

#### IV

### APUNTES ANTROPOLÓGICOS BASADOS EN UNA RELACIÓN: MAURICE MERLEAU-PONTY Y JEAN-PAUL SARTRE

M<sup>a</sup> CARMEN LÓPEZ SÁENZ

#### 1. El horizonte fenomenológico existencial de J.-P. Sartre y M. Merleau-Ponty

M. Merleau-Ponty (1908-1961) y J. P. Sartre (1905-1980) fueron filósofos franceses coetáneos que recibieron una similar formación y parecidas influencias, principalmente las derivadas de la tradición cartesiana. No cabe duda de que el *cogito* de Descartes ha marcado profundamente la ontología sartreana, a pesar de que ésta renuncia a la perspectiva instantaneísta de la temporalidad en la que aquél se basa; por el contrario, Merleau-Ponty renuncia al objetivismo cartesiano del ser y sustituye su “yo pienso” por el “yo puedo” de la intencionalidad corporal, aunque siempre intentando pensar los impensados de sus maestros y, concretamente, desde su proyecto de recuperar al Descartes pre y post-metódico. En Merleau-Ponty, no hay *cogito, ergo sum*, sino *sum, ergo cogito*. Toda conciencia reflexiva tiene su origen en la conciencia pre-reflexiva y el *cogito* es una prolongación de la percepción, que nos revela que pensar es una manera de existir y un acto de existencia.

Tanto él como Sartre han recibido asimismo el legado de la dialéctica hegeliana existencializada por Hypolitte y Kojève<sup>1</sup>. Sartre no superará la dialéctica hegeliana de los contrarios, mientras que la hiperdialéctica de Merleau-Ponty, en tanto que movimiento interior, trascenderá los dualismos y la ambivalencia hegeliana de lo teológico y lo antropológico<sup>2</sup>. Su pensamiento del quiasmo y de la mediación por inversión no llevará a la superación de los opuestos, como la

---

<sup>1</sup> En “L’existentialisme chez Hegel”, incluido en *Sens et non-Sens*, Merleau-Ponty ve el hegelianismo como existencialismo en el sentido de que “el hombre no es de entrada una conciencia que posea sus pensamientos con claridad, sino una vida dada a ella misma que intenta comprenderse en sí”. (MERLEAU-PONTY, M., *Sens et non-Sens*. Gallimard, Paris, 1996, p. 82). La conciencia de sí se piensa desde el compromiso con la existencia, el cual no es auto-transparente.

<sup>2</sup> Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Le Visible et l’Invisible*, Gallimard, Paris, 1964, p. 127.

dialéctica hegeliana, sino a un *empiètement* recíproco que trastoca sus límites. Sartre y Merleau-Ponty renuncian al saber absoluto hegeliano, porque interiorizan la finitud.

A estas influencias se suma la de Husserl y Heidegger. Siguiendo a éste, especialmente su concepción de la autenticidad, la facticidad, la historicidad y el ser-en-el-mundo, Sartre centrará sus esfuerzos en desarrollar una ontología fenomenológica, mientras que la fenomenología de la fenomenología, realizada por Merleau-Ponty se gestará en continuidad crítica con la de Husserl. Éste fue considerado por Sartre un genio, un Descartes del siglo XX. A Sartre se debe la difusión de Husserl entre sus amigos parisinos<sup>3</sup>, aunque el interés de Merleau-Ponty por Husserl se fue acrecentando al margen de Sartre. Sartre admira el método descriptivo de la fenomenología husserliana y su intuición eidética dirigida a las cosas mismas, pero, frente a él, considera que los problemas que afectan a la relación de la conciencia con el yo son existenciales. Su interés se centra en la psicología fenomenológica y, por ello, rechaza la *epojé* del hombre y del mundo. Intenta superar el esencialismo husserliano desde Heidegger. Coincide con Merleau-Ponty en que el hombre no tiene una esencia que lo determine para siempre, sino que se va haciendo a sí mismo a través del proyecto de superar su situación; sin embargo, nunca abandonará el concepto fenomenológico de “intencionalidad”, interpretado como trascendencia de la conciencia hacia lo que ella no es confiriéndole sentidos. Muchas de las categorías sartreanas se basan en la fenomenología de la conciencia pre-reflexiva, aunque Sartre niega que la conciencia tuviera un interior y asegure que sólo añade al ser una relación con él. Merleau-Ponty religa la interioridad a la exterioridad para afirmar que sólo hay conciencia encarnada y que la intencionalidad operante (*Fungierende Intentionalität*) del cuerpo vivido es el origen de cualquier otra. Su estancia en los Archivos-Husserl de Lovaina data de 1939, y hace que su filosofía de la corporalidad se amplíe con una reflexión sobre el *Leib* frente al interés heideggeriano por el ser o al de Sartre por la *néantisation*. Los temas husserlianos de la *Lebenswelt* particular y de la filosofía viviente, reactivados por Merleau-Ponty, anuncian asimismo los temas sartreanos del universal singular y de la experiencia vivida.

Sartre antropologiza la nada heideggeriana, mientras que Merleau-Ponty antropologiza y mundaniza el ser. A diferencia de Heidegger, la nada de Sartre no es un simple correlato de la trascendencia, sino que es su estructura original. En 1933 Sartre lee a Heidegger en Berlín; sin embargo, mientras que éste pretende superar con el *Dasein* el dualismo ser-conciencia, Sartre sigue fiel a la tradición cartesiana del *cogito*: rechaza la trascendencia del *Dasein* y no hace

---

<sup>3</sup> Cfr. MERLEAU-PONTY, M., “La Philosophie de l’existence”, *Dialogues* 5, n° 3 (1966), p. 315.

referencia a la diferencia ontológica. Como reconoce Sartre, Merleau-Ponty no se dejó influir por Heidegger, a pesar de que sus caminos se cruzaron<sup>4</sup>. Tal vez la máxima influencia de éste en Merleau-Ponty fue el descubrimiento de la identidad en la diferencia.

Merleau-Ponty y Sartre practican la fenomenología como filosofía de la existencia e intentan conjugarla con un marxismo crítico para construir sus propios pensamientos autónomos, que tienen por sujeto-objeto al ser humano situado en el mundo. Consideran el marxismo como un *factum* histórico compatible con la exigencia fenomenológico-existencial. Esta comunidad de intereses les llevará a fundar conjuntamente *Les Temps Modernes*, así como a ir perfilando sus respectivos pensamientos sobre el ser humano. En ambos puede hablarse de una antropología filosófica fenomenológica, porque comienzan describiendo los fenómenos que distinguen al hombre de los demás seres.

J. A. Arias ha considerado la fenomenología de Merleau-Ponty como antropología<sup>5</sup>, debido a su constante preocupación por superar el dualismo antropológico cuerpo-conciencia que permite evitar los errores del fisiologismo, psicologismo, sociologismo e historicismo, que consideran al ser humano como producto de un conjunto de causas externas. Merleau-Ponty concebirá el cuerpo como unidad estructural o dialéctica sujeto-objeto; entenderá la percepción como apertura al mundo que somos (*être-au-monde*) y así superará el dualismo conciencia-naturaleza. Todas estas atribuciones corporales no significan, sin embargo, que Merleau-Ponty otorgue al cuerpo el privilegio transcendental que le niega a la conciencia: aquél no funciona como el *ego* transcendental de Husserl, ya que no es el único fundamento del sentido, sino tan sólo una parte – como también lo es el mundo –, del proceso constituyente. En Merleau-Ponty, el cuerpo no pasa a detentar el papel del sujeto transcendental husserliano, porque aquél no es un mero cuerpo de hecho, sino el mediador de la continuidad eidética con el mundo; esta generalidad se traducirá en el reconocimiento merleau-pontiano de una carne del cuerpo y una carne del mundo, como si éste también fuera subjetivo por comportar una invisibilidad susceptible de manifestarse; a su vez, el cuerpo propio no será ya el sujeto constituyente de lo visible, sino que en él cristalizará la visibilidad o subjetividad que le precede. Además, el poder constitutivo del cuerpo es activo-pasivo, porque incluye la donación pasiva de sentido. El cuerpo vive y comprende el mundo sin necesidad de recurrir a representaciones, abriéndose a la infinitud de la existencia. El ser humano ya no se entenderá como sujeto epistemológico, sino como conciencia encarna-

---

<sup>4</sup> Cfr. SARTRE, J.P., “Merleau-Ponty vivant”, en *Situations IV*, Gallimard, Paris, 1964, p. 275.

<sup>5</sup> Cfr. ARIAS, J. A., *Antropología fenomenológica de M. Merleau-Ponty*, Fragua, Madrid, 1975.

da que nos instala en el mundo. Tanto Sartre como Merleau-Ponty trascienden el gnoseologismo o lo subordinan a la ontología de la existencia.

Gracias a la fenomenología, Merleau-Ponty supera incluso el realismo de la forma, todavía presente en la *Gestalttheorie*, e insiste en que el tema prioritario de la filosofía es la existencia encarnada comprendida unitariamente. Por lo que respecta a la ontología sartreana, toda ella puede abordarse como un proyecto antropológico basado en la libertad. En *Questions de Méthode* Sartre se propone explícitamente fundar una antropología estructural e histórica<sup>6</sup>. Para ello, parte de una investigación de la conciencia individual y sus diferentes modos de intencionalidad y se orienta, en sus últimas obras, a la vida colectiva. Sin embargo, la tesis que defenderé aquí es que las dicotomías presentes en la ontología sartreana, se proyectan en su concepción del ser humano. Me parece ilustrativo presentarlas paralelamente al proyecto merleau-pontiano de superar dichas dicotomías que abocan al reduccionismo. Si la relación Merleau-Ponty-Sartre fue fructífera en vida, a pesar incluso de su ruptura desde 1950<sup>7</sup>, también puede serlo para sus hermenéutas y para la filosofía que es, principalmente, relación.

## 2. Antropologización del *ego* transcendental

Se ha aludido frecuentemente a la filosofía de Sartre como a una ontología antropológica<sup>8</sup>; ésta es descriptiva de lo concreto y no indagación metafísica de los fundamentos. Tal ontología no acaba en sí misma, sino que tiene como meta el descubrimiento de las estructuras del ser-en-el-mundo. De ahí que *El ser y la nada* lleve como subtítulo “Ensayo de ontología fenomenológica”. El objetivo de Sartre es describir la relación del hombre con el ser y emplea, para ello, la fenomenología. Identifica prácticamente al ser humano con la conciencia. En cambio, Merleau-Ponty comienza estudiando al ser humano como comportamiento y percepción, comprendiendo la conciencia encarnada que somos. La conciencia merleau-pontiana no es una actividad reflexiva distinta de nuestra relación con las cosas. Puesto que es intencional, se dirige al mundo, no para poseerlo y dominarlo, sino para constituirlo dándole un sentido que le es propuesto por el mundo. El cuerpo vivido es la base de esa intencionalidad que, al proyectarse en el mundo, lo convierte en el campo de las intenciones teóricas y prácticas.

---

<sup>6</sup> Cfr. SARTRE, J-P., *Questions de Méthode*, Gallimard, Paris, 1986, p. 153.

<sup>7</sup> Sartre afirma que desde entonces las coincidencias mutuas se tornaron oposiciones (Cfr. SARTRE, J-P., *Situations IV*, p. 189).

<sup>8</sup> Cfr. GONZÁLEZ, A., “Comprensión ontológica de la antropología”, en GONZÁLEZ, A., (ed.) *Sartre. Antropología y compromiso*, PPU, Barcelona, 1988, p. 73.

