

CUERPO E INTERSUBJETIVIDAD: LAS PERSPECTIVAS FENOMENOLÓGICAS DE J.P. SARTRE Y M. MERLEAU-PONTY

Paula Díaz Romero / Universidad Nacional de Córdoba

El presente trabajo pretende sembrar las semillas para una futura investigación sobre la obra sartreana en relación al problema del dualismo, a partir de la cual se intentará comprender si el autor recae, o no, en un solipsismo. Esta acusación nace de las lecturas que Merleau-Ponty realiza de la obra sartreana, particularmente a las tesis esbozadas en “El ser y la nada”. El filósofo de la carne critica fuertemente al filósofo existencialista en relación a la comprensión, de éste último, del cuerpo y de la intersubjetividad.

Por esto, parece relevante y urgente determinar en qué medida le caben estas críticas a Sartre, para comprender un poco más la discusión antes de entrar en terrenos más empantanados como lo es el problema del solipsismo. Así es que se opta aquí por dar un recorrido inicial de ambas interpretaciones (sartreana y merleau-pontiana) sobre la relación conciencia-cuerpo y las relaciones intersubjetivas, ya que es evidente que ambos autores, a pesar de tener un suelo teórico común, presentan perspectivas opuestas sobre estas temáticas.

Se iniciará la investigación con un paneo general de la postura sartreana respecto a estas temáticas y, seguidamente, se expondrá la perspectiva merleau-pontiana. Luego se destacarán las críticas merleau-pontiana, para culminar con una propuesta metodológica que permita abordar el problema inicial desde una óptica diferente.

I. Las dimensiones de la corporeidad en “El ser y la nada”

Se presenta, a continuación, la concepción sartriana del *cuerpo* y su relación con la *conciencia* en la obra “El ser y la nada” (1943). En primer lugar debemos centrar nuestra atención ante distinción sartreana de la realidad corporal, según la cual el cuerpo puede ser analizado a partir de tres dimensiones. Ante la tarea acuciante de dar cuenta de la realidad del cuerpo -pues es fundamental que Sartre asuma esta tarea para describir las *relaciones con el prójimo*- el autor considera que éste puede ser comprendido, en su primera dimensión, como “ser-para-sí”, sintetizado en la siguiente expresión: *existo mi cuerpo*. La segunda dimensión, la de mi cuerpo como “ser-para-otro”, es aquella por la cual *mi cuerpo es utilizado y conocido por el prójimo*. Por último, existe una tercera dimensión por la cual *el otro se me devela como el sujeto para el cual soy objeto*. Cada

una de estas dimensiones da cuenta de una relación existencial del cuerpo con la conciencia.

Es importante destacar que sin un cuerpo no habría ni conciencia ni mundo, pues si el carácter de la conciencia es el ser siempre en *relación a*, ésta *necesita* del cuerpo para unirse al mundo. La necesidad deriva de la co-determinación tanto de la “conciencia” como del “mundo” o, en otros términos, de la mutua referencia de los mismos.

Lo que se intenta recalcar, respecto de la obra sartriana, es cómo cuerpo y conciencia se encuentran íntimamente fundidos a partir de estas tres dimensiones ontológicas. Esta triple dimensionalidad del cuerpo le permite a nuestro autor afirmar que el problema *conciencia-cuerpo* es en realidad un falso problema que surge de explicar el cuerpo desde su *ser-para-otro* en lugar de hacerlo por su *ser-para-sí*. Dice Sartre:

así, pues, si queremos reflexionar sobre la naturaleza del cuerpo, es preciso establecer en nuestras reflexiones un orden que sea conforme al orden del ser: no podemos seguir confundiendo los planos ontológicos, y debemos analizar sucesivamente el cuerpo en tanto que *ser-para-sí* y en tanto que *ser-para-otro* (Sartre 1996:332).

