



Alteridad versus coexistencia en la obra temprana de Jean-Paul Sartre y Maurice Merleau-Ponty

Alterity versus Coexistence in the Early Work of Jean-Paul Sartre and Maurice Merleau-Ponty

Francisca Hill Grez¹

Universidad Diego Portales, Santiago, Chile

francisca.hill@mail_udp.cl

Resumen

Este trabajo analiza la posibilidad de la coexistencia (*Mitsein*) en el marco de la filosofía de *El ser y la Nada* de Jean-Paul Sartre, en diálogo crítico con la interpretación merleau-pontiana que niega dicha posibilidad. La investigación gira en torno a una pregunta central: ¿es la relación fundamental con el otro una experiencia de alteridad o de coexistencia? Frente a la tesis de Merleau-Ponty, que sitúa la coexistencia como fenómeno originario y reduce la mirada sartreana a un hecho secundario, defendemos que Sartre integra la dimensión comunitaria sin renunciar a la primacía ontológica de la alteridad. Para ello se examinan tres núcleos conceptuales: (1) la función estructural de la mirada en la constitución del ser-para-otro; (2) la crítica merleau-pontiana prioriza un fondo de coexistencia por sobre la alteridad; y (3) la noción sartreana del “nosotros-sujeto” como experiencia psicológica de comunidad. De este modo, mostraremos que en Sartre existe una teoría de la coexistencia, aunque concebida como fenómeno frágil y secundario. Aquello permite reconsiderar la oposición Sartre/Merleau-Ponty no como una simple incompatibilidad, sino como dos respuestas

¹ Licenciada en Filosofía (Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile) y Magíster en Filosofía y Pensamiento Contemporáneo (Universidad Diego Portales, Chile).
<https://orcid.org/0009-0008-2284-4606>



antagónicas a una misma cuestión: ¿es la alteridad o la coexistencia la condición originaria de mi encuentro con el otro?

Palabras clave: Sartre, Merleau-Ponty, coexistencia, alteridad, intersubjetividad.

Abstract

This paper examines the possibility of coexistence (*Mitsein*) within the framework of Jean-Paul Sartre's philosophy in *Being and Nothingness*, engaging in a critical dialogue with the Merleau-Pontian interpretation that denies such a possibility. The research revolves around a central question: Is the fundamental relation with the other an experience of alterity or of coexistence? Against Merleau-Ponty's thesis—which posits coexistence as an originary phenomenon and reduces the Sartrean perspective to a secondary fact—we argue that Sartre integrates the communal dimension without abandoning the ontological primacy of alterity. To this end, three conceptual axes are examined: (1) the structural function of the look in the constitution of being-for-others; (2) Merleau-Ponty's critique, which privileges a background of coexistence over alterity; and (3) Sartre's notion of the “we-subject” as a psychological experience of community. In this way, we show that Sartre does indeed offer a theory of coexistence, though conceived as a fragile and secondary phenomenon. This allows us to reconsider the Sartre/Merleau-Ponty opposition not as a simple incompatibility, but as two antagonistic responses to the same question: Is alterity or coexistence the originary condition of my encounter with the other?

Keywords: Sartre, Merleau-Ponty, coexistence, alterity, intersubjectivity.

Fecha de Recepción: 08/05/2025 – *Fecha de Aceptación:* 07/06/2025

Introducción

Jean-Paul Sartre fue amigo y rival intelectual de Merleau-Ponty, se conocieron en la universidad, pero afianzaron su amistad algunos años más tarde. Editaron junto a Simone de



Beauvoir el célebre periódico *Les Temps modernes* a partir de 1945, y en 1953 Merleau-Ponty deja la revista a causa del quiebre en su relación. Los lamentos y complicaciones de su amistad se leen en algunos de sus textos, en *Signos*, por ejemplo, Merleau-Ponty dirá de Sartre que “[...] no era fácil ser su amigo” (Merleau-Ponty, 1964, p. 25)², y, a la muerte de Merleau-Ponty en 1961, Sartre dedicará varias páginas a relatar la historia de su amistad en el ensayo: *Merleau-Ponty vivant* (Sartre, 1964). La historia de su amistad tendrá varios altos y bajos que repercuten no solo a nivel personal, sino sobre todo a nivel intelectual. Ya sea en la *Fenomenología de la percepción* (1993) o en textos de ámbito político como *Las aventuras de la dialéctica* (1955), Sartre es un interlocutor frecuente en el pensamiento de Maurice Merleau-Ponty. Pero, es en la segunda parte titulada “Interrogación y dialéctica” de *Lo visible y lo invisible* (2010), en donde Merleau-Ponty desarrolla una crítica hacia el pensamiento de Sartre que jugará una fuerte influencia en la lectura contemporánea que se hace de este último (Alt, 2021, p. 49).

De manera general, la crítica de *Lo visible y lo invisible* cuestiona la dinámica ontológica que inaugura *El ser y la Nada*, esta es, la división entre dos regiones marcadas de ser. Por un lado, el ser en-sí: un ser que es pura identidad consigo mismo (el ser de fenómeno); y, por otro lado, el ser para-sí: un ser atravesado por la nada y que es, por tanto, presencia a sí (el ser de la conciencia). Merleau-Ponty critica el purismo del tratamiento sartreano en su insistencia al hacer de las regiones del en-sí y el para-sí completamente divergentes y contrarias entre sí. Esto es, hacer de la nada su propia región de ser (para-sí) la devuelve al ser, es decir: la nada es porque no *es*. De esta forma, la nada no pareciera ser una verdadera región de nada, ya que solo existe como negación del ser. Así, al insistir en la oposición entre dos regiones de ser—que terminan siendo una y la misma—, Sartre cae en una visión dualista que no le permite pensar los grises de la existencia humana concreta. Todo se reduce a una nada desenraizada de su realidad que termina por disolverse en el ser (Merleau-Ponty, 2010, pp. 57, 69). Para Merleau-Ponty, siguiendo a Barbaras, la aporía sartreana se manifiesta con toda su claridad al observar el fenómeno intersubjetivo (Barbaras, 2001, pp. 144, 152). La

² Trad. Propia: “[...] it was not easy to be his friend.”



mirada en *El ser y la Nada* es pura negación, ya sea de sí o del otro, dicha negación no me entrega nada nuevo, solo constata aquello que ya sabíamos: que somos una nada. La alienación que podemos sufrir por parte de los otros solo se sufre en la medida en que consentimos a dicha alienación. Nos sentimos negados a partir de nuestra propia nada y el otro queda reducido a aquella fuerza o interruptor que posibilita dicha alienación. Por tanto, estrictamente hablando, no hay una experiencia del otro (Barbaras, 2001, p. 71).