En *La transcendencia del ego*, publicado en 1936–7 en *Recherches philosophiques*, Sartre mantiene una concepción cartesiana del ser humano, como conciencia individual desde una perspectiva de apodicticidad. Mientras que en Husserl la conciencia es posición de un objeto trascendente, en Sartre es la conciencia no posicional o *irréfléchie*, pre-personal, la que posibilita la reflexión; la conciencia conocida o *réfléchie* es, por su parte, una conciencia personal. Esta última es conciencia de primer grado o conciencia posicional de un objeto trascendente. Aquélla es conciencia de segundo grado o conciencia no posicional de esta autoconciencia de primer grado. La conciencia de primer grado es condición transcendental para el surgimiento de la conciencia personal de segundo grado y aún de la conciencia personal de tercer grado que sería la conciencia posicional de la conciencia no posicional de sí. Sartre considera que en la conciencia originaria no hay lugar para un Yo<sup>9</sup>, porque es conciencia pura y el yo es un existente trascendente que sólo aparece con ocasión de un acto reflexivo. Por tanto, no es el yo el que hace posible la unidad e individualidad de la conciencia, sino a la inversa: es esta unidad y esta individualidad de la conciencia la que hace que el yo personal se manifieste en diversas circunstancias: “el *ego* no es propietario de la conciencia, es el objeto de la misma”<sup>10</sup> y, sin embargo, no se halla en el interior de la conciencia, sino fuera de ella, en el mundo. Así es como Sartre evita el idealismo, pero ya en esta temprana obra aparece uno de los dualismos que caracterizará su pensamiento: el del ser-para-sí o ser que sabe de sí sin necesidad de objetivarse y el ser-en-sí u objeto al que se dirige la conciencia intencional. Aunque coincide con Merleau-Ponty en la originariedad del *cogito* pre-reflexivo, para Sartre el *cogito* es subjetividad absoluta, irreductible al modo de ser del mundo, que nos revela que pensar es un acto de existencia; en cambio, en Merleau-Ponty, toda conciencia es corporal y, como tal, sujeto-objeto. Merleau-Ponty no sólo reacciona así contra el idealismo, sino también contra el objetivismo y, sin embargo, no niega el *ego* transcendental que habita en todo *ego* empírico y que, como decía Husserl, es, en el fondo, intersubjetividad transcendental. El yo corporal merleau-pontiano es subjetividad deconstruida y ampliada al objeto; el yo sartreano es una contracción infinita del *moi* material. “Yo” es, para Sartre, personalidad en sentido activo, mientras que “moi” es la totalidad concreta psico-física de tal personalidad. El *moi* aparece en un acto reflexivo y como correlato noemático de una intención reflexiva. Yo y *Moi* son las dos caras del *Ego*: aquél es el *Ego* como unidad de acciones; el *Moi* es el *Ego* como unidad de estados y cualidades. El

---

<sup>9</sup> Cfr. SARTRE, J-P., *La transcendence de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, Vrin, Paris, 1966, p. 24.

<sup>10</sup> SARTRE, J-P. op. cit., p. 77.

*ego* no crea el mundo, pero tampoco el mundo lo crea a él, sino que ambos son objetos para la conciencia.

Como en Husserl, en Sartre el yo psíquico y el psico-físico son objetos trascendentes de los que debemos hacer *epoché* si queremos evitar el psicologismo; no obstante, Sartre se niega a aceptar la irreductibilidad del yo trascendental, entendido como estructura de la conciencia absoluta. La conciencia sartreana es condición de toda posibilidad y su existencia implica su esencia; es individuada pero impersonal, porque no es una sustancia, intencionalidad pura. En tanto que ella misma no es nada, su estatuto ontológico es el no-ser; es fuente de nihilización. Por su parte, aquello a lo que tiende la conciencia no es mero fenómeno que se agote en ella. Frente a esta conciencia nihilizadora, Merleau-Ponty asegura que toda conciencia es conciencia perceptiva, incluso la autoconciencia<sup>11</sup>.

En *La transcendencia del ego*, Sartre afirma que “la conciencia es un ser cuya esencia implica su existencia<sup>12</sup>. Esto sólo es aplicable a la conciencia de primer grado y equivale a decir que la conciencia de un objeto siempre es autoconciencia. En cambio, en *El ser y la nada* (1943) la conciencia es “un modo de ser cuya existencia implica su esencia”<sup>13</sup>, es decir, la conciencia de un objeto es siempre una forma de autoconciencia personal. La unidad del ego se explica por la de sus objetos y por la necesaria ley de la intencionalidad. En esta obra, la herencia heideggeriana parece haber penetrado en Sartre y ahora aquella conciencia impersonal de *La transcendencia del ego* se dota de ipseidad, deviene para-sí.

### 3. Antropologización de la nada en Sartre *versus* mundanización de lo invisible en Merleau-Ponty

Sartre y Merleau-Ponty rechazan el idealismo trascendental que define la conciencia por la operación activa de significar y reduce el mundo a la significación “mundo”, eliminando su transcendencia. El error de Husserl, desde la perspectiva sartreana, consistiría en pretender describir estructuras esenciales de la conciencia sin haber hecho referencia a las actitudes fundamentales del sujeto en el mundo. Por su parte, Heidegger, quiso evitar los errores husserlianos y

<sup>11</sup> Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Cynara, Grenoble, 1989, p. 42.

<sup>12</sup> SARTRE, J-P., *La transcendence de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, p. 66.

<sup>13</sup> SARTRE, J-P., *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris, 1943, pp. 21-22.

realizar una análisis existencial sin pasar por el *cogito* y, por ello, privó de conciencia a la realidad humana. Sartre se propone partir del *cogito* con la condición de salir después de él.

En *El ser y la nada* no logra este objetivo: aunque contiene una concepción existencialista del ser humano individuado y libre, lo que define a ese ser es, fundamentalmente la conciencia o para-sí incausado. Éste no puede constituir al en-sí, sino que es constitutivo de sí mismo en tanto relación con el en-sí. El sujeto viene constituido por la reflexividad de la conciencia como para-sí cuyo fin es la constante nihilización del en-sí y el esfuerzo vano de realización del en-sí-para-sí. El ser del para-sí es siempre a distancia; su única realidad es ser nihilización del en-sí, es como un agujero de ser en el ser<sup>14</sup>, es diaspórico, disperso. A Merleau-Ponty esta obra de Sartre le parece una filosofía del sujeto abstracto por la prioridad otorgada al para-sí y por su desinterés por la filosofía de la historia.

La ontología sartreana se declara fenomenológica porque descubre estructuras ontológicas a partir de los análisis fenomenológicos de la intencionalidad de la conciencia. Sin embargo, Sartre considera que Husserl se ha olvidado del carácter esencial de la intencionalidad, es decir, de que la conciencia es un ser que implica otro distinto de ella. Critica, además, la reducción de la conciencia al conocimiento. Sartre apuesta por una ontología fenomenológica para tratar el ser del fenómeno que se opone a su aparecer; el fenómeno es para nosotros, nos aparece, pero su ser es puramente en-sí. Así es como Sartre, divide el ser en dos regiones que se definen por su oposición: el ser-en-sí y el ser-para-sí que es el de la conciencia. De aquél sólo se puede decir que es, mientras que éste no es nada en sí. La estructura primera de la realidad humana es esta nada y, gracias a ella, es posible trascender el mundo: “el hombre es el ser por el que la nada viene al mundo”<sup>15</sup>. Así es como Sartre antropologiza la nada heideggeriana: el ser-para-sí es la conciencia fundante de la nada, es decir, la *néantisation* es la existencia misma de la conciencia. Esta capacidad nihilizadora de la conciencia es justamente lo que le permite dotar al mundo de sentido, ser libertad absoluta y posibilidad de elección.

Merleau-Ponty, por su parte, entendió el ser a la vez como para-sí y en-sí, espíritu salvaje y mundo salvaje<sup>16</sup>. Hizo de la fenomenología una ontología, porque consideró que toda esencia se articulaba en la existencia y que la reducción eidética tenía como meta el esclarecimiento de ésta haciendo aparecer el

---

<sup>14</sup> Cfr. SARTRE, J.-P., op. cit., p. 711.

<sup>15</sup> SARTRE, J.-P., op. cit., p. 60.

<sup>16</sup> Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Signes*, Gallimard, Paris, 1960, p. 228.

mundo tal y como es antes de cualquier retorno a nosotros mismos y describiendo la percepción del mundo como aquello que funda para siempre nuestra idea de verdad<sup>17</sup>. Frente a lo que podríamos llamar en Sartre, “antropologización de la ontología”, todavía determinada por los dualismos clásicos, Merleau-Ponty se propuso desarrollar una nueva ontología que pensara el ser desde dentro, una intra-ontología que fundamentara la relación conciencia-mundo, una ontología de la visibilidad, que es, a la vez, vidente y visible, como el cuerpo vivido. Esta ontología sólo puede ser indirecta, es decir, únicamente puede llegar al ser dialéctico a través de los entes y acabar así con la diferencia ontológica. Las dimensiones invisibles del ser se presentan de manera indirecta, no como ausencia absoluta, sino como latencia y como movimiento de fenomenalización. La experiencia del ser sólo es posible desde la del mundo, como experiencia de lo invisible incluido en lo visible. La apertura al mundo es pues apertura al ser. La ontología merleau-pontiana es una ontología de lo visible y no del ser en sentido tradicional o transcendental, sino de un ser de promiscuidad y transividad, un ser que está en el mundo y cuya transcendencia no se opone a la del mundo, sino que la explicita. También en Sartre lo invisible figura en la visión como ser<sup>18</sup>, pero la impronta heideggeriana le obliga a permanecer en la ambivalencia de las potencialidades del *Dasein*: “el ser por el que la luz viene a iluminar el Ser es a la vez pura lucidez (más allá de la verdad) como conciencia subjetiva y pura oscuridad (más acá) como Destino”<sup>19</sup>.

Esto se debe a que la nada que separa la realidad humana de ella misma es lo que funda el tiempo en Sartre, pero necesita la totalidad del ser para hacer que haya un mundo con relación al cual el para-sí posible se sitúa. Merleau-Ponty considera que la nada aparece en el mundo por la subjetividad, pero también “gracias al mundo la nada viene al ser”<sup>20</sup>. La negatividad no es, como en Sartre, la reacción de la pura libertad hacia el mundo, sino que es lo presentado en toda presentación. La filosofía sartreana de lo negativo conduce a la “ambivalencia universal”<sup>21</sup> e imposibilita la apertura al ser que, en Merleau-Ponty, surge con la fe perceptiva. Éste no parte de la afirmación del ser y la negación de la nada, sino de la confirmación del “hay”<sup>22</sup> mundo, hay algo, hay sentido. Lo indeterminado de este “hay” del mundo carnal merleau-pontiano, de la experiencia

---

<sup>17</sup> Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la Perception*, Gallimard, Paris, 1945, p. XI.

<sup>18</sup> Cfr. SARTRE, J-P., *Vérité et Existence*, Gallimard, Paris, 1989, p. 55.

<sup>19</sup> SARTRE, J-P., op. cit., p. 133.

<sup>20</sup> MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, p. 516.

<sup>21</sup> MERLEAU-PONTY, M., *Le Visible et l'Invisible*, p. 119.