Se destaca aquí la imperante tarea de distinguir los planos ontológicos que llevan a aquella “confusión” que escinde el cuerpo de la conciencia. Al aclarar dicha relación, el cuerpo ocupará un papel fundamental. El cuerpo mismo será concebido como la doble contingencia que encierra una necesidad, a lo que Sartre denomina *facticidad* del para-sí; en este sentido, el cuerpo no es “un en-sí *en* el para-sí sino que [el cuerpo] es el hecho de que el para-sí no sea su propio fundamento” (Sartre, 1996: 334). Para Sartre, entonces, mi cuerpo como *ser-para-sí* es la primera contingencia y razón de mi libertad. Por él mis actos están comprometidos en el mundo. A su vez, y por su *facticidad*, el cuerpo es entendido como un centro de referencia rigurosamente objetivo. La percepción del mundo y de los otros se da a través de los sentidos por ese centro de referencia, que se encuentra *situado* en el campo mismo que se orienta en torno a él, “sólo que a ese centro -dice Sartre-, como estructura del campo perceptivo considerado, nosotros no lo vemos; *lo somos*”. El que el cuerpo sea un centro de referencia significa, en este contexto, que el mundo nos devuelve constantemente el reflejo de un ser que no puede ser un objeto para *nosotros* porque es, precisamente, lo que somos.

La conciencia con su inmanente contradicción (*es lo que no es y no es lo que es*, o mejor dicho, es *para-sí* que busca ser *en-sí* trascendiéndose, pero que no logra la unidad pues siempre está por-ser) es un continuo *proyectarse*. El cuerpo es *factum* de esta conciencia, es lo que ella *es* pero que ella trasciende hacia nuevas posibilidades.

La corporeidad sitúa y permite el encuentro con otra conciencia a partir del encuentro con otro cuerpo. “Entre la conciencia ajena y la mía, mi cuerpo, como cosa en el mundo, y el cuerpo del otro son los intermediarios necesarios”, dice Sartre (Sartre, 1996: 252). Es aquí donde se halla la tercera dimensión de la que habla el autor; aquella según la cual mi cuerpo es experimentado por mí como un objeto para un sujeto *otro*. Esto es a lo que Sartre denomina juego de trascendencias. Pues bien, esta dimensión es importante, ya que pone al *cuerpo* como un objeto en el centro de las posibilidades de *otro*, es decir, de otra libertad que me trasciende, logrando así objetivar mi libertad, mis proyectos. Dice Sartre siguiendo con esto: “Así, la estructura del mundo implica que no podemos *ver* sin ser *visibles*” (Sartre, 1996: 344). Es en esta dimensión ontológica donde se fundan las relaciones con el prójimo y a partir de la cual se comprende por qué este encuentro de las miradas está mediado por el conflicto.

Las relaciones intersubjetivas son para Sartre relaciones de constante peligro (la mirada del otro puede petrificarme como las serpientes de medusa), pues el otro puede trascender mi trascendencia objetivándome, volviéndome una cosa más en su horizonte y confundiéndome con el paisaje. Pero no cabe duda que aquel *para-sí* que busca trascender la libertad del otro y que, al no lograrlo, se encuentra a sí mismo como un “objeto de experiencia” del otro, está incrustado en ese cuerpo. De lo contrario, no existiría tal encuentro¹. El juego comienza entonces cuando las miradas que se cruzan “desafiantes” se encuentran ante la mirada de un tercero. La clave de las relaciones es, por tanto, el encuentro triangular de los cuerpos a partir del cual se establece la relación *nosotros-otros*².

Ahora, antes de considerar a Merleau-Ponty, debe señalarse que si aquí se busca una respuesta al problema de la dualidad cuerpo/conciencia, se debe tener en cuenta que para Sartre

...el problema del cuerpo y sus relaciones con la conciencia se ve a menudo oscurecido por el hecho de que se comience por considerar al cuerpo como una cosa dotada de sus leyes propias y susceptible de ser definida desde afuera, mientras que la conciencia se alcanza por el tipo de intuición íntima que le es propia. En efecto: si, después de haber captado mi conciencia en su interioridad absoluta, trato, por una serie de actos reflexivos, de unirla a un cierto objeto viviente (...), encontraré dificultades insuperables. Ahora bien, estas dificultades provienen de que intento unir mi conciencia, no a *mi* cuerpo, sino al cuerpo *de los otros* (Sartre 1996:330).

¹ Me refiero en este caso a un encuentro concreto, ya que de hecho el encuentro con el otro, con la *mirada* del otro, no está ligada necesariamente a un cuerpo, es una experiencia primera y no depende del encuentro efectivo. Puede ejemplificarse esto con el caso del caminante en el bosque. Cf. Sartre, 1996: pp 365-66 / 283-87.