Dicha crítica puede ser también rastreada de manera similar en la *Fenomenología de la percepción*. En el capítulo titulado “El otro y el mundo humano” Merleau-Ponty desarrolla su teoría intersubjetiva más acabada, respondiendo, simultáneamente, a las insuficiencias que identifica en la teoría intersubjetiva sartreana de la mirada. Lo interesante de aquellos análisis es que Merleau-Ponty reconoce la realidad e importancia del fenómeno de la mirada, pero, al nivel de la intersubjetividad, su aparición es dependiente de una previa coexistencia armónica entre individuos. Es decir, al hablar de nuestra relación primaria con los otros la mirada constituye un fenómeno de orden secundario (Merleau-Ponty, 1993, p. 367). De esta forma, la *Fenomenología de la percepción* adelanta, en cierta medida, la crítica posterior de *Lo visible y lo invisible*: la mirada no es capaz de dar cuenta de nuestro cotidiano estar con los otros, esto es, no puede fundamentar una coexistencia entre individuos.

Aquella crítica merleau-pontiana ha sido largamente extendida en la literatura contemporánea sobre Sartre (véase: Jean, 2016; Low, 1992; Sousa, 2018; Ware, 2006)³. Pero,

³ En primer lugar, Douglas Low repite la crítica merleau-pontiana al señalar que no hay, en la filosofía de *El ser y la Nada*, una posibilidad real de intercambio y reciprocidad entre el yo y el otro. Este afirma que la libertad individual no puede someterse a otra (Low, 1992, pp. 4-5). Si bien la crítica de Low tiene cierta validez, ignora por completo la riqueza que ofrecen los análisis sartreano del nosotros-sujeto. Lois Sousa, en segundo lugar, reproduce la crítica merleau-pontiana de *Lo visible y lo invisible*, este rescata el énfasis sartreano de la dimensión prerreflexiva, pero critica la noción desenraizada del para-sí. Así, siguiendo a Merleau-Ponty, el para-sí sartreano es una nada que elige a partir de la nada, ignorando su situación concreta en el mundo (Sousa, 2018, pp. 43-44, 46). Owen Ware, en tercer lugar, reproduce de forma correcta la teoría intersubjetiva de *El ser y la Nada*. Este toma en consideración la experiencia del nosotros-sujeto y resalta el problema central que provoca el conflicto intersubjetivo en la filosofía de *El ser y la Nada*. Pero si bien toma en consideración el fenómeno del nosotros-sujeto, no hace más que señalar la poca relevancia que este fenómeno ostenta dentro de la filosofía de Sartre y endosa, más bien, la crítica y propuesta intersubjetiva merleau-pontiana (Owen, 2006, pp. 506-507). Por último, Grégori Jean, a través de un diálogo entre Michel Henry y Sartre, reproduce, a través de Henry, una crítica similar a la de Merleau-Ponty. Este afirma que la mirada de *El ser y la Nada* no permite un encuentro entre individuos: o bien soy objeto o bien soy sujeto, recogiendo con ello la dimensión conflictiva



tanto la crítica merleau-pontiana, como la crítica en la literatura contemporánea, no sitúan de forma correcta el papel que cumple la mirada en el recorrido de *El ser y la Nada* e ignoran o minimizan los desarrollos intersubjetivos posteriores relacionados con el cuerpo y el nosotros. En el fondo, estas críticas hacen pasar erróneamente el tratamiento de la mirada como si este contuviese la última palabra acerca del análisis de la intersubjetividad de parte del Sartre de *El ser y la Nada*. Naturalmente, si esto fuese todo lo que Sartre tuviese que decir, su teoría sería sumamente insatisfactoria. Contra dichas interpretaciones, nuestro propósito es mostrar que Sartre sí se hace cargo de la dimensión de coexistencia cotidiana entre individuos en su tratamiento de la intersubjetividad en *El ser y la Nada*. Dimensión que identifica bajo el concepto de “nosotros-sujeto” en el capítulo III de la tercera parte de la obra.

Para ello dividiremos nuestro artículo en tres partes. En una primera sección, desarrollaremos la teoría intersubjetiva de la mirada, ubicada en el capítulo tres de la tercera parte de *El ser y la Nada*. Luego, en una segunda sección, entraremos a desarrollar la teoría intersubjetiva de la *Fenomenología de la percepción*, condensada en el capítulo “El otro y el mundo humano”, y posteriormente las críticas merleau-pontianas dirigidas al fenómeno de la mirada sartreano. Por último, en una tercera sección, desarrollaremos el tratamiento sartreano de la coexistencia o *Mitsein* en la sección III del capítulo tres de la tercera parte de la obra titulado “El ‘ser-con’ (*Mitsein*) y el ‘nosotros’” de *El ser y la Nada*. De esta forma, lograremos mostrar que, contra la crítica merleau-pontiana, Sartre sí toma en cuenta el fenómeno de la coexistencia y lo integra en su teoría intersubjetiva de forma diametralmente contraria a la consideración merleau-pontiana de la *Fenomenología de la percepción*.