<sup>22</sup> Cfr. MERLEAU-PONTY, M., op. cit., p. 120.



originaria, no se reduce, sin embargo, a la presencia, ya que ésta remite a algo que la trasciende. Esta transcendencia por exceso es el sentido que tiene su negatividad.

El verdadero ser del mundo no puede ser, para Merleau-Ponty, objeto de la conciencia, no puede reducirse a una representación: “lo que pretendo es restituir el mundo como sentido de Ser absolutamente diferente del ‘representado’, a saber, como Ser vertical, imposible de aprehender mediante una ontología frontal causalística, porque está partout et nulle part”<sup>23</sup> es acontecer en la apertura y, por ello, no es agotado por ninguna de las “representaciones”, que apuntan a él, ni aprehendido por abstracción. El ser vertical es trascendente, sublimado; su modo de ser en el mundo es el erigido en y no el postrado frente a. Este “Ser salvaje” es movimiento anclado en el suelo (Boden) en el que vivimos, que engloba todo lugar y lleva a todos los vivientes más allá de la nada. El ser Vertical siempre está atravesado de transcendencia, porque la ausencia es constitutiva del mismo, ya que es Urpräsentation de lo Nichturpräsentierbar. A esa negatividad corresponderá la indeterminación de la Chair (carne). La filosofía tradicional carece de nombre para designar ese nuevo concepto merleau-pontiano que es la piedra angular de su nueva antropología. Su holismo intenta superar incluso el antropocentrismo buscando estructuras más originarias, restaurando las relaciones primordiales entre lo personal y lo pre-personal. En sus últimas obras, Merleau-Ponty se dará cuenta de que para entender lo visible es preciso profundizar en el cuerpo vidente y también en lo invisible, y la carne es ambas cosas, porque es materialidad e idealidad, es visibilidad. Como contraste, las referencias de Sartre a la carne del cuerpo son alusiones a la viscosidad de su materialidad inerte, al modo de existencia carnal sin lucidez, opuesto a la transparencia de la conciencia. Merleau-Ponty no sólo habla de la carne del cuerpo, sino también de la del mundo, pero no anula las diferencias entre ambas, porque “la carne del mundo no es sentirse como mi carne; es sensible y no sentiente”<sup>24</sup>. Si se refiere a una “carne” del mundo es porque éste no sólo pertenece al orden objetivo, sino también al de las virtualidades. El mundo es el medio de nuestras experiencias y acciones y comprende la conciencia que lo tematiza. Merleau-Ponty quiere sacar todas las consecuencias de nuestra inscripción en él. Ser humano y mundo se relacionan carnalmente; aquél no revela a éste en virtud de su pensamiento y como una representación, sino que lo integra; paralelamente, las cosas no son naturaleza en sí, sino lo que nos rodea (unsere Umgebung); nuestra relación natural con ellas no es la del sujeto frente a los objetos, sino una Weltthese, una Urglaube o una opinión originaria (Urdoxa) que nos brinda

---

<sup>23</sup> Cfr. MERLEAU-PONTY, M., op. cit., p. 306.

<sup>24</sup> MERLEAU-PONTY, M., op. cit. p. 304.

no una representación del mundo, sino el mundo mismo<sup>25</sup>. Para comprenderlo, tenemos que situarnos al margen de las ideas de sujeto y objeto y adentrarnos en la “capa primordial en la que nacen las ideas lo mismo que las cosas”<sup>26</sup>, la carne que contiene su propia negatividad porque es ser en dehiscencia.

En vez de partir de abstracciones como el ser-en-sí y el ser-para-sí o el ser y la nada, Merleau-Ponty prefiere permanecer en el Ser reactivado por el para-sí<sup>27</sup>. Si Sartre situaba la negatividad fuera del ser, Merleau-Ponty afirma el intermundo de la historia, el simbolismo y la verdad que está por hacer y se propone una ontología del dentro que no oponga lo negativo puro a lo positivo puro. Merleau-Ponty quiere pensar el quiasma, lo que supone, a la vez no coincidencia e intrusión de los contrarios. Este pensamiento del ser se opone a todo antropocentrismo pero exige la implicación del ser humano en la esencial mundaneidad originaria del espíritu<sup>28</sup>, para mostrar la identidad estructural y la génesis común del pensamiento antropológico, del pensamiento de la nihilización y del pensamiento del infinito<sup>29</sup>. Contra el primero y contra la ontología sartreana en general está dirigido *Le Visible et l’Invisible*, obra en la que Merleau-Ponty rechaza la búsqueda sartreana del Ser y la Nada puros y enfrentados. Él defiende la apertura al mundo que implica cierta opacidad. El pensamiento de Sartre es todavía un pensamiento “de survol”<sup>30</sup> al que Merleau-Ponty le contrapone la paradójica reversibilidad de la carne que nos descubre abrazados al mundo y, a través de él, al ser. Tal reversibilidad es movimiento ontogenético que recorre todos los niveles de la realidad para aprehender su articulación y su diferenciación. Todo lo que hay participa de ese movimiento de la carne y de su polimorfismo. Es equivalente hablar de la mundanización del cuerpo y de la carne del mundo, porque los dos fenómenos revelan el sentido del quiasma como “armonía pre-establecida”<sup>31</sup>. Ya en *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty reconocía la encarnación de la conciencia, la limitación de sus poderes constituyentes y la constitución del cuerpo en su entrelazamiento con el mundo, de manera que la transcendencia siempre se daba en la inmanencia, como metamorfosis de la vida de la que participa la corporeidad como ser de

<sup>25</sup> Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Signes*, p. 207.

<sup>26</sup> MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, p. 254.

<sup>27</sup> Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Le Visible et l’Invisible*, p. 290.

<sup>28</sup> Cfr. MERLEAU-PONTY, M., op. cit., p. 233.

<sup>29</sup> Cfr. DASTUR, F., *Chair et langage. Essais sur Merleau-Ponty*, Encre marine, La Vérsanne, 2001, p. 216.

<sup>30</sup> MERLEAU-PONTY, M., *Le Visible et l’Invisible*, pp. 121-122.

<sup>31</sup> MERLEAU-PONTY, M., op. cit., p. 335.

dos caras o sensible–sentiente. En tanto sentiente, el cuerpo propio comporta un lado únicamente accesible para su titular; por eso “el cuerpo envuelve una filosofía de la carne en tanto visibilidad de lo invisible”<sup>32</sup> y, en este sentido, no es empírico, sino que tiene significación ontológica, es decir, pertenece a un orden preteórico que no es ni el de la naturaleza ni el del espíritu. Esta dialéctica de la corporeidad, que refleja la de la transcendencia en la inmanencia, vincula necesariamente el mundo al cuerpo.

#### 4. Dos antropologías basadas en dos concepciones de la corporeidad

Esta dialéctica merleau-pontiana de la corporeidad y de la carne mundanizada es la base de una concepción del ser humano opuesta a la que se deriva del dualismo sartreano del en-sí y del para-sí; éste se pone de manifiesto nuevamente en las alusiones sartreanas a la corporeidad<sup>33</sup>. Conciencia y cuerpo se oponen entre sí como el para-sí y el en-sí, como el espíritu ordenador y la naturaleza inerte. Cuando aquél se desinteresa de ésta, acontece la náusea ante lo carente de contornos y ante el abismo de la contingencia. El cuerpo es, para Sartre, condición para la conciencia, exterioridad de la interioridad, pero se halla claramente subordinado a esa conciencia que se nihiliza en la estructura corporal, la supera y la obvia. En cambio, en Merleau-Ponty, cuerpo y conciencia forman una unidad que sólo abstractamente puede ser separada: no hay interioridad sin exterioridad y a la inversa. El cuerpo es *esprit captif*<sup>34</sup>, estructura estabilizada de la existencia. Verdaderamente el espíritu humano está encarnado en la naturaleza, entendida como esencia viviente, como aquello que preside la vida personal y que la antecede. No podemos tener idea del espíritu si no empleamos la imagen del cuerpo, a condición de que no lo cataloguemos como vida irreflexiva, sino como sujeto encarnado y, por tanto, como vida pensante y deseante.

En Sartre, por el contrario, el para-sí rechaza vanamente al en-sí que lo ata a la contingencia. Persiste la convicción platónica de que el cuerpo es cárcel del alma de la que es necesario liberarse. Sólo caben dos posibilidades: o bien la conciencia se dirige al cuerpo como si éste fuera un objeto o bien lo ignora. El

<sup>32</sup> MERLEAU-PONTY, M., op. cit., p. 178.

<sup>33</sup> En mi opinión, no hay en Sartre una teoría del cuerpo, sino ideas aisladas que dan cuenta del lugar subordinado que el cuerpo ocupa en sus reflexiones. Para una valoración de la corporeidad en Sartre, véase ARIÑO, A., “Visión de la corporeidad en la ontología y la literatura de J. P. Sartre”, LÓPEZ SÁENZ, M<sup>a</sup> C y RIVERA DE ROSALES, J., *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*, UNED, Madrid, 2002, pp. 165-178.

<sup>34</sup> MERLEAU-PONTY, M., *Le Visible et l’Invisible*, p. 294.

cuerpo o es cosa entre las cosas o es el medio por el que las cosas se me descubren, pero no puede ser ambas cosas a la vez. El cuerpo es instrumento de aparición de las cosas e incluso de la conciencia, porque ésta no es más que un vacío. El cuerpo es instrumento, aunque lo sea de todos los instrumentos: “es el instrumento que soy”<sup>35</sup>, porque es mi facticidad de ser en medio del mundo en tanto la supero hacia mi ser-*dans-le-monde*. Por el contrario, para Merleau-Ponty el cuerpo vehicula nuestro ser-*au-monde*<sup>36</sup>; es nuestro *Mediu* (no *Mittel*) de tener mundo. La filosofía merleau-pontiana de la corporeidad carece de jerarquización entre los distintos niveles de la realidad, porque éstos no son sino re-estructuraciones de los precedentes. Si para Merleau-Ponty no hay objeto puro, porque mi visión sólo alcanza lo visible, no puede haber más que en-sí-para-mí; paralelamente, el cuerpo está más allá de la alternativa del en-sí empírico y del para-sí intelectualista porque se temporaliza y mundaniza, deja de pertenecer a una subjetividad positiva y se hace movimiento.

En cambio, el gnoseologismo sartreano se plasma en su ontología de jerarquías que prescinde del cuerpo vivido o lo reduce a la conciencia del cuerpo. El cuerpo, para Sartre, es un ser-en-sí, trascendente a la conciencia. Toda conciencia tética del cuerpo, como la de cualquier en-sí es siempre conciencia no tética de nuestro propio cuerpo como ser-para-sí. Toda la información acerca de mi cuerpo o viene del otro o bien de mi adopción del punto de vista del otro sobre mi cuerpo, es decir, de mi auto-objetivación del mismo. Esto se debe a que mi cuerpo es objeto y no conciencia, al dualismo insuperable de Sartre incapaz de pensar la conciencia corporal. El cuerpo propio aparece ante los otros como el ajeno ante nuestra conciencia: como una cosa: “mi cuerpo está ahí no sólo como el punto de vista que soy, sino como un punto de vista sobre el que se están tomando puntos de vista que yo nunca podré tomar”<sup>37</sup>. La mirada del otro objetiva partes de mi cuerpo escondidas para mí y así me impone el cuerpo que soy para él. Nuestra aparición como cuerpo ante la conciencia del otro nos condena, pues, a la alienación.