² Sartre se refiere a las relaciones con los otros a partir de dos experiencias: el *nos-objeto* y el *nosotros-sujeto*. Estas relaciones implican por principio la aparición de un tercero y, por tanto, de un conflicto. Cf. Sartre (1996) pág. 437-452.

Este intento de superar el dualismo establece que no puede pensarse la conciencia como existiendo independientemente del cuerpo, pues es éste el que la sitúa en el mundo, el que, como se dijo, abre la posibilidad misma del proyectarse, del trascenderse. Hay conciencia *si, y sólo si*, existe un cuerpo, ya que la conciencia es siempre en situación. El cuerpo vivido, el cuerpo como *ser-para-sí* no puede ser separado de la conciencia, pues son uno y lo mismo. A su vez, como vimos, el cuerpo posibilita el encuentro con el otro; encuentro que si bien se constituye a partir del conflicto, abre la posibilidad a compromisos comunes, es decir, al *nosotros* (intersubjetividad).

II. Crítica a la filosofía de la conciencia en “Lo visible y lo invisible”

En la obra póstuma “Lo visible y lo invisible” (Merleau-Ponty; 1966), Merleau-Ponty critica fuertemente a aquellas filosofías que caen bajo la denominación “Filosofías de la reflexión”. Las perspectivas filosóficas criticadas se caracterizan por la mirada totalizante e imparcial de la reflexión; aquellas cuyo enfoque es similar a la “mirada del águila” (Merleau-Ponty, 1966:104). Dentro de las filosofías allí criticadas quedaría incluida la “filosofía de la conciencia” que, fundamentalmente, hace del cuerpo un simple objeto para una conciencia, un mecanismo que opera según leyes naturales, desconociendo su íntima co-referencia. El compromiso merleau-pontiano a lo largo de sus obras ha sido revalorizar el cuerpo como centro de referencias del mundo y del mismo “sujeto”. En “Fenomenología de la percepción” (1945), el autor logra superar el antagonismo conciencia/cuerpo a partir del concepto de *conciencia encarnada*. Pero en “Lo visible y lo invisible” este concepto es incluso superado por la *ontología de la carne*, en la cual las categorías de *sujeto encarnado* prácticamente no tienen cabida, ya que lo que *hay* no es más que el reverso y el anverso de un solo elemento, la *chair*, que conforma el Ser del mundo, y la conciencia encarnada se funde aquí definitivamente.

En este contexto, emanan, como una lucha cuerpo a cuerpo contra Sartre, las críticas a las que se hacen referencia en el presente trabajo. Antes de mencionar dichas críticas, se deben resaltar dos consecuencias importantes de la ontología merleau-pontiana. La primera es que, como ya sugerimos, el dualismo conciencia/mundo es superado a partir del concepto de *carne*. El cuerpo es una dimensión de la carne, que es el tejido del cual está hecho el mundo. Por lo tanto, no hay un sujeto que *mire* un mundo como mero espectador, sino más bien hay un mundo que se vuelve visible para un cuerpo, porque cuerpo y mundo son el reverso y anverso del mismo elemento. La segunda consecuencia es que, una vez planteada la ontología, las relaciones intersubjetivas no se fundan en una comprensión de subjetividades con un horizonte común sino que el cuerpo, ser salvaje y cultural, funda el mundo de la *intercorporeidad*, pues, son los cuerpos los que se comunican a partir de su primer encuentro. El otro es evidente en la medida en que es comportamiento, con un *estilo* propio y, lo más relevante, es, en tanto cuerpo, una dimensión del Ser carnal. Aquí el otro no es un

psiquismo que me permanece oculto e impenetrable. Todo lo contrario, es lo más inmediato y transparente; su visibilidad me devuelve la certeza de su existencia a la vez que me devuelve la invisibilidad de mi propio ser corpóreo. Así, el otro me es evidente debido a la mutua pertenencia al *Ser carnal*. La intercorporeidad es, por tanto, la posibilidad de la experiencia de un mundo común. Este mundo intercorporal está más acá y más allá de la antinomia sujeto/objeto.