La mirada en *El ser y la Nada*

que caracteriza la intersubjetividad sartreana (poniendo énfasis, en este caso, en la dimensión erótica del deseo). De esta forma, Jean—a través de Henry—reduce la filosofía intersubjetiva sartreana a la dinámica de la mirada, sin tomar en cuenta los desarrollos posteriores del nosotros-sujeto o del nosotros-objeto (Jean, 2016, pp. 122, 126). Con esto no pretendemos criticar a los comentadores antes mencionados, sino mostrar el sesgo y la reducción que continúa reproduciéndose en las discusiones académicas al describir o discutir con la teoría intersubjetiva de *El ser y la Nada*. Discusiones que en su mayoría presuponen la validez total de la crítica merleau-pontiana hacia la filosofía sartreana.



Tal y como anuncia el subtítulo de la obra, “Ensayo de ontología fenomenológica”, *El ser y la Nada* intenta entrelazar los principios metodológicos de dos grandes pensadores: por un lado, Husserl y el método fenomenológico; y, por otro lado, Heidegger y su aproximación ontológica a la cuestión del ser (Catalano, 2010, p. 92). Así, el esfuerzo de Sartre es lograr una ontología fenomenológica, es decir una descripción fenomenológica de las estructuras del ser, en este caso, del ser del ser humano y de su emerger en el mundo (Catalano, 2010, p. 70; Eshleman, 2010, p. 31). El libro consta de cuatro grandes partes, las primeras dos dedicadas a describir y delinear las bases ontológicas representadas bajo dos tipos de ser: el ser-en-sí y el ser-para-sí; la tercera parte describe la irrupción radical del otro y sus consecuencias en las estructuras del para-sí—consecuencias que permiten abordar la cuestión del cuerpo en sus tres dimensiones (para-sí; para-otro; tercera dimensión); y la cuarta y última parte analiza el estar-en-el-mundo concreto del para-sí en su praxis, a través de sus acciones, motivos y proyectos, y finaliza con la cuestión esencial del psicoanálisis existencial como método descriptivo del proyecto originario de un para-sí individual. Nuestro interés se centrará en la tercera parte de la obra, ya que es justamente allí en donde se describe y desarrolla el tratamiento intersubjetivo sartreano.

Hay dos conceptos básicos que debemos comprender antes de entrar en la cuestión del otro, estos son: el para-sí y el en-sí. El para-sí es el ser que fundamenta la *conciencia* (Catalano, 1985, p. 65), y la conciencia, por su parte, es la dimensión de ser transfenoménica del sujeto (Sartre, 2021, p. 18). El para-sí es un ser que se caracteriza por su *falta*, es decir, por su fisura de *nada*, de esta forma, es el ser humano—la conciencia—el que esparce la nada en el mundo, creando con ello espacios de ausencia y negatividad (Sartre, 2021, pp. 133-134, 136, 138). El para-sí, al estar atravesado por la nada, está siempre fuera de sí mismo, esto es, es siempre conciencia *de algo*⁴, y como tal ese algo al que se dirige no podría ser él mismo.

⁴ Interpretación sartreana de la intencionalidad husseriana. Se desarrolla en la introducción de la obra. Sartre critica a Husserl por su idealismo y por no haber llevado las consecuencias de la intencionalidad hasta el final. Desde allí toma la tesis madre de la fenomenología husseriana “toda conciencia es conciencia de algo [...]” para mostrar que, tal y como hay un ser transfenoménico que sostiene el aparecer de la conciencia, hay, de igual forma, un ser transfenoménico que sostiene el aparecer del fenómeno. Por tanto, el fenómeno debe ostentar una independencia con respecto al aparecer de la conciencia (Sartre, 2021, pp. 19, 25-28).



De esta forma, hay cosas en el mundo y estas cosas son sostenidas por un ser que no es el para-sí, sino por el ser-en-sí. El en-sí es el ser que sostiene y fundamenta el aparecer del fenómeno y a diferencia del para-sí es un ser macizo y vive en plena identidad consigo mismo (Sartre, 2021, pp. 33, 35-37). Pero, ¿qué relación puede existir entre dos seres opuestos: el para-sí siendo nada y el en-sí siendo ser? Es justamente porque el para-sí debe *ser* nada que nunca lo es completamente. En otras palabras, el para-sí es un en-sí, solo que es un en-sí fisurado por la nada (Sartre, 2021, p. 136). Así, el para-sí se ve acechado por la nada, nada que no lo deja ser completamente y que lo obliga a buscar aquello que le falta para volver a ser-en-sí o, más específicamente, un *en-sí-para-sí*: un ser que sea lo que es siendo, al mismo tiempo, aquello que no es —proyecto que, por su misma naturaleza, se ve siempre enfrentado al fracaso (Sartre, 2021, pp. 153-154, 162; Suárez Tomé, 2017, p. 151).

Ahora bien, con aquello en mente, podemos ahora enfrentarnos a la aparición del otro en la obra. Los desarrollos comienzan con un análisis crítico de las teorías intersubjetivas de Husserl, Hegel y Heidegger. En la sección—que lleva el mismo nombre—Sartre se encarga de señalar las virtudes y límites que presenta cada una de las aproximaciones intersubjetivas de aquellos pensadores. Para nuestros efectos, mencionaremos brevemente la crítica que Sartre dirige al último de estos. Sartre rescata la aproximación ontológica de Heidegger a la hora de enfrentarse al problema intersubjetivo, es decir, la relación fundamental que debe sostener nuestro encuentro con los otros debe ser de ser a ser—no de conocimiento (Husserl), ni de reducción al ser al conocimiento (Hegel) (Sartre, 2021, p. 345). Es el concepto de *Mitsein* o ser-con el que engloba el pensar heideggeriano sobre la intersubjetividad en *Ser y tiempo*: el Dasein es su ser con los otros, esto es: el ser-con es una estructura esencial que pertenece al Dasein de antemano (véase: Heidegger, 2017, pp. 67, 141). Es justamente dicha idea la que Sartre rechaza, si el ser-con es parte de la estructura del Dasein, entonces solamente haría falta hacer un examen de las estructuras ontológicas del Dasein para encontrarme con los otros. Así, no hay reconocimiento, no hay lucha, ni, por lo pronto, algún tipo de encuentro con un individuo particular (Sartre, 2021, p. 349; Theunissen, 2013, pp. 219-221). El ser-con heideggeriano no logra fundamentar un encuentro óntico entre



individuos, en palabras de Sartre: no permite dar cuenta de “[...] la coexistencia que aparece en mi amistad con Pedro o en la pareja que formo con Annie” (Sartre, 2021, p. 348).