Cuando Sartre se refiere a la realidad humana reúne la conciencia y el cuerpo, pero tras presuponer su separación, además de la subordinación de éste a aquélla, que obedece a la reducción del cuerpo a naturaleza. El cuerpo forma parte de la situación del para-sí y éste no puede trascender el punto de vista corporal sobre el mundo. Para proyectar, el para-sí debe nihilizar el cuerpo

<sup>35</sup> SARTRE, J-P., *L'Être et le Néant*, p. 427.

<sup>36</sup> Merleau-Ponty insiste en que *être au monde* no es lo mismo que *être dans le monde*: aquél es el ser humano existente mientras que éste hace referencia a las cosas.

<sup>37</sup> SARTRE, J-P., *L'Être et le Néant*, p. 419.

continuamente. La conciencia sólo puede existir en su cuerpo como conciencia y por eso, Sartre lo reduce a una estructura de la conciencia *irréfléchie*<sup>38</sup>.

Por el contrario, para Merleau-Ponty la conciencia es siempre corporal y perceptiva. Como he destacado en otro lugar<sup>39</sup>, Merleau-Ponty otorga al cuerpo subjetivo-objetivo un estatuto filosófico al margen de los dualismos, lo estudia como un ser (no un ente) originario; lo equipara con la vida encarnada de donde emana toda nuestra experiencia, incluida la intelectual, ya que el esquema corporal es un stock de sedimentaciones y “la sedimentación es el único modo de ser de la idealidad”<sup>40</sup>. El cuerpo vivido no es el *ego cogito*, sino el “yo puedo”<sup>41</sup> o centro acciones y condición de actualización del proyecto existencial. Es, a la vez, constituido y constituyente. En cambio, en Sartre la transparencia de la conciencia contrasta con la opacidad del cuerpo, con la facticidad y finitud del sujeto-en-el-mundo.

Sintetizando, Sartre dice “yo existo mi cuerpo”<sup>42</sup>, como si éste careciera de ek-stasis y necesitara al yo para existir; Merleau-Ponty, en cambio, dice “yo no estoy delante de mi cuerpo, estoy en mi cuerpo, o mejor, soy mi cuerpo”<sup>43</sup>. Un yo que no fuera encarnado no sería yo.

##### **5. Intersubjetividad conflictiva (Sartre) e intercorporeidad de la intersubjetividad (Merleau-Ponty)**

La naturaleza del cuerpo propio me remite a la existencia del otro y a mi ser para otro. No cabe duda de que lo primero que se me da del otro es su cuerpo actuando y comportándose.

En *La transcendencia del ego* Sartre piensa haber refutado el solipsismo tras demostrar que el yo pierde su *status* privilegiado por no ser transcendental, sino transcendente a la conciencia. Así desabsolutizado el yo, la certeza del mismo se equipara a la de los otros, sólo que es más íntima. Sin embargo, Sartre reconoce que esto “no hace avanzar un solo paso la cuestión de la existencia de

<sup>38</sup> Cfr. SARTRE, J.-P., op. cit., p. 394.

<sup>39</sup> Véase LÓPEZ SÁENZ, M<sup>a</sup> C., “La existencia como corporeidad y carnalidad en la filosofía de M. Merleau-Ponty”, en LÓPEZ SÁENZ, M<sup>a</sup> C., y RIVERA DE ROSALES, J., *El cuerpo. Perspectivas Filosóficas*, UNED, Madrid, 2002, pp. 179-207.

<sup>40</sup> MERLEAU-PONTY, M., *Le Visible et l’Invisible*, p. 288.

<sup>41</sup> MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la Perception*, p. 160.

<sup>42</sup> SARTRE, J.-P., *L’être et le néant*, p. 418.

<sup>43</sup> MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, p. 175.

otro”<sup>44</sup>, porque mi afirmación del otro exige un campo transcendental semejante al mío. Dicho campo era comprendido por la intersubjetividad transcendental por la que tanto se interesó Husserl. Sin embargo, éste redujo el ser a una serie de significaciones, de modo que, según Sartre, sólo estableció una relación entre mi ser y el del otro mediante el conocimiento y esto es lo que le impidió superar el solipsismo. Finalmente, Sartre cae en lo que le reprocha a Husserl: subraya la apropiación del otro para ampliar el conocimiento del yo y recurre al *cogito* para fundar el para-otro; aunque el hombre en todo momento es un para-sí-para-otro, esta estructura sigue siendo un modo de existencia de la conciencia. Como contrapartida, Sartre no es tan radical como Husserl en el sentido de que no llega a afirmar que el otro es capaz de reforzar mi subjetividad o que la objetividad es intersubjetiva. Para superar el solipsismo definitivamente, Sartre cree preciso volver a Hegel y hacer depender al otro de mi ser radicalizándolo.

Para Sartre, la realidad humana es para-sí y para-otro, pero es incapaz de superar este dilema: trascender al otro o dejarse trascender por él. La existencia del otro y mi existencia para otro son hechos. El otro como sujeto es capaz de percibir los mismos objetos que yo y también es capaz de convertirme en objeto de su mirada. La conexión fundamental con el otro como sujeto se refiere a mi permanente posibilidad de ser visto por él. Este hecho, sin embargo, se da ante la conciencia, ante el para-sí que no es en-sí y que, precisamente por ello permite la distinción entre el sí mismo y el otro: “está en la naturaleza del para-sí existir para otro”<sup>45</sup>. El ser-para-otro unifica las plurales conciencias, pero esta nueva estructura sólo es en Sartre una relación del hombre con el ser, de modo que el problema del otro deriva del de mi ser. Sartre capta al otro desde el interior del cogito, como una transcendencia que condiciona el ser mismo de esa interioridad<sup>46</sup>. Sólo somos nosotros y nos asumimos como tales a los ojos de otros. El otro no se me da en su para-sí. Existo para mí como conocido por el otro, a título de cuerpo-objeto y el otro se me desvela como el sujeto para el que soy tal. En El existencialismo es un humanismo, Sartre se defiende de la acusación de individualismo y solipsismo asegurando que “el otro es indispensable para mi existencia y también para el conocimiento que tengo de mí”<sup>47</sup>, porque el otro es una libertad como la mía, que me piensa. Sartre no se interesa por la alteridad, sino por la otra conciencia y siempre en relación frontal con el yo.

<sup>44</sup> SARTRE, J-P., *La transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, p. 132

<sup>45</sup> SARTRE, J-P., *Carnets de la drôle guerre*, Gallimard, Paris, 1995, p. 495.

<sup>46</sup> Cfr. SARTRE, J-P., *L'être et le néant*, p. 300.

<sup>47</sup> SARTRE, J-P., *L'existencialisme est un humanisme*, Gallimard, Paris, 1996, p. 59.

Pone de relieve el conflicto creado por la existencia del otro porque parte de la conciencia y la esencia de las relaciones entre conciencias no es el *Mitsein* heideggeriano que, por otra parte no es más que una estructura de mi propio ser, sino el conflicto<sup>48</sup>; en cambio, para Merleau-Ponty, “la conciencia del conflicto sólo es posible por la de la relación recíproca y la de una humanidad que nos es común”<sup>49</sup>. No hay conflicto sino *écart* de la carne y la pertenencia común a ésta convierte en relacional y armoniosa la existencia social.

Si en Sartre, el otro es negación del yo, en Merleau-Ponty hay interacción entre ambos, porque, como ha subrayado E. Bello, la de Sartre es una filosofía de la subjetividad, mientras que la de Merleau-Ponty es una filosofía de la relación<sup>50</sup>. La teoría de la intersubjetividad de Merleau-Ponty no parte de la subjetividad, como la de Sartre, sino de la coexistencia. Como he señalado en otro trabajo, “si para Merleau-Ponty lo originario es la reciprocidad, para Sartre es la hegeliana unidad de la conciencia y por eso concibe las relaciones interhumanas como relaciones entre conciencias puras”<sup>51</sup>.

El punto de vista cartesiano de Sartre sobre la conciencia es lo que determina su idea de que la mirada siempre incluye el conflicto entre las intersubjetividades. La mirada del otro unifica mis conductas y tiende a considerarme como un ser; es el origen de la alienación, pero, según Merleau-Ponty, el otro de carne y hueso no es reductible a la mirada sartreana. No acepta la idea sartreana de la relación yo-otro como alienación recíproca, porque el otro es presencia inmediata y la mirada que le dirigimos no es un acto objetivante de la conciencia, sino una apertura de nuestra carne a la carne universal del mundo. La mirada de Sartre es solipsista porque obliga a elegir entre ver o ser visto, actividad o pasividad, mientras que, en Merleau-Ponty, el vidente es también visible y gracias al otro soy visto como vidente. Si puedo ver que el otro me mira mientras me ve y es responsable de mi ser-visto, es debido a que pertenecemos al mismo Ser Vertical, es decir, a un ser integral que no está ante mí, sino en la intersección de mis actos con los de los otros.

La visión, en Merleau-Ponty, no es pensamiento de ver, sino mirada en contacto con un mundo visible; por eso, a diferencia de Sartre, el otro no me anula cuando me mira, sino que aporta una parte de lo visible que yo no veía. La mi-

---

<sup>48</sup> Cfr. SARTRE, J-P., *L'Être et le néant*, p. 502.

<sup>49</sup> MERLEAU-PONTY, M., *Sens et non-sens*, p. 85.

<sup>50</sup> Cfr. BELLO, E., “Estudio sobre la relación Sartre y Merleau-Ponty”, *Arbor*, 361 (1976), p. 15.

<sup>51</sup> LÓPEZ SÁENZ, M<sup>a</sup>. C., “El marco de la polémica entre Sartre y Merleau-Ponty”, en ARAGÜES, J.M., (coor.) *Volver a Sartre. 50 años después de “El Ser y la Nada”*, Mira, Zaragoza, 1994, pp. 65-83, p. 74.

rada sartreana no es más que una transcendencia transcendida, mientras que el otro merleau–pontiano es transcendencia en el seno de la inmanencia. No nos relacionamos con los demás únicamente mirándolos o sintiéndonos mirados por ellos, objetivándolos y siendo objetivados por ellos. La existencia es mucho más compleja y relacional. Eso es lo que vio Merleau–Ponty y de ahí su fundamentación ontológica de lo social. En él no hay sociedad sin hombres ni hombres sin sociedad. La teoría sartreana de la mirada no deja espacio para las relaciones sociales entre iguales, sólo desencadena relaciones antagónicas, debido al dualismo yo–otro. Ese conflicto produce el escándalo de la pluralidad de conciencias, es decir, la imposibilidad de dar cuenta de las otras conciencias. Sartre no ignora que la mayoría de las conductas humanas sólo tienen sentido en función de la existencia del otro, que éste es una necesidad contingente semejante al para–sí; sin embargo, no es posible concebir una conciencia intersubjetiva que pueda abarcarnos en el seno de una misma intencionalidad. La verdad del ser no es tampoco la suma de conciencias, sino la totalidad sintética de las mismas, pero tal síntesis parece imposible dada la constante lucha entre las conciencias que para afirmarse tienen que negarse unas a otras.

Merleau–Ponty remite la intersubjetividad a la intercorporeidad o intercambio de intencionalidades operantes. Para él, la intersubjetividad es intercorporeidad y es un hecho. La intersubjetividad es una dimensión de mi existencia encarnada, pero también de la otra existencia que, a su vez, es una dimensión de mi ser y del Ser Salvaje que nos ancla en el mundo y en el cuerpo; éste no es objeto sino comportamiento. Por eso, el otro no me reduce a un objeto en su campo y mi percepción del otro no lo reduce a la condición de objeto en el mío. Nunca accederé al otro tal y como él se vive, pero, por eso justamente y porque el mundo me trasciende, el otro me aparece como otro que yo.