Teniendo en cuenta lo dicho hasta aquí, a continuación se sintetizarán las críticas -sólo las pertinentes al presente trabajo- que realiza Merleau-Ponty a Sartre en “Lo visible y lo invisible”. Las que tomaremos aquí serán las dos que mejor señalan la discrepancia entre los autores. Para comprender el alcance de la primera crítica citamos a Merleau-Ponty:

En todo caso, igual en el solipsismo que en la alienación ¿cómo podríamos hallar nunca al otro lado de nuestra mirada a un espíritu, a un ser invisible? O, si también el otro es visión pura, ¿cómo podríamos ver su visión? Tendríamos que ser él. El otro sólo puede penetrar en el mundo del vidente por efracción, como un dolor y una catástrofe: surgirá, no ante él, en pleno espectáculo, sino lateralmente, como problematización radical (Merleau-Ponty, 1960:104).

Esta crítica engloba dos cuestiones: por un lado, que la filosofía que se instala en la visión pura, en la visión panorámica del águila, debido a la distancia teórica, hace del otro un problema radical, pues pone al otro en relación al Yo. Por otro lado, que la existencia de una conciencia trascendente o trascendida oculta la efectiva experiencia del otro, lo que Merleau-Ponty llama el *solipsismo solapado* en que cae la perspectiva sartreana. Esta forma de referirse a la propuesta sartreana supone que Sartre, si bien intenta encontrar al otro a partir de la mirada, esconde el solipsismo en que cae toda comprensión dialéctica de la relación Yo-Otro. Lejos de esta interpretación, Merleau-Ponty critica el *encuentro* mismo, sea conflictivo o armonioso, ya que las relaciones fundadas en estos términos encarnan una dicotomía insuperable.

La segunda crítica que recogemos se expresa en la siguiente cita:

...si el otro existe, nunca es a mis ojos un Para-sí en el sentido preciso y dado en que lo soy yo para mí. Aun cuando nuestras relaciones me llevan a admitir que ‘también él’ piensa, que ‘también él’ tiene un paisaje personal, no soy este pensamiento como soy el mío; lo que de él digo deriva siempre de lo que sé de mí por mí mismo (Merleau-Ponty, 1960:105).

Seguidamente, el autor dice que el intento mismo de *comprender* al otro o aquel “*si viviera en*” el otro, no es siquiera una hipótesis sino una simple fantasía, un mito, ya que la vida de la alteridad (en la perspectiva sartreana) no es una experiencia eventual o posible para mí, sino que es más bien una experiencia vedada por principio (Merleau-

Ponty, 1966:105). Esto lo lleva a afirmar que la propuesta sartreana de “El ser y la nada” termina por negar la posibilidad misma de percibir al otro, y que la relación establecida entre Yo y el Otro es de negación o destrucción (si el otro me trasciende, me niega, me destruye).

Cerrando la cuestión, las dos críticas ejercidas sobre Sartre son las críticas más sugeridas respecto al filósofo existencialista. Me refiero con esto a que es tentador, al leer a Sartre, comprender a la relación yo-otro como una relación sin posible superación y a de encontrar una distancia insalvable entre un cuerpo objetivable y un cuerpo vivido. Nos encargaremos de ver, brevemente, algunas de las consecuencias de estas críticas.