De esta forma, Sartre se distancia del tratamiento heideggeriano al posicionar, primeramente, al *ego cogito* como el punto de partida para el tratamiento del otro, pero también, y de forma más radical, al eliminar la estructura del ser-con del para-sí (Sartre, 2021, p. 353). Será la *mirada* el concepto fundamental que dé cuenta de la radicalidad del encuentro entre dos subjetividades. La mirada se da de dos formas: puedo mirar o ser mirado. Cuando miro al otro transformo a este en un objeto, objeto que Sartre identificará con el cuerpo del otro (Sartre, 2021, p. 419). Pero dicho cuerpo no es un cuerpo entre otros del mundo, sino que el cuerpo del otro se da como un cuerpo similar o análogo al mío, es decir, puede ser identificado como el cuerpo de otro *ser humano*. La mirada de este otro ser humano sobre las cosas me revela la existencia de otra perspectiva diferente a la mía. En otras palabras, con el otro como objeto (o cuerpo) presencio una desintegración de mi relación con el mundo (Sartre, 2021, pp. 356-357). Es decir, descubro que mi mirada sobre el mundo no es la única, sino que hay otros puntos de vista que forman otras relaciones diferentes a las mías. Ahora bien, esta relación entre mi posición de sujeto frente al prójimo como objeto sigue siendo una relación de probabilidad. Ya que, si bien hay una desintegración de mis relaciones con el mundo, estas siguen estando contenidas dentro de la visión propia. Es decir, no hay un escape total de mi mundo, sigo fijando al otro en un tipo particular de objetividad (Sartre, 2021, p. 358-359).

Sartre afirma que no es en la capacidad de ver al otro como objeto en donde encontramos la relación fundamental con los otros, sino que se encuentra en el *ser mirado por el otro*: “En la revelación y por la revelación de mi ser-objeto para otro debo poder captar la presencia de su ser-sujeto” (Sartre, 2021, p. 359). Es la revelación de mi ser objeto, es decir, de mi alienación ante la mirada del otro, lo que me muestra al otro en su irreducible subjetividad. Es dicho acontecimiento radical el que me abre el mundo de la objetividad. Sartre señala que hay un orden ontológico entre las dos formas de mirar: solo una vez experimentada la mirada ajena, podemos luego mirar al otro como un cuerpo-objeto (Sartre,



2021, pp. 360, 398). Es decir, la aprehensión que tengo del prójimo-objeto en el mundo como siendo probablemente un ser humano—como un objeto que desintegra mis relaciones con el mundo—es posible gracias a la identificación que hago de ese otro con la posibilidad de poder *ser-visto-por-él*, invirtiendo con ello la relación entre el sujeto y el objeto (Sartre, 2021, p. 398).

Ahora bien, esta objetividad revelada por el otro cumple un papel fundamental en la constitución del para-sí. Es justamente la revelación de mi objetividad, de mi ser-para-otro, lo que posibilita el despertar de un nuevo *éktasis* del para-sí. Este es el de una reflexibilidad más completa que solo es posible con el experimentar de la mirada. *Éktasis* que podríamos llamar el de la autoconciencia judicativa (Sartre, 2021, p. 393; Dolezal, 2012, p. 16). Es justamente este nuevo *éktasis* del para-sí el que lo diferencia del resto de los posibles de parásies, en palabras del pensador:

No sería acaso imposible concebir un Para-sí totalmente libre de todo Para-otro, que existiera sin sospechar siquiera la posibilidad de ser un objeto. Sólo que este Para-sí no sería “hombre”. Lo que el *cogito* nos revela aquí es simplemente una necesidad de hecho: ocurre—y ello es indubitable—que nuestro ser en conexión con su ser-para-sí es también para-otro; el *cogito* cartesiano no hace sino afirmar la verdad absoluta de un *hecho*: el de mi existencia; del mismo modo, el *cogito* algo ampliado de que aquí usamos nos revela como un hecho la existencia del prójimo y mi existencia para otro. Es todo lo que podemos decir. Así, mi ser-para-otro, como el surgimiento de mi conciencia al ser, tiene el carácter de un acaecimiento absoluto (Sartre, 2021, p. 393).

La apertura del para-sí al para-otro tiene la forma de un acaecimiento absoluto e inaugura la existencia humana como tal. Soy capaz de volver a mí mismo y de pensarme como otro: como un objeto. Pero también abro con ello la dimensión histórica-temporal de la existencia humana: es un acaecimiento histórico que es condición de toda historia (Sartre, 2021, p. 393). Sin entrar más en ello, lo que nos interesa es enfatizar en la importancia que juega el otro en el despertar de la conciencia a sí reflexiva del para-sí al ser. La presencia del prójimo como sujeto es la condición necesaria de todo pensamiento propio, esto es, es por el otro como



logro atribuirme propiedades objetivas a mí mismo: decir “soy malvado” o “soy valiente” es atribuirme una cierta objetividad que no le pertenece a mi ser como trascendencia. De esta forma “[...] el próximo me enseña lo que soy” (Sartre, 2021, p. 382) o es aquel que me permite verme a través de caracteres objetivos, de pensarme como un *alguien* (Sartre, 2021, pp. 368, 378)⁵. Esto es, hacernos nacer al mundo como seres humanos, en palabras de Catalano:

Nacemos dos veces en el mundo, una a partir del vientre de nuestras madres, y luego otra vez a partir de nuestras relaciones con los otros. Este segundo nacimiento de nuestra humanidad es lo que Sartre llama “la mirada”. ¿Qué es la mirada? es nada más que la relación fundamental del cuerpo propio con el del otro. Los ojos y su mirada son solo el símbolo de este contacto originario con los otros, generalmente los padres [...]. Ya sea que ocurra a través de la vista o del tacto, toda nuestra humanidad está en juego en la mirada. Un ser humano criado en la selva, sin ningún contacto humano, no es un ser humano; y un esclavo, adoctrinado desde el nacimiento en la creencia de su propia subhumanidad, se convierte en subhumano (Catalano, 2010, pp. 77-78).