En *La Crítica de la razón dialéctica*, el mismo Sartre se considera insatisfecho con su solución abstracta y carente de dimensión histórica. Emprende ahora un análisis histórico y transcendental en el que se genera la evidencia apodíctica del cogito dialéctico que ya implica el cogito dialéctico del otro y que no es sino el hombre histórico que trabaja, una traducción histórico materialista de la conciencia transcendental impersonal de La transcendencia del ego. Ahora cabe un proyecto abstracto del para–sí hacia una totalización de sí y de todos los otros. Este esfuerzo de recuperación de la totalidad humana no puede darse sin la existencia de un tercero distinto de la humanidad, irrealizable, un concepto límite de la alteridad, Dios<sup>52</sup>. Interpreta el nosotros humanista, en tanto nosotros–objeto propuesto a cada conciencia como un ideal imposible, como un concepto vacío que sólo indica la presencia ante un tercero absoluto. “El concepto límite de

---

<sup>52</sup> Cfr. SARTRE, J.-P., *L'Être et le Néant*, p. 495.



humanidad (como la totalidad del nosotros–objeto) y el concepto límite de Dios se implican el uno en el otro y son correlativos”<sup>53</sup>. La introducción del tercero rompe con las relaciones cara a cara que fascinan a Merleau–Ponty, porque introduce la unidad desde fuera, desde la praxis del tercero interiorizada por el grupo.

Desde las premisas del nominalismo sartreano, puestas en evidencia por C. Amorós, la intersubjetividad no es un punto de partida, sino que se está constituyendo y deshaciendo permanentemente en la “totalidad destotalizada”: “no hay un ‘nosotros’ auto–constituyente, sino tejidos de reciprocidades mediadas por un tercero que totaliza la acción recíproca designándola como un ‘vosotros’, la objetiva y la destruye como reciprocidad”<sup>54</sup>. En la realidad social, la multiplicidad indefinida de terceros complica el problema hasta el infinito.

En la *Critique*, Sartre asegura que la escasez es la razón de que en las relaciones humanas, se produzca una reciprocidad antagónica<sup>55</sup>. Contrariamente, en Merleau–Ponty es la conciencia viviente de la relación la que provoca en el hombre la conciencia de la necesidad de los otros y de su propia contingencia. Sartre sigue concibiendo al otro hegelianamente, es decir, como no–yo, sólo que ahora, a través de la materia, el hombre se vuelve inhumano. El otro continúa siendo demoníaco pues lleva en sí la amenaza de la muerte.

Lo novedoso de la *Critique* es que en ella Sartre descubrirá las bases ontológicas y antropológicas del fenómeno marxiano de la alineación y fundará la problemática del ser–para–otro en la *praxis* individual constituyente, opuesta a lo constituido<sup>56</sup>. La *praxis* colectiva no es constituyente, sino constituida en el grupo, como *praxis* común sobre la base del trabajo y la lucha conjunta. El individualismo sartreano de las *praxis* no niega, sin embargo, la existencia de colectivos. La constitución de grupos en fusión tiene como objeto unir sus fuerzas para erradicar la escasez alienante. El grupo es totalidad integrada en la que cada uno ve al otro como semejante y en su libertad la propia libertad. El grupo no tiene esencia, pues es determinada relación práctica de los hombres con un determinado objetivo. La razón que da existencia al grupo es la *praxis* común o reciprocidad mediada que existe por la necesidad y es libre porque “inventa su ley en la unidad absoluta del proyecto”<sup>57</sup>. Del grupo se derivan todas las instituciones sociales y su *praxis* es el motor de la historia; posee dos límites: la clase

---

<sup>53</sup> SARTRE, J-P., *L'Être et le Néant*, p. 495.

<sup>54</sup> AMOROS, C., “Introducción” a SARTRE, J-P. *Verdad y Existencia*, Paidós, Barcelona, 1996.

<sup>55</sup> Cfr. SARTRE, J-P., *Critique de la Raison dialectique* I, Gallimard, Paris, 1985, p. 887.

<sup>56</sup> Cfr. SARTRE, J-P., op. cit., p. 209.

<sup>57</sup> SARTRE, J-P., op. cit., p. 640.

social y las serialidades inertes o el colectivo desorganizado. El hecho de vivir en serie convierte el futuro en destino y no tanto en libre elección, porque “la única relación real es la de contigüidad, es decir, de coexistencia en exterioridad”<sup>58</sup>. Por lo que respecta a la clase social, en Sartre es más un acto que un conjunto de intereses. Paralelamente, la conciencia de clase no es tanto conciencia de una situación común, como conciencia de sentirse mirados por terceros. Por su parte, Merleau-Ponty entiende la conciencia de clase como un fenómeno cultural mediatizado por la situación, es decir, por los significados sedimentados.

Aunque la *Critique* se aproxima a la concepción merleau-pontiana de la intersubjetividad que entiende al otro como fruto de una comprensión pre-ontológica, el otro de Sartre existe y sólo después es captado intercorporalmente. La oposición sartreana entre el yo y los otros deriva del dualismo entre mi cuerpo-sujeto y el cuerpo-objeto del otro. De ahí que Merleau-Ponty continúe haciéndole las mismas críticas por considerar que Sartre no ha superado sus posiciones anteriores. Como dice Chiodi, “En *El Ser y la Nada* el nosotros sólo podía ser conflicto: en la *Critique* es posible eliminar el conflicto eliminando simplemente el nosotros. La situación se ha invertido, pero es la misma”<sup>59</sup>. El otro es un escándalo para el yo puesto que no puedo ni reducirlo a objeto ni reducirlo a mí. Él descentraliza el mundo del que yo soy el núcleo, me mira y me hace vulnerable. Merleau-Ponty desdramatiza este hecho afirmando que toda existencia se caracteriza por su descentramiento, es decir, por estar situada entre la generalidad y la individualidad. Sartre denominaría a esa generalidad o anonimidad “mala fe”, porque la entendería como un intento de vivir la realidad humana de manera impropia, pero lo que Merleau-Ponty entiende por ella no es la pérdida de la individualidad, sino la intersección de lo general y lo particular en el “estilo” de cada existencia. El otro no es otro porque me niegue como yo, sino porque me descentra<sup>60</sup> y opone su centralización a la mía. Yo también lo descentro a él desde el momento en que equiparo su transcendencia a la de un objeto percibido; más tarde comprendo que no es un objeto como los demás, porque “otro no se presenta nunca de frente”<sup>61</sup>. Si puedo experimentar al otro como sujeto es porque las estructuras del para-otro son también estructuras del

---

<sup>58</sup> SARTRE, J.-P., op. cit., p. 215.

<sup>59</sup> CHIODI, P., *Sartre y el marxismo*, Oikos-Tau, Barcelona, 1969, p. 50.

<sup>60</sup> Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Le Visible et l'Invisible*, p. 114.

<sup>61</sup> MERLEAU-PONTY, M., *La Prose du Monde*, Gallimard, Paris, 1969, p. 185.

para-sí, porque en torno a mi individualidad hay un aura de generalidad o una “atmósfera de socialidad”<sup>62</sup> no ya complementaria, sino necesaria.

En *Verdad y Existencia* (redactado en 1948), Sartre considera que “la Verdad se consume en don para el otro, esta revelación continuará más allá de mi propia existencia, comprometiendo mi responsabilidad más allá de la muerte”<sup>63</sup>. El beneficio del don es el paso a la intersubjetividad; gracias a ésta, la verdad interiormente verificada se expande generosamente a los otros. Cada verdad viviente que yo desvelo encierra su propia muerte en tanto exige universalizarse, como mi libertad quiere ser libre en medio de las libertades de los otros. También para Merleau-Ponty la intersubjetividad es el fundamento de la objetividad, pero los otros no son un límite necesario de mi verdad, porque no hay una verdad mía, sino que se va haciendo en la historia, en el mundo y con los otros; sólo se conoce la verdad por la praxis que la hace”<sup>64</sup>.

Acabamos de ver que, en Sartre, sólo la praxis individual es constituyente; son los individuos los que, a través de mediaciones, construyen las redes de relaciones sociales. Frente a este atomismo, Merleau-Ponty recuerda la realidad sociopolítica de la institución<sup>65</sup>. La coexistencia no se da entre sujetos constituyentes, sino instituyentes. La institucionalización se basa en el *habitus* corporal, socialmente irreductible a los resultados de un contrato arbitrario, porque se inscribe en el cuerpo.

Para analizar la sociedad, Merleau-Ponty se sirve de plurales perspectivas interrelacionadas, porque la verdad para el marxismo y la fenomenología es la totalidad. En este sentido, recibe la influencia de Marx especialmente de su filosofía de la historia y de la cultura. También Sartre se apoya en Marx con la convicción de que son los hombres los que hacen su historia en un medio dado que los condiciona. Le reprochan al marxismo el haber querido borrar al individuo disolviéndolo en las relaciones productivas. Fueron marxianos, pero críticos de los epígonos de Marx y de los dogmatismos soviéticos. Rechazaron el materialismo dialéctico por considerarlo idealista en su atribución de un *telos* a la naturaleza. Sartre combina el método cartesiano con el histórico materialista, pero critica la dialéctica de Engels por considerarla externa a los proyectos individuales. Si califica como “marxista” a su antropología es porque el marxismo

---

<sup>62</sup> MERLEAU-PONTY, M., op. cit., p. 198.

<sup>63</sup> SARTRE, J-P. *Vérité et Existence*, p. 89.

<sup>64</sup> MERLEAU-PONTY, M., *Signes*, p. 120.

<sup>65</sup> Así lo ha hecho notar BELLO, E., *De Sartre a Merleau-Ponty. Dialéctica de la libertad y el sentido*, p. 214, recogiendo ideas de VAN LIER, J., “A propos des ‘Aventures de la Dialectique’”, *La Revue Nouvelle*, t. XXII (1995), p. 225.

ha sabido comprender la existencia. Considera que el marxismo es un saber concreto que está ligado a la antropología porque aprende al hombre sincrónica y diacríticamente. Merleau-Ponty reconoce que el marxismo es la enunciación de las condiciones sin las cuales no habría humanidad en el sentido de relación recíproca entre seres humanos<sup>66</sup>. Sartre denomina al marxismo heurístico merleau-pontiano “ambiguo”<sup>67</sup>, porque ha dado lugar a intercambios fructíferos sin fin.

## 6. Antropologización de la libertad

La ontología antropológica de Sartre descansa en su ontología de la libertad, que es lo mismo que decir “ontología del ser humano”, porque “la libertad precede a la esencia del hombre y la hace posible, la esencia del ser humano se halla en suspenso en la libertad”<sup>68</sup>. La existencia humana es ontológicamente ambigua porque todo ser humano es, a la vez, facticidad y libertad o posibilidad de trascender dicha facticidad. La libertad es el ser de la conciencia y ésta es conciencia (de) la libertad, entendida como cuestionamiento radical de todo ser. Al ser libre, la conciencia es el ser por el que toda finalidad viene al mundo. Por la finitud hay libertad, pero la finitud es interiorizada por la elección, es decir, “elegir es hacer que mi finitud exista concretamente para mí”<sup>69</sup>.