III. Consideraciones sobre la pertenencia de Sartre a la filosofía de la conciencia

Según lo visto hasta aquí, se podría pensar, junto a Merleau-Ponty, que la descripción sartreana del cuerpo cae en el dualismo cartesiano *res extensa/res cogitans*, y que la descripción de la relación con el otro deriva en un solipsismo, primo-hermano de la dicotomía conciencia/cuerpo. Pero, ¿qué implica que Sartre sea denominado cartesiano en este contexto? Supondría que Sartre asume dos premisas: primero, que su filosofía parte del *cogito* cartesiano, por lo cual le cabría la crítica de solipsista (ya que no puede deducir al otro a partir del *cogito*), y que asume, además, la distinción cartesiana entre *res extensa/res cogitans* o, su variante en este contexto, conciencia/cuerpo. Si este fuera el caso, Sartre pertenecería sin duda a la categoría de “filosofía de la conciencia” propuesta por Merleau-Ponty. Más precisamente, el razonamiento de Merleau-Ponty para criticar a Sartre y definirlo como perteneciente a dicha filosofía es el siguiente: para Sartre, el encuentro con el otro es un encuentro alienante que convierte al otro en un ser casi incognoscible para mí y, así, en no más que un mito o una fantasía. Esto se debe a que (i) el *para-sí* es sólo mío, (ii) que el *otro* es un *para-sí* que se enfrenta al *para-sí* (mío), y (iii) que la relación entre *para-síes* es una relación de trascendencias trascendidas y trascendentes, lo que se puede interpretar como relaciones alienantes. La relación se establece, entonces, entre mi *para-sí* y otro *para-sí*, es decir, entre conciencias. El análisis sartreano intentaría mostrar, desde esta lectura, que el cuerpo se encuentra unido a la conciencia. Pero, en la descripción de las relaciones intersubjetivas, olvidaría la efectiva encarnación haciendo del cuerpo un fenómeno objetivable y dejándolo en segundo plano, lo cual provoca a su vez el distanciamiento del otro. En “Lo visible e invisible” leemos: “la analítica del Ser y la Nada es el vidente que se olvida de que tiene un cuerpo, y de que lo que ve está siempre detrás de lo que ve...” (Merleau-Ponty, 1966:103).

Esto último engloba las dos críticas merleau-pontianas mencionadas anteriormente, que son las más destacadas en relación a la intersubjetividad y al cuerpo en Sartre. Aun así, remarcaremos dos cuestiones ya indicadas: por un lado, si bien Sartre parece heredero del *cogito* -lo que le impide, al menos aparentemente, salir airoso de las críticas merleau-pontiana- no debemos olvidar que asume fuertemente la tarea de

superar el dualismo conciencia/cuerpo, esfuerzo citado más arriba. Por otro lado, las interpretaciones merleau-pontianas sobre el *cuerpo vivido* sartreano caen en aquella confusión que Sartre advierte, pues se considera al cuerpo sartreano desde la dimensión del *cuerpo-para-otro* olvidando el análisis del *cuerpo-para-sí*. Si tenemos en cuenta que el cuerpo presenta tres dimensiones ontológicas, podemos ver cómo Sartre describe experiencias diferentes basada en estas tres dimensiones sin caer en un dualismo, pues, si bien el cuerpo puede ser objeto para una conciencia, el cuerpo de experiencia es siempre condición de posibilidad para la conciencia, por lo que no hay dos sustancias diferentes sino una relación íntima y necesaria entre conciencia y cuerpo que se funda en las tres dimensiones³.

Ahondar más sobre estas cuestiones quedará supeditado a próximas investigaciones. Sin embargo, un último señalamiento metodológico cabe aquí. En la empresa que se ha iniciado para redimir a Sartre de las interpretaciones dualistas -lo que lleva paralelamente a la interpretación del solipsismo solapado- se ha comprendido que un bueno modo de resignificar el lugar del cuerpo en la filosofía sartreana es invirtiendo el orden de lectura de “El ser y la Nada”. El libro presenta, en su tercera parte titulada “El para-otro”, las descripciones de la existencia del prójimo (Cap. I) antes de considerar la realidad del cuerpo (Cap. II). Pero si la lectura se invierte se vuelve transparente el fuerte interés de Sartre por dar al cuerpo un lugar predominante en su análisis ontológico. Realizando tal inversión, las relaciones con el prójimo se comprenden a la luz de las dimensiones del cuerpo, y esto evitaría la caída directa en las críticas enunciadas. Pero, al ser esto último una propuesta en progreso, fundamentarlo requerirá de reflexiones más exhaustivas.

³ Muchos autores critican a Sartre porque plantea la irreducible distancia de las dimensiones ontológicas, lo cual lo convierte, al fin y al cabo, en un dualista respecto al para-sí y al para-otro del cuerpo. Cf. Escribano 2004:81-92.

Bibliografía

Biemel, W. (1966). "Sartre: interpretación del cuerpo", *Convivium*, 21, pp. 65-76.

Merleau-Ponty, M. (1966). *Lo visible y lo invisible*, Barcelona, Seix Barral.

Escribano, X. (2004). *Sujeto encarnado y expresión creadora*, Barcelona, Prohom.

Sartre, J.-P. (1996). *El Ser y la Nada*, Barcelona, Altaya.