De esta forma, la introducción del otro en el esquema sartreano introduce una nueva forma de ser; ya no es solo el para-sí y el en-sí, sino que también el para-otro. El para-sí, el para-otro y el en-sí forman una triada fundamental para el acaecer de la humanidad. Pero, tal y como dijimos anteriormente, el para-otro no es parte de la estructura del para-sí, este es y no es un ser-en-sí, es más bien, una forma que tiene el para-sí de participar del en-sí. Es un en-sí que aún no es, el lazo que une al para-sí con el en-sí que le presenta la mirada del otro (Theunissen, 2013, pp. 242, 254). Así, Sartre hace del para-otro una estructura externa al para-sí: esto es, es necesario el acaecimiento de la mirada para que el para-otro sea accesible.

⁵ Es importante recalcar que la mirada de otro no requiere de la presencia efectiva del próximo en el mundo, es decir, no necesito que haya otro efectivamente frente a mí para sentir mi propia objetividad (Sartre, 2021, pp. 361, 385). Luna Dolezal entiende la mirada en tres niveles distintos: 1) un nivel efectivo: hay efectivamente alguien en el mundo frente a mí; 2) un nivel autoevaluativo: puedo sentir la mirada desde la ausencia de otro o puedo imaginar que alguien me está mirando; 3) un nivel ontológico: la mirada es aquel acaecimiento fundamental que produce un despertar de la autoconciencia o autorreflexión y el acceso a dichas dimensiones son posibles gracias a esta “apariencia” del otro que se mantiene constante (Dolezal, 2012, p. 16).



Por tanto, tal y como dijimos anteriormente, no hay nada en el yo-sujeto o en el otro-objeto que me entregue la objetividad propia del para-otro, solo al experimentar la subjetividad ajena es como puedo luego disponer de dicha estructura (Sartre, 2021, pp. 360, 392, 394).

La intersubjetividad de la *Fenomenología de la percepción* y la crítica a la mirada

Publicada en 1945, la *Fenomenología de la percepción* es considerada una de las primeras grandes obras de Merleau-Ponty e inaugura con más fuerza la cercanía de la filosofía merleau-pontiana con la fenomenología husseriana como tal. La obra se centra en la relación entre un sujeto encarnado y el mundo, tomando como vehículo esencial el despliegue de la *percepción*. Esta se divide en tres grandes partes, una primera parte centrada en nuestro despliegue corporal en el mundo y sus distintas dimensiones; una segunda parte centrada en el mundo y las relaciones perceptuales que sostenemos con este; y una tercera parte que despliega las estructuras fundamentales del ser-para-sí y el ser-del-mundo. Para nuestros efectos, nos centraremos en el cuarto capítulo de la segunda parte de la obra, ya que es allí en donde el pensador desarrolla su propuesta intersubjetiva contraponiéndola a aquella de Sartre.

El capítulo dedicado a ello, titulado “El otro y el mundo humano”, comienza recordando una de las tesis principales de la obra, esta es, la idea de que hay dos mundos interpenetrados entre sí: el mundo natural y el mundo cultural. Al percibir, al mirar el mundo, vemos que las cosas vienen ya cargadas y empapadas de una significación que les pertenece: no puedo percibir al mundo y las cosas en él sin que se me presenten envueltas ya de una cierta humanidad (Merleau-Ponty, 1993, p. 334). Pero mi campo perceptivo, mi cuerpo y sus sentidos, pertenecen de antemano a un mundo que le es dado. Por tanto el objeto envuelto de significación presenta también una lógica que señala un tipo de existencia que me escapa. Todo objeto es, primeramente, natural: está hecho de colores y cualidades que puedo discernir a través de mis sentidos (Merleau-Ponty, 1993, pp. 336, 359). Pero como cuerpo situado mi percepción de las cosas es indiscernible de la significación que me presentan: “Así como la naturaleza penetra hasta el centro de mi vida personal y se entrelaza con ella, igualmente los comportamientos descienden hasta la naturaleza y se depositan en ella bajo la forma de un



“mundo cultural” (Merleau-Ponty, 1993, p. 359). No solo vivimos por medio de la tierra y el aire, entre rocas y árboles, sino que también alrededor de edificios, ciudades, calles y sillas, y cada uno de estos objetos lleva la marca de la acción humana. Así, los objetos que me rodean acusan y sostienen la civilización en la que vivo.

El mundo cultural es ambiguo, se presenta de diferentes formas y con mayor o menor firmeza, pero está ya presente. Es este objeto cultural el que me presenta al otro bajo un velo de anonimato, pero ¿cómo puedo experimentar el mundo cultural propio y afirmar con certeza la existencia de ese otro anónimo en el objeto? El problema del otro solo se le presenta al pensamiento objetivo, si veo al otro como un mero objeto frente a la subjetividad pura de mi conciencia no podría jamás afirmar su existencia de hecho (Merleau-Ponty, 1993, pp. 360-361). Pero si abandonamos la concepción del cuerpo como esta masa biológica y la de conciencia como sujeto constituyente, las antinomias del pensamiento objetivo se diluyen, y con ello, todas las dificultades para pensar la percepción del otro y la pluralidad de las conciencias. El cuerpo del otro no es solamente una masa biológica de tejidos, sino que es un cuerpo perceptivo situado en el mundo, un cuerpo-para-nosotros; y la conciencia no es ya una fuerza de pura constitución objetiva, sino una conciencia perceptiva, una existencia, desde la cual el otro comparece no como objeto, sino como cuerpo fenomenal (Merleau-Ponty, 1993, pp. 362-363).