Porque el hombre es libre, es un ser absurdo, una pasión inútil o injustificable según un plan preestablecido. Debe, pues, inventarse proyectándose. La elección de sí se confirma en sus operaciones en el mundo. El momento esencial de la libertad sartreana es la elección absoluta, porque no es posible no elegir. Por el contrario, la elección total, en Merleau-Ponty, es la del surgimiento silencioso de nuestro ser-au-monde, un ser cuya libertad se confunde con el destino. Toda elección supone un compromiso, toda nihilización una afirmación y por eso la idea de una elección primera le parece a Merleau-Ponty contradictoria, como también la idea de la libertad adquirida de una vez para siempre, porque carece de constricciones e impide todo compromiso. Éste es pertenencia y sólo después decisión y por eso no disponemos de la soberanía de la mirada. Si, para Sartre, el compromiso es la pura significación de la libertad y sólo se tiene a sí mismo como fin, para Merleau-Ponty la libertad se manifiesta como

<sup>66</sup> Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Humanisme et Terreur*, Gallimard, Paris, 1947, p. 201. En mi artículo, “La mirada filosófica de M. Merleau-Ponty”, *Turia*, 17 (1991), pp. 119-132, he desarrollado las ambiguas relaciones de Merleau-Ponty con el marxismo a lo largo de sus obras.

<sup>67</sup> Cfr. SARTRE, J.P., “Merleau-Ponty vivant”, *Situations IV*, p. 243.

<sup>68</sup> SARTRE, J.P., *L’être et le Néant*, p. 61

<sup>69</sup> SARTRE, J.P., op. cit., p. 128.

compromiso con la situación concreta y todo compromiso es ambiguo porque es, a la vez, afirmación y restricción de una libertad. Como Sartre, Merleau-Ponty cree que toda elección es proyecto de una posibilidad futura, pero entiende el proyecto como conjunción de lo dado y lo construido; no concede prioridad al futuro, sino al presente, entendido como reactivación del pasado de cara al futuro.

En cambio, está convencido de que la angustia se debe a que no soy suficientemente ese futuro que tengo que ser y que da sentido a mi presente. El futuro no se realiza jamás, pero determina mi para-sí posible. No podemos suprimir la angustia que somos en tanto que libertad. La angustia es la toma de conciencia de la libertad como captación de la propia nada. Para Merleau-Ponty, en cambio, el futuro es un ek-stasis del presente abierto por la conciencia encarnada, que es reconciliación y mundanización. La libertad merleau-pontiana se fundamenta en el presente pre-objetivo, en la corporeidad. No es una libertad abstracta sino vivida corporalmente. Nuestras elecciones no restringen nuestra libertad, sino que “nos liberan de nuestras anclas”<sup>70</sup>. Merleau-Ponty afirma que “elegimos nuestro mundo y el mundo nos elige”<sup>71</sup>, es decir, la elección tácita proveniente de la intencionalidad operante, se funde con la explícita y toda decisión emerge del ser-en-el-mundo.

Desde la perspectiva sartreana, el hombre está condenado a ser libre, porque es responsable de todo lo que hace y es, exceptuando su propia responsabilidad. Mi facticidad consiste en que estoy condenado a ser completamente responsable de mí. Tal responsabilidad me aboca al compromiso en solitario en un mundo del que soy enteramente responsable. Merleau-Ponty considera que la responsabilidad consiste en asumir lo dado del mundo en el que tenemos que ejercer nuestra libertad; los otros y la historia juzgan mis acciones y la responsabilidad es responder ante ellos. Desde su perspectiva, Sartre convierte la libertad en una condición ontológica, es decir, en una especie de estado de naturaleza desde el que emerge el ser humano. En efecto, Sartre determina el para-sí desde el modelo del en-sí, a la manera de la subjetividad absoluta hegeliana. Aunque el para-sí no culmina en ésta, porque su pasión es inútil, el activismo sartriano de la conciencia identifica subjetividad y actividad. Merleau-Ponty esperaba de él una teoría de la pasividad que no desarrolló y que aquél encontró en Husserl; tal teoría ve en los significados sedimentados el fondo de las acciones humanas libres; la libertad es la capacidad de modular y transformar dichos significados. La libertad constituyente e intencional es abierta, pero también determinada, porque es constituida por la situación. Así pues la libertad es pasividad y activi-

---

<sup>70</sup> MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, p. 520.

<sup>71</sup> MERLEAU-PONTY, M., op. cit., p. 496.

dad. Desde la perspectiva de Merleau-Ponty, la libertad se da en el curso de la vida y por la superación de nuestra situación de partida, aunque ésta, como nuestro pasado, nos determine parcialmente. El reto es que “hay que comprender ambas cosas a la vez”<sup>72</sup>. Como Sartre, Merleau-Ponty reconocería que hay una libertad que nos trasciende porque es apertura e indeterminación originaria, pero también que hay libertad personal anclada en aquélla. Por eso la libertad no es un destino al que estemos condenados. Nuestra misión es convertir la libertad a la que estamos “condenados” en *nuestra* libertad para que no sea un determinismo más.

A diferencia de la libertad sartreana, la merleau-pontiana no nace en la soledad, sino en la comunidad, en las instituciones y en la historia. La libertad no está sola, sino rodeada de otras; es del orden de los fenómenos: se mezcla con el mundo y los otros y es esa situacionalidad de la libertad la que determina nuestros compromisos. En Sartre, el sentido de la situación procede de la libertad; en Merleau-Ponty, toda situación tiene un sentido previo a ésta que luego se intercambia con mis decisiones. La libertad no es ni elección pura, ni determinismo absoluto, sino que se hace en el mundo<sup>73</sup>, como encuentro de lo interior con lo exterior, del cuerpo vivido y el mundo. Lejos de ser obstáculos para la libertad, éstos son sus condiciones necesarias porque incitan a ser libre. El cuerpo vivido es intencional y esta intencionalidad se identifica con la libertad. La intencionalidad corporal es *Fungierende* y, por ello, situación y libertad no se contradicen, sino que se exigen la una a la otra: la libertad consiste en tomar conciencia de los propios límites en el mundo y en aprender a evaluar la situación de hecho<sup>74</sup>, atendiendo a lo que la determina, a la situación que es integrada en la decisión y en la acción. También Sartre alude al carácter intencional de la libertad, pero se trata de una libertad de la conciencia que se asienta en el hecho de que ella nunca está comprometida más que con sus propias intenciones. Si la libertad fuera esto, sería igual en todas las acciones y en nuestras pasiones. Merleau-Ponty piensa que Sartre confunde la acción con la magia de las miradas sin tener en cuenta la mediatización de las cosas entre las personas. Como Sartre, cree que toda acción es libre, pero hay seres que se hacen libres actuando, es decir, transforman su libertad de hecho en libertad auténtica.

En Sartre, el hombre es por naturaleza libertad enfrentada a otras libertades; en Merleau-Ponty, en cambio, la libertad no se afina tanto en la dialéctica hegeliana de las conciencias como en la historia y en la situación. Lo que le

---

<sup>72</sup> MERLEAU-PONTY, M., *Sens et non-Sens*, p. 28.

<sup>73</sup> Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, p. 516.

<sup>74</sup> Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Signes*, p. 90

reprocha a Sartre es que su libertad absoluta es una libertad–objeto, una libertad ya hecha, y que su concepción antitética del ser y la nada no resuelve la paradoja de la conciencia y de la acción<sup>75</sup>. El hombre sartreano elige desde su sola libertad; el merleau–pontiano afirma su libertad en el reconocimiento de los otros. La libertad del yo y la del otro se anudan entre sí a través del mundo. Cada uno es libre con los demás y “la libertad no está más allá del mundo, sino en contacto con él”<sup>76</sup>. No hay libertad incondicionada; la libertad se logra gracias a la alteridad, porque la libertad ajena confirma la mía, aunque así la limite. La libertad merleau–pontiana implica relación y compromiso desde la situación corporal y mundano–social; esta libertad se enseña y aprende desde la experiencia; es libertad realizable, libertad en situación, mientras que la de Sartre es libertad formal, puro indeterminismo. A partir de 1960, Sartre se aproximará a esta concepción de la libertad como dialéctica entre determinación y libertad: en tanto que individuos, nuestra existencia se teje sobre estructuras y circunstancias establecidas, las cuales no limitan nuestra libertad, sino que integran el campo sintético de cada totalización viviente. Sartre trascenderá su convicción de que la exigencia de la acción proviene del carácter absoluto de la libertad y reconocerá que la propia libertad se vuelve autoconsciente en la acción común, en la cual dejamos de ser miembros de una serie y llegamos al otro mediante el grupo.

Las obras de Sartre y Merleau–Ponty constituyen dos reacciones coherentes y libres ante sus respectivas situaciones. Tras la consideración conjunta de sus pensamientos, podemos concluir que, a pesar de las diferencias, renace en ellos la confianza en la libertad del ser humano.

## 7. Consecuencias para la moralidad y reconsideración del humanismo

La autonomía y la libertad son requisitos de la moralidad. Sartre estaría a favor, sin duda, de una ética de la libertad y de la liberación. Tal vez fue su desinterés por lo institucional, así como por las formas de la intersubjetividad, lo que le incapacitó para redactar una ética. Tampoco Merleau–Ponty lo hizo, quizás por su temprana muerte, pero podemos encontrar en su *Einfühlung* los fundamentos de una posible ética con implicaciones para la corporeidad.

Por lo que a Sartre se refiere, hay en él una visión moral del hombre que “se desprende de su ontología humanista primero, y después de su antropología”<sup>77</sup>. La ontología no puede formular prescripciones morales, pero anuncia una ética

<sup>75</sup> Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Sens et non-sens*, p. 89.

<sup>76</sup> MERLEAU-PONTY, M., op. cit., p. 180.

<sup>77</sup> MARTÍNEZ CONTRERAS, J., *Sartre. La filosofía del hombre*, Siglo XXI, Madrid, 1985, p. 207.

responsable ante la realidad humana en situación. De haber visto la luz, la ética sartreana sólo podría haber sido ontológica. Podríamos decir que sería una ética sin moral<sup>78</sup>, porque sólo encontraríamos en ella una moral de la libertad y ésta no está sujeta a reglas: “la moral es por definición un hecho abstracto: es el objetivo que uno se da cuando la única relación que existe con los demás es la pura relación ontológica. Aparece, entonces, cuando mi relación con el otro viene definida por el puro reconocimiento formal de su persona universal”<sup>79</sup>.

Toda la obra sartreana, sin embargo, está llena de cuestiones morales: “la intención moral y el consecuente interés por las cuestiones éticas son una constante del pensamiento de Sartre”<sup>80</sup>. Reconoce que “el problema moral es específicamente humano, ya que supone una voluntad limitada”<sup>81</sup> que es el ser particular de la conciencia. La esencia de la moral es constituida por la realidad humana, pero ésta sólo conoce el valor de sí misma como trascendencia ininterrumpida. La carencia de ser del para-sí hace de él el supremo valor que sólo consiste en ser incondicionalmente y tener que ser. De ahí la ambigüedad de una posible ética sartreana: su libre incondicionalidad unida a la libre y absoluta necesidad del ser-para-el-valor. Sartre no concibe el valor como un objeto independiente de la subjetividad humana; el valor se constituye en la *praxis* individual y, después, colectiva. La ética sartreana deriva de esta noción de valor: “no existe otro valor que la realidad-humana para la realidad humana”<sup>82</sup>, y ésta es algo que está por hacer.

