puedan hacer comprensible un fenómeno de tal envergadura.

Bibliografía

- Basilio Cladakis, Maximiliano (2012), «Ontología e intersubjetividad desde el debate Sartre/Merleau-Ponty», en *Devenires*, 13(25-26). México, pp. 32-51, <<https://publicaciones.umich.mx/revistas/devenires/ojs/article/view/416>>, [10/01/2024].
- Dolezal, Luna (2012). «Reconsidering the Look in Sartre's "Being and Nothingness"», en *Sartre Studies International*, 18(1), pp. 9-28.
- Heidegger, Martin (2017), *Ser y tiempo* [trad. Jorge Eduardo Rivera]. Santiago, Universitaria.
- Lapointe, François (1998), «The Existence of Alter Egos: Jean-Paul Sartre and Maurice Merleau-Ponty», en J. Steward (ed.), *The Debate Between Sartre and Merleau-Ponty*. Illinois, Northwestern University Press, pp. 86-92.
- Maldiney, Henry (2021), «De la transpasibilidad», en Patricio Mena Malet y Felipe Johnson (eds.), *De la transpasibilidad: Henri Maldiney ante el acontecimiento de existir*. Buenos Aires, SB.
- Merleau-Ponty, Maurice (2010), *Lo visible y lo invisible*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Merleau-Ponty, Maurice (1993), *Fenomenología de la percepción*. Barcelona, Planeta-De Agostini.
- Merleau-Ponty, Maurice (1977a), «La querrela del existencialismo», en Maurice Merleau-Ponty, *Sentido y sinsentido*. Barcelona, Península, pp. 119-134.
- Merleau-Ponty, Maurice (1977b), «El existencialismo de Hegel», en Maurice Merleau-Ponty, *Sentido y sinsentido*. Barcelona, Península, pp. 109-118.
- Ratcliffe, Matthew (2013), «The Structure of Interpersonal Experience», en R. Jensen y D. Moran (2013), *The Phenomenology of Embodied Subjectivity*. Springer, pp. 221-240.
- Sartre, Jean-Paul (2021), *El ser y la nada*. Buenos Aires, Losada.
- Ware, Owen (2006), «Ontology, otherness, and self-alterity: Intersubjectivity in Sartre and Merleau-Ponty», en *Symposium*, 10(2), pp. 503-513.

Wilkerson, William (2017), «Beauvoir and Merleau-Ponty on Freedom and Authenticity», en L. Hengehold y N. Bauer (eds.), *A Companion to Simone de Beauvoir*. Oxford, Blackwell, pp. 224-235.