Este cuerpo fenomenal es un cuerpo vivo, que se desenvuelve sobre el mundo de forma particular. Pero su otredad, es decir su existencia como otra conciencia, no puede ser reconstruida por medio de un pensamiento por analogía—es decir, no puedo observar ciertos hechos psíquicos e identificarlos con los propios para concluir la existencia de una otra conciencia. Mas bien, al contrario, puedo identificar hechos psíquicos en el otro porque tengo ya una percepción y familiaridad con él (Merleau-Ponty, 1993, p. 363). Yo y otro no nos presentamos primeramente como conciencias una frente a la otra, no somos dos cogitos intentando hacer sentido de la presencia del otro, sino que hay—antes de la experiencia del cogito—una comunicación de las conciencias dentro del mismo mundo. La aparición del otro puede parecer amenazadora, es decir, el otro puede presentarse como aquel que perfila nuevas



significaciones en los objetos que antes creía míos. Así, esta lucha de las conciencias, en donde el otro pareciera absorber aquello que considero como mío, comienza con el *cogito*. Pero, para que esta lucha pueda darse, es necesario que tengan un terreno común, en palabras de Merleau-Ponty:

El niño vive en un mundo que cree accesible para todos cuantos lo rodean, no tiene ninguna conciencia de sí mismo, ni tampoco de los demás, como subjetividades privadas, no sospecha que todos estemos, y lo esté él, limitados a un cierto punto de vista acerca del mundo [...] Hacia la edad de doce años, dice Piaget, el niño efectúa el *cogito* y llega a las verdades del racionalismo [...] Piaget conduce al niño hasta la edad de la razón como si los pensamientos del adulto se bastaran y eliminaran todas las contradicciones. Pero, en realidad, es necesario que, de alguna manera, los niños tengan razón contra los adultos o contra Piaget, y que los pensamientos bárbaros de la primera edad sigan siendo un capital indispensable debajo de los de la edad adulta, si para el adulto tiene que haber un mundo único e intersubjetivo (Merleau-Ponty, 1993, pp. 366-367).

Es en base a ello que el pensador afirma que “la percepción del otro y el mundo intersubjetivo sólo constituyen problema para los adultos” (Merleau-Ponty, 1993, p. 366). De esta forma, es porque nacemos en un mundo con otros, porque los experimentamos, primeramente, como estando ahí sin problemas, que podemos luego—sobre esta experiencia—afirmar nuestra realidad como *cogitos* particulares y dudar de la existencia del otro. Así, afirma el pensador: “Para que la lucha pueda empezar, para que cada conciencia pueda sospechar las presencias ajena que niega, es necesario que tengan un terreno común y que recuerden su coexistencia tranquila en el mundo del niño” (Merleau-Ponty, 1993, p. 367). Pero afirmar la existencia común no basta para que el otro se dé como efectivamente otro, es decir, como una individualidad situada distinta a la mía, como otra perspectiva sobre el mundo. Es aquí en donde Merleau-Ponty reconoce la verdadera problematicidad del problema del otro: a pesar de que salgamos del pensamiento objetivo, el otro siempre permanece como un secreto



infranqueable ante el pensamiento⁶. De esta forma, hay una verdad en el solipsismo, veo el dolor del otro, veo su ira, puedo empatizar con ella, pero nada quita que la ira que el otro siente sólo será vivida por él y no por mí: para él son situaciones vividas, para mí, situaciones presentadas (Merleau-Ponty, 1993, pp. 367-369).

La insinuación de mi cogito dentro del cogito del otro es una imposibilidad necesaria, vivir la vivencia del otro es negar toda diferencia entre él y yo: si no hay diferencia, no habría un yo ni un otro. El problema real es el hecho de que podemos, efectivamente, dudar de esta otra existencia. El otro existe frente a mí, el problema se presenta al querer elucidar dicha experiencia, ya que al intentar asirla esta se me escapa inevitablemente de entre mis manos: el otro es objeto para mí y su experiencia interna me está vetada de antemano. Así, nos enfrentamos en una lucha de conciencias en donde ambos batallamos para ver quién caerá inevitablemente ante la objetividad de la mirada. El otro es objeto o me objetiviza, niego al otro para afirmarme a mí mismo. Merleau-Ponty dirá que solo podemos negar algo afirmando, al mismo tiempo, aquello que creemos negar: “Puedo construir una filosofía solipsista, pero, al hacerlo, supongo una comunidad de hombres hablantes y a ella me dirijo” (Merleau-Ponty, 1993, p. 371)⁷. Tomando la fórmula sartreana de la mirada, Merleau-Ponty afirma:

El otro me transforma en objeto y me niega, yo transformo al otro en objeto y le niego, se dice. En realidad, la mirada del otro no me transforma en objeto, y mi mirada no

⁶ Merleau-Ponty, en el capítulo dedicado al otro y el mundo humano, terminará por admitir la paradoja que es el problema de la intersubjetividad. Así, su tarea no sería tanto resolver dicho problema, sino, más bien, hacernos conscientes de ello (Sousa, 2018, p. 41).