A pesar de su intención moral, la antropología sartreana, derivada de su ontología, imposibilitará esa moral. En *Les carnets de la drôle de guerre* (1939-1940) y en *Cahiers pour une morale* (1947-8) intentará fundamentarla, pero fracasará porque continuará reduciendo las relaciones concretas con el otro a una multiplicación de encuentros individuales. En los *Cahiers*, el ser-para-otro ya no es un mal en sí mismo; el otro es, como yo, conciencia y libertad y existe la posibilidad del reconocimiento mutuo<sup>83</sup>, pero va unida a la de la violencia y al rechazo. La relación entre libertades es, a la vez, reconocimiento y domina-

---

<sup>78</sup> No pretendemos desarrollar la ética sartreana, sino únicamente algunas de sus implicaciones antropológicas. Para los interesados en aquélla, cfr. AMORÓS, C., “Sartre”, en CAMPS, V., (comp.), *Historia de la Ética*. Tomo III, Cátedra, Madrid, 1989.

<sup>79</sup> SARTRE, J.P. *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris, 1983, p. 18.

<sup>80</sup> ARIÑO, A., “¿Solipsismo y violencia o fraternidad? Las conversaciones de 1980 *versus* *L’Être et le néant*”, *Agora* 12/1 (1993), pp. 37-53, p. 37.

<sup>81</sup> SARTRE, J-P., *Les Carnets de la drôle guerre*, Gallimard, Paris, 1995, p. 138.

<sup>82</sup> SARTRE, J-P., op. cit., p. 313.

<sup>83</sup> Cfr. SARTRE, J-P., *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris, 1983, p. 515.



ción y, por eso, sólo puede haber intersubjetividad si se elimina la alteridad; como esto es imposible, las relaciones humanas concretas siempre serán alienadas. La idea sartreana de “alteridad” parece ser la de lo radicalmente distinto de la propia subjetividad, puesto que el otro–sujeto no puede ser conocido por mí; en Merleau–Ponty, en cambio, lo otro se da ya en el yo, como su dimensión recóndita y el yo sólo es abriéndose a lo otro. Considera que la solidaridad es el fondo común de lo humano.

El mismo Sartre reconoce la imposibilidad de fundar una moral a partir de su idea del otro; intentará corregirla apelando a un mutuo reconocimiento de las libertades, a la solidaridad<sup>84</sup>. A. Ariño ha visto en la idea sartriana de “fraternidad” un intento de superar el solipsismo y de construir una ética de la solidaridad<sup>85</sup>. Ciertamente, en la *Critique de la raison dialectique*, Sartre intenta desarrollar la lógica de la acción humana, en la que se basa el estudio del ser humano, para después afrontar el problema de la moral en la historia; a ésta le corresponde recoger y precisar el sentido moral, porque nada nos garantiza ni la posibilidad ni la imposibilidad de la moralidad. La acción obedece al proyecto, pero no todo proyecto es moral, sino que “moralidad es vida autolegitimada por un proyecto reflexiva y autónomamente con–validado en la buena fe”<sup>86</sup>. El acto moral auténtico de buena fe sigue siendo la búsqueda de la libertad por la libertad y, por tanto, un acto individual. La interiorización de la mirada del otro reduciría la ética a sociología, a una nueva forma de mala fe. En nuestra opinión, tal reducción no es la única alternativa posible a la asunción reflexiva de la intersubjetividad; otra podría ser una ética social para escapar al solipsismo de la conciencia moral sartreana. Ésta, no obstante, ha dado un importante paso: el desenmascaramiento de las formas ontológicamente erróneas del ser del hombre en el mundo, las formas de la mala fe que, sólo pueden convertirse con la reflexión pura. Dicha conversión es posible en teoría pero no sólo implica un cambio interior del yo, sino también un cambio real del otro, “sin este cambio histórico no hay en absoluto conversión moral”<sup>87</sup>. Esta reflexión pura aparece en la angustia y acompaña a las acciones responsables de un individuo que no acepta valores exteriores que determinen sus actos, porque esto sería mala fe o invención de determinismos que ocultan la libertad, la cual es el único funda-

---

<sup>84</sup> Cfr. SARTRE, J.-P., op. cit., p. 430

<sup>85</sup> Cfr. ARIÑO, A., “Solipsismo y violencia o fraternidad? Las conversaciones de 1980 *versus* *L’Être et le néant*”, *Agora* 12/1 (1993), p. 48.

<sup>86</sup> AMORÓS, C., *Diáspora y apocalipsis. Estudios sobre el nominalismo de Jean Paul Sartre*, Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 2000, p. 244.

<sup>87</sup> SARTRE, J.-P., *Cahiers pour une morale*, p. 16.

mento de los valores. Merleau-Ponty objetaría que el subjetivismo de Sartre aboca a la violencia<sup>88</sup>, y ésta es una forma de mala fe, porque elige afirmar la inesencialidad de todo lo existente.

Sartre se opone a las éticas del deber porque imponen heterónomamente la obligación como límite insuperable, cuando la obligación debería ser algo que uno mismo descubre en su proyecto. Por eso el formalismo de la moral sartreana toma en esta última la forma del querer, no del deber. El fin de la historia sería la moral, pero ésta no es fusión de conciencias en un mismo sujeto, sino “aceptación de la Totalidad destotalizada y decisión de tomar como fin concreto a cada conciencia en su singularidad concreta (y no en su universalidad kantiana)”<sup>89</sup>. No hay en Sartre intención de síntesis, ya que la totalización se hace desde cada libertad individual.

La filosofía sartreana de la conciencia sólo permitiría una ética de la responsabilidad absoluta del individuo, mientras que la filosofía intersubjetiva merleau-pontiana se centraría en la responsabilidad social en el mundo. La responsabilidad, en Merleau-Ponty, es respuesta a los acontecimientos que vincula la libertad con las circunstancias en la acción; consiste en ser libremente lo que somos, azar<sup>90</sup>. Ahora bien, puesto que tanto el bien como el mal son contingentes, según Merleau-Ponty<sup>91</sup>, no hay verdadera moral, sino una posibilidad de valor. La responsabilidad surge de la imposibilidad de la lógica de la historia y de la imposibilidad de una moral de principios o de una moral universal, porque el hombre, como en Sartre, no puede ser objeto de una definición absoluta.

Sin embargo, esto no nos conduce al quietismo. Sartre afirma que “no hay realidad más que en la acción”<sup>92</sup>, y el hombre es el conjunto de sus actos, es decir, su vida. No se considera pesimista, sino todo lo contrario, porque el destino del hombre está en manos del hombre mismo. Según Merleau-Ponty el universo moral sartreano es un universo mágico de la acción pura<sup>93</sup> o de la acción política sin historia que justifica cualquier acto en virtud de su futurición y del dualismo sartreano del en-sí y del para-sí, el cual convierte a la conciencia en negación que luego pasa a ser afirmación absoluta. Si en Sartre, la acción es significativa individualmente, en Merleau-Ponty toda acción es simbólica. El ser humano es conciencia encarnada situada que remite a la intersubjetividad

---

<sup>88</sup> Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris, 1955, p. 235.

<sup>89</sup> SARTRE, J.-P., *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris, 1983, p. 95.

<sup>90</sup> Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, p. 520.

<sup>91</sup> Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Signes*, pp. 303-304.

<sup>92</sup> SARTRE, J.-P., *L'existentialisme est un humanisme*, p. 91.

<sup>93</sup> Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Les aventures de la dialectique*, p. 225.

intercorporal mundanizada y lleva en sí al otro; de él deriva una filosofía de la *praxis*.

Del mismo modo, el fundamento de la antropología sartreana es el hombre, no como objeto de un Saber, sino como organismo práctico que produce ese Saber como momento de su *praxis*<sup>94</sup>.

La noción antropológica sartreana de la totalidad–destotalizada considera la pluralidad de sujetos y de la acción dialéctica del sujeto y de los sujetos sobre una materia que actúa como mediadora entre ellos. Cada conciencia es la reciprocidad de la otra, pero esta reciprocidad puede tomar formas infinitas y la mediación de la materia es la que decide estas formas en cada caso concreto. La totalidad–destotalizada es el momento de la estructura, pero más allá de él, es preciso entender que sólo se comprende la *praxis* y no se comprende más que por la *praxis*. La comprensión es un hecho de totalización práctica que analiza los modelos en su devenir histórico.

Frente al positivismo antropológico, Sartre piensa que no hay verdad parcial, sino que se debe tomar el todo desde el punto de vista de la parte y ésta desde el todo<sup>95</sup>. Merleau–Ponty considera que la *praxis* sartreana es individual y antropocéntrica; el sujeto de la *praxis* merleau–pontiana es el Ser mismo y no el hombre, pero la iniciativa de éste no se opone a la de aquél, sino que se concibe en íntima unidad: el ser no puede concebir su teleología ni tomar conciencia de sí sin pensar al ser humano. La fenomenología merleau–pontiana de la corporeidad nos abre también a la comprensión de nuestras capacidades corporales como tarea ética. Entendido ontológicamente, el cuerpo trasciende el egoísmo y nos acerca a la profundidad ontológica, personal y humana, de los otros. La moralidad tiene su origen en este reconocimiento humano que se cumple gracias al cuerpo. Ahora bien, toda moral ha de realizarse en la política, que tiene la misión de traducir los valores a los hechos.

Merleau–Ponty se opuso a la dicotomía sartreana entre filosofía y política<sup>96</sup> que parte de la neutralidad de aquélla. La filosofía política de aquél, formulada a partir de 1946, es humanista porque no separa la ética de la política y nos recuerda que somos nuestros propios legisladores. La política defendida por Sartre es autoritaria, porque identifica al partido comunista con el orden y acepta ciegamente sus decisiones sin tener en cuenta su adecuación con la situación.

---

<sup>94</sup> Cfr. SARTRE, J-P., *Critique de la raison dialéctique* I, p. 131.

<sup>95</sup> Cfr. SARTRE, J-P., *Situations IX*, Gallimard, Paris, 1972, p. 92.

<sup>96</sup> Véase a este respecto, la correspondencia entre Sartre y Merleau-Ponty, publicada en *Le magazine littéraire* n° 320, Avril 1994, especialmente pp. 73-80.

En cambio, la de Merleau–Ponty es una política del compromiso<sup>97</sup>. El comunismo de Sartre oscila entre un ultrasubjetivismo y un ultraobjetivismo, siempre ajeno a la realidad política y, por tanto, a toda posibilidad concreta. Tras la guerra de Corea, Merleau–Ponty decide abandonar su *attentisme marxiste*, es decir, su confianza en el marxismo como crítica y negación más que como acción. Se niega ahora a aceptar soluciones preestablecidas en el ámbito político, precisamente porque, a diferencia de Sartre, la responsabilidad humana no es absoluta, porque hay una filosofía dialéctica de la historia que se compone de orden y caos. Ahora Merleau–Ponty se declara acomunista, es decir, crítico del comunismo y también del anticomunismo.

A pesar de sus diferencias políticas, dice Sartre que Merleau–Ponty fue su guía y que *Humanismo y terror* fue la obra que le ayudó a superar su inmovilismo<sup>98</sup>. Reconoce que Merleau–Ponty le convirtió, le ayudó a salir de su anarquismo individualista. Ambos fueron humanistas preocupados por salvaguardar los valores de la existencia humana, pero Sartre no cree en una moral de los simples valores, del alma bella, sino en una moral concreta de la situación histórica. Siguiendo a Jeanson, “Merleau–Ponty describe una situación moral mientras que Sartre esboza una moralidad en situación”<sup>99</sup>.