⁷ Merleau-Ponty afirma que esta capacidad del ser humano de identificarse como cogito y alienar la subjetividad ajena se debe también a la libertad fundamental del sujeto. Es decir, el ser humano está destinado a ser libre, por tanto, tiene la capacidad de guardar reservas frente a todo lo que él vive. De esta forma, puede utilizar su naturaleza sensible, encerrarse sobre la sensibilidad y despojar al mundo y a los otros de su significación humana. Es aquella la verdad del solipsismo, la capacidad del ser humano de resguardarse en su naturaleza pensante y dudar de toda percepción dada. Pero, a pesar de dicha característica humana, el ser humano siempre negará o se refugiará del ser sobre fondo de ser, es decir, rehúyo la sociedad por la naturaleza, o el mundo real por uno imaginario, la negación de uno afirma al mismo tiempo la realidad de lo negado (Merleau-Ponty, 1993, p. 371).



lo transforma en objeto, más que si uno y otro nos retiramos en el fondo de nuestra naturaleza pensante, si nos hacemos uno y otro mirada inhumana, si cada uno siente sus acciones, no recogidas y comprendidas, sino observadas como las de un insecto. Es lo que, por ejemplo, ocurre cuando soporto la mirada de un desconocido (Merleau-Ponty, 1993, p. 372).

Así, Merleau-Ponty reconoce la realidad de la mirada, es decir, experimentamos efectivamente la alienación de la que Sartre habla. Pero la diferencia se encuentra en que dicha experiencia es más bien secundaria, es decir, se produce siempre sobre fondo de coexistencia.

Pero el análisis merleau-pontiano de la mirada acusa una segunda gran característica de la comprensión intersubjetiva del pensador, esta es: el rol fundamental que juega el lenguaje (Merleau-Ponty, 1993, p. 366). La comunicación y el lenguaje toman diferentes formas dentro del pensamiento de Merleau-Ponty, el otro puede comunicarme tanto en un gesto corporal o al hablar. En el diálogo, por ejemplo, el otro y yo formamos un terreno en común, formamos un ser a dos y nuestros pensamientos se encuentran unidos por un mismo tejido del cual ninguno de los dos es el creador. Coexistimos dentro de un mismo mundo en una reciprocidad perfecta. Nuestros pensamientos se despliegan el uno frente al otro y las objeciones u observaciones del otro arrancan pensamientos que no sabíamos poseer (Merleau-Ponty, 1993, p. 366). Así pues, la mirada es, más bien, producto de la retención de una comunicación posible, y no un acontecimiento de orden ontológico que reestructure al para-sí. De este modo, lo importante a resaltar es el énfasis que hace Merleau-Ponty en la predicción del otro en la experiencia, en palabras del filósofo: “[...] es necesario que mi experiencia me dé de alguna manera al otro, puesto que, de no hacerlo, yo no hablaría siquiera de soledad ni podría declarar inaccesible al otro” (Merleau-Ponty, 1993, pp. 370-371).

Con ello en cuenta y retomando la crítica de Merleau-Ponty a la mirada sartreana podemos decir que este último, contra Sartre, no considera que la mirada sea el fenómeno que fundamenta mi relación con el otro. Merleau-Ponty admite en otras secciones de la obra la relevancia especial que tiene el fenómeno de la mirada, pero rechaza claramente su



relevancia como acaecimiento absoluto de la subjetividad ajena fundante de la estructura del ser-para-el-otro⁸. Por tanto, el error de Sartre no es tanto reconocer la importancia de la mirada como fenómeno de la experiencia, sino, más bien, tomarla como acontecimiento intersubjetivo primario. Para Merleau-Ponty es la coexistencia dada del otro en el seno de la infancia lo que funda cualquier otro fenómeno de alteridad o de duda intersubjetiva. Pero, si bien es cierto que la distancia que pone la mirada entre individuos no permite dar cuenta de forma adecuada de un encuentro intersubjetivo cotidiano, no podríamos afirmar que no hay en Sartre algo así como una coexistencia con el otro libre de conflicto dentro de los márgenes de *El ser y la Nada*.

El lugar del *Mitsein* o “nosotros-sujeto” en la filosofía de *El ser y la Nada*

En la sección III del capítulo III de la tercera parte de la obra, titulada “El ‘ser-con’ (*Mitsein*) y el ‘nosotros’”, Sartre vuelve a retomar la discusión con el *Mitsein* o ser-con heideggeriano. Allí, este admite que hay ciertas experiencias en donde “[...] nos descubrimos no en conflicto con el próximo sino en comunidad con él” (Sartre, 2021, p. 562), vivencia que descubre la realidad de la experiencia del ser-con. Sartre llama a dicha experiencia el “nosotros-sujeto”, en donde nadie es objeto para nadie y convivimos simultáneamente como sujetos en comunidad—experiencia que se desenvuelve bajo la vivencia de la conciencia no-tética frente a un espectáculo del mundo, por ejemplo, en una representación teatral o en la contemplación conjunta de un accidente desde la terraza de un café (Sartre, 2021, p. 563). De esta forma, Sartre recalca que nunca ha querido poner en duda esta experiencia del nosotros. Pero, si bien afirma la existencia del fenómeno, ¿en qué se distingue del ser-con heideggeriano? Sartre es enfático al señalar que: 1) dicha experiencia es de orden psicológico y no ontológico, es decir, no sirve como fundamento de mi relación con el próximo y no podría constituir, bajo ningún motivo, una unificación real de los para-síes considerados; 2) dicha experiencia no puede ser primera, es decir, no puede constituir nuestra actitud

⁸ Desarrollamos aquello en: Hill (2024).



originaria con el prójimo, sino que se construye sobre nuestro originario experimentar al otro (Sartre, 2021, pp. 577-578, 580-581).