Por lo que atañe al humanismo, Sartre distingue dos tipos: un humanismo que toma al hombre como fin y como valor supremo, y otro, el humanismo existencialista, que piensa que el hombre siempre está por hacer y que existe proyectándose. El primero sería ideológico, en un sentido negativo, es decir, un modo de encubrimiento de situaciones reales; el segundo, en cambio, sería una afirmación de una antropología. Merleau–Ponty declara que si el humanismo es la religión del hombre como especie natural o la religión del hombre terminado, Sartre está muy alejado de él<sup>100</sup>, pero el existencialismo es humanismo en tanto que el hombre es su único legislador y nada puede salvarle de sí mismo. Por lo que respecta a Merleau–Ponty, el humanismo se vislumbra en toda su obra. J. A. Merino<sup>101</sup>, ha interpretado el marxismo merleau–pontiano como “humanismo existencial”, porque no esquiva ninguna interrogación que afecte al ser humano en el mundo y a la intención de superar los dualismos y reduccionismos clásicos; sin embargo, el propio Merleau–Ponty permaneció tan lejos del personalismo como del compromiso con los humanismos dominantes en su época. En

---

<sup>97</sup> Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Les Aventures de la dialectique*, p. 260.

<sup>98</sup> Cfr. SARTRE, J.P., “Merleau-Ponty vivant”, en *Situations IV*, p. 215.

<sup>99</sup> JEANSON, F., *Le problème morale et le pensée de Sartre*, Seuil, Paris, 1965, p. 253.

<sup>100</sup> Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Sens et non-sens*, p. 57.

<sup>101</sup> Cfr. MERINO, J. A., *Humanismo existencial en M. Merleau-Ponty*, Cisneros, Madrid, 1980.

efecto, Merleau-Ponty nunca renunció al humanismo, entendido como posibilidad de realización de una sociedad fundada en relaciones auténticamente humanas. Además, Merleau-Ponty borra la frontera entre cuerpo y espíritu para proclamar la integración del ser humano finito y situado. Desde su perspectiva, “lo propio de nuestro tiempo es quizás disociar el humanismo y la idea de una humanidad de pleno derecho, no solamente conciliarlos, sino considerar inseparables la conciencia de los valores humanos y la de las infraestructuras que los llevan a la existencia”<sup>102</sup>. Rechaza el humanismo del progreso necesario por considerarlo una teología secularizada y le opone el humanismo de hoy que toma conciencia de la contingencia y de su sentido, que no escinde el cuerpo del yo, el yo del otro, la violencia de la verdad.

Merleau-Ponty y Sartre quieren fundar un humanismo existencial, pero el último no ve cómo será posible porque presenta la alteridad como un infierno. El primero, en cambio, confía en la dialéctica humana que hace del otro un tormento y un cielo, porque nos afirma en el ser a la vez que en la angustia. Frente al vaivén sartreano del en-sí al para-sí, Merleau-Ponty trasciende la ambivalencia y la dicotomía abstracta entre el ser y la nada y busca una dialéctica en la que interseccionen los diversos planos produciendo algo común emergente, un sentido o manifestación del ser que siempre está gestándose. La dialéctica merleau-pontiana excluye la idea de negativo puro y supera las contradicciones no por síntesis, sino por revisión de los pretendidos contrarios; por ello, esa dialéctica es diálogo en el que se interpenetran los elementos para integrarse. Frente a la filosofía sartreana del Ego, la filosofía relacional de Merleau-Ponty entiende al hombre como diálogo con el mundo. Aquella es, no obstante, una antropología humana porque parte de la definición del hombre como existencia y proyecto. De ahí que Sartre afirme la autonomía del existencialismo, en tanto filosofía que privilegia la libertad humana y, desde ella, pone al hombre como fundamento del conocimiento en lugar de hacer de él un apéndice del saber absoluto. Lo que ocurre es que, en Sartre, el para-sí capta primero en el Ser el rechazo silencioso de su propia existencia. Como está condenado a ser libre, el mundo se le aparece primero como aquello donde nada le es dado si no lo obtiene. En cambio, la subjetividad merleau-pontiana es espacializada y temporalizada en el aquí y ahora del cuerpo propio. Por decirlo de algún modo, el espacio corporal actúa como el fondo sobre el que se destacan los objetos tomando forma, es decir, transformándose en visibles y en metas de acciones. Lo invisible se convierte en la otra cara de lo visible, no en su negación, sino en lo latente que influye en lo fenomenónico. Presencia y ausencia caracterizan el fenómeno del Ser. La relación entre el sentido visible y la significación invisible expresa la

---

<sup>102</sup> MERLEAU-PONTY, M., *Signes*, p. 287.

reversibilidad de la carne. El ser humano está condenado a la reversibilidad, a la filosofía como reflexión sobre lo irreflexivo en el que tiene su origen y su medida final. La reversibilidad, la hiperdialéctica reconcilia las diferencias y nos lleva de la parcialidad a la universalidad. La dialéctica merleau-pontiana es el proceso a través del cual las cosas se convierten en sus significados, pero éstos no son algo sobreañadido, sino que están en germen en las cosas mismas. Merleau-Ponty rechaza la dialéctica sartreana por considerarla negatividad que no deja espacio para la síntesis con su dualismo sujeto-objeto. En la dialéctica merleau-pontiana, en cambio, hay síntesis de transición: la síntesis es un punto de partida y no de llegada.

La distinción sartreana entre una dialéctica dogmática y otra crítica coincide con la merleau-pontiana entre una mala dialéctica y otra buena o hiperdialéctica. Para ambos, la dialéctica es un proceso histórico además de un método para dar cuenta del mismo. Ambos criticarán la “razón analítica” (Sartre) o el algoritmo (Merleau-Ponty) por su dogmatismo y objetivismo. Sartre opone a la razón analítica la razón dialéctica que se ocupa de los fenómenos que tienen como origen al hombre y se interroga por el proceso de totalización. La razón dialéctica une lo múltiple religándolo a su fuente que es la *praxis* y por eso la razón dialéctica es la lógica viviente de la acción. Frente a la razón positivista que se rinde a los hechos y también frente a la razón especulativa, Merleau-Ponty defiende una razón dialéctica que busca el sentido originario en la experiencia y, con él, el auténtico poder de la razón, que no se reduce simplemente a la aprehensión de lo dado.

Merleau-Ponty intentó siempre evitar los reduccionismos desvelando una dialéctica existencial compuesta de inmediatez y de mediaciones. Sartre dice que la dialéctica merleau-pontiana es “decapitada”<sup>103</sup>. Sin embargo, tal dialéctica pretende excluir la idea de un negativo puro; dialectiza el ser, que no puede ser ni ser-en-sí ni ser-para-sí porque el uno remite al otro, ni el ambivalente en-sí-para-sí; el ser no está en nosotros ni fuera de nosotros sino donde los dos movimientos se cruzan, allí donde “hay” algo. La primera afirmación del sujeto desinteresado podría ser que “el ser es y la nada no es”: la del sujeto implicado sería “hay ser, hay mundo, hay sentido, hay algo”<sup>104</sup>. Merleau-Ponty piensa que un negativismo absoluto es ya un positivismo absoluto y que una filosofía que piensa la nada es filosofía del ser, porque ser y nada se interpenetran. Si me concibo como negatividad y al mundo como positividad, no hay interacción posible. A esto nos aboca Sartre al asegurar que no podemos captarnos a la vez

---

<sup>103</sup> SARTRE, J-P., “Merleau-Ponty vivant”, *Situations IV*, p. 270.

<sup>104</sup> MERLEAU-PONTY, M., *Le Visible et le Invisible*, p. 121.

como conciencia del mundo y como objeto para una conciencia; en Merleau-Ponty, somos seres-*au-monde* y no conciencias.

Aunque Sartre reconoce que es imposible hallar en cada hombre singular una esencia universal, una naturaleza humana, “existe una universalidad humana de condición”<sup>105</sup>. En este sentido es en el que Sartre aceptaría la universalidad del hombre, no como algo dado, sino como algo que se tiene que construir ininterrumpidamente. Tampoco para Merleau-Ponty hay naturaleza humana, pero mientras que el existencialismo sartreano se funda en la facticidad bruta, el merleau-pontiano denomina “trascendencia” a “ese movimiento por el que la existencia retoma por su cuenta y transforma una situación de hecho”<sup>106</sup>.

Tanto Sartre como Merleau-Ponty aspiraron a una antropología filosófica, porque la antropología de su época se ocupaba de lo práctico-inerte, es decir, de las actividades humanas mediadas por materiales objetivos, mientras que la filosofía se sabe situada y, a la vez, se propone estudiar estas situaciones desde el punto de vista dialéctico de la estructura y la historia. La filosofía nos pone en guardia contra la tentación de objetivar al hombre y le enseña a la antropología que “si el hombre es objeto para el hombre en el límite, también es aquello por lo que los hombres devienen objetos”<sup>107</sup>. Análogamente, Merleau-Ponty diría que el hombre del que se ocupa la antropología es objeto y el de la filosofía es, a la vez, sujeto y objeto.

La actitud que trata al hombre como exterioridad, lo toma como ser natural en el mundo y lo estudia como objeto; la actitud contraria, se centra en la interioridad del hombre, pero remite cada conocimiento fragmentario a una totalización de los conocimientos. Sartre considera el marxismo como ese esfuerzo de reintroducir la totalización. Desde él y en abierta oposición al positivismo, toda la filosofía sartreana gira en torno al ser humano.

Sartre se opuso a la deshumanización del hombre, pero tampoco fue un humanista en el sentido tradicional del término. Consideró que el concepto de “hombre” era a-histórico, abstracto y reivindicó su materialidad sin disolverlo por ello en las estructuras. El determinismo estructuralista ha influido sin duda en la frágil concepción que Sartre tiene del sujeto, pero es un error decir que fuera un anti-humanista. Tal vez Merleau-Ponty fue más crítico con las estructuras. Los dos inauguraron un nuevo humanismo que aceptó la finitud del hombre y reafirmó la antropología frente a la teología. ¿Dónde queda, entonces, la trascendencia? Merleau-Ponty sólo respondería que no por encima de noso-

---

<sup>105</sup> SARTRE, J.-P., *L'existentialisme est un humanisme*, p. 59.

<sup>106</sup> MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, p. 197.

<sup>107</sup> Cfr. SARTRE, J.P., *Critique de la raison dialectique I*, p. 131.

tros<sup>108</sup>. Lo que a estos filósofos les interesa de la antropología es que toma al hombre como es, en su situación efectiva, y la filosofía que siempre practicaron fue la que intentaba profundizar en nuestra inserción en el ser. Merleau-Ponty entiende la vocación principal del hombre como la institución del ser, cuyo destino se cumple en él. Su transcendencia en la inmanencia, a diferencia de Sartre, le protegerá de la nihilización. A los ojos de Sartre, Merleau-Ponty siempre fue un humanista, porque, para él, cumplir el ser era humanizarlo<sup>109</sup>.

M<sup>a</sup> Carmen López Sáenz  
Profesora Titular  
UNED (Madrid)  
clopez@fsof.uned.es

---

<sup>108</sup> Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *La Prose du Monde*, p. 118.

<sup>109</sup> Cfr. SARTRE, J.P. “Merleau-Ponty vivant”, p. 277.