Lo que parece interesante de estos análisis es que Sartre pareciera restituir la misma tesis defendida tanto por Heidegger y Merleau-Ponty, pero a la inversa. Para experimentar a la conciencia comprometida en un nosotros es necesario que “[...] las demás conciencias que entran con ella en comunidad le hayan sido dadas previamente [...] a título de trascendencia-trascendente o de trascendencia-trascendida” (Sartre, 2021, p. 564). Idea que vuelve a enfatizar de la siguiente manera: “Así, la experiencia del nosotros-sujeto se construye sobre el originario experimentar al otro, y no puede ser sino una experiencia secundaria y subordinada” (Sartre, 2021, p. 581), o también:

Bastan estas breves observaciones para hacer comprender que la experiencia del nosotros no puede darme a conocer originariamente como otros a los otros que forman parte del nosotros. Muy al contrario, es menester que haya antes algún saber de lo que es el prójimo para que una experiencia de mis relaciones con él pueda ser realizada en forma de “Mitsein”. El Mitsein por sí solo sería imposible sin previo reconocimiento de lo que es el otro: “soy con...”, de acuerdo; pero, ¿con quién? Además, aun si esa experiencia fuese ontológicamente primera, no se ve cómo podría pasarse, en una modificación radical de ella, de una trascendencia totalmente indiferenciada a la experiencia de las personas singulares (Sartre, 2021, p. 582).

Aquello pareciera dar vuelta el asunto, ¿debo estar ya inmerso en la coexistencia con el otro para poder luego experimentarlo como mirada alienante—como en la *Fenomenología de la percepción*—, o debemos primeramente experimentar la mirada para luego fundirnos en el olvido de la individualidad y tomarnos como un *cualquiera* en medio del nosotros-sujeto tal y como lo afirma Sartre? De esta forma, el argumento de Sartre intercambia los términos de aquel presentado por Merleau-Ponty: no es primero la coexistencia, es decir, no hay una dación primaria del otro en la experiencia sobre la cual podamos fundar la radical trascendencia ajena, sino, al contrario, experimento al otro como alteridad radical para luego constituir en el olvido mi pertenencia a un espacio compartido.



Conocemos ya las razones de Merleau-Ponty, pero ¿por qué Sartre defiende una posición que pareciera dar vuelta los términos merleau-pontianos? Lo primero que este menciona es que la experiencia del nosotros-sujetos se produce por el libre rechazo de los fines personales de la conciencia para unirse a los fines colectivos perseguidos. Así, tenemos la sensación de estar inmersos en una unidad de las trascendencias—cuando tomamos el bus o miramos una obra, por ejemplo—, pero dicha unión no es más que una sensación perteneciente al orden psicológico. Las subjetividades permanecen fuera de alcance y radicalmente separadas, son las cosas y mi cuerpo—canalizaciones materiales de mi trascendencia—los que me predisponen a captar mi trascendencia como prolongada, sin realmente hacerlo de hecho. Así, a fin de cuentas, es *por el mundo* que aprendo que formo parte de un nosotros (Sartre, 2021, p. 579). La experiencia del nosotros requiere de organizaciones particulares en medio del mundo para sostenerse, y estas organizaciones me indican y refuerzan mi cualidad de *cualquiera*. Entre ellas podemos mencionar: 1) los utensilios (herramientas, inmuebles, ascensores, cañerías de agua, electricidad, medios de transporte, tiendas, etc.); 2) relaciones profesionales y técnicas (mozo de café versus cliente del café, inspector del metro versus un usuario, entre otras) (Sartre, 2021, pp. 579-580).

Dichas organizaciones necesarias que fundan la experiencia del nosotros hacen también de dicha experiencia una sumamente inestable. El nosotros-sujeto aparece y desaparece con la construcción y destrucción de dichas estructuras en el mundo (Sartre, 2021, p. 579). Es decir, basta con que desaparezcan todos los utensilios y roles sociales para que la experiencia del nosotros-sujeto desaparezca con ellos. Esto por la simple razón de que dichos objetos e instituciones ostentan ya una trascendencia que no es la mía; es decir, el ascensor, el martillo y la figura del mozo de café se encuentran ya “humanizados” es decir, pertenecen al “reino humano” (Sartre, 2021, p. 581). Cada vez que utilizo un cierto utensilio esta trascendencia humana guía la trascendencia propia hacia el uso adecuado de dicho utensilio. Por tanto, no hay algo así como una nueva “invención” cada vez que enciendo una pipa o utilizo el lavamanos, sino que hay ya entre el objeto y la trascendencia propia esta trascendencia humana que guía las habitualidades del individuo bajo la forma del *cualquiera*.



Sartre reconoce que dicha estructura fue ya bien mostrada por Heidegger, pero, para el pensador francés, este último olvida un hecho fundamental:

[...] para que el objeto aparezca como manufacturado, es menester que el otro sea dado previamente de alguna otra manera. Quien no tuviera ya la experiencia del otro no podría en modo alguno distinguir al objeto manufacturado de la pura materialidad de una cosa no elaborada [...] Salir por la puerta denominada “salida” sin haber leído el cartel o sin conocer el idioma es ser como el loco de los estoicos, que dice “hay luz” en pleno día, no a consecuencia de una comprobación objetiva sino en virtud de los mecanismos internos de su locura (Sartre, 2021, p. 581).

De este modo, no debo primeramente *estar* ya con los otros para desenvolverme en el reino de lo humano. Al contrario, debo, primeramente, experimentar su otredad, es decir, la alienación radical de mi subjetividad, para luego reconocer en aquellos utensilios y formaciones la huella de lo propiamente humano que me guía en la cotidianidad de un individuo perteneciente a su especie. Si el otro no me es propiamente dado, el martillo y la roca aparecerían bajo la misma forma: como un puro objeto material⁹. Así, hay una distinción entre lo que Sartre llama “utensilio” y cosa u objeto “material”. La llegada del ser humano al mundo inviste al ser de negatividad, es así como el ser surge como “cosas” que acarrean una cierta significación. Las cosas pueden ser dadas de forma material o en forma de utensilio, lo que diferencia a la cosa material del utensilio es la falta de “relación” (Sartre, 2021, pp. 67, 252, 286). Es decir, cosas relacionadas entre sí pasan a ser relaciones de utensilios y la cosa

⁹ En su libro *Subjetivo, Intersubjetivo, Objeto*, Donald Davidson defiende una tesis similar a aquella de Sartre. Este dice que toda palabra u oración que tenga asociada alguna significación dada solo es posible de comprender si hemos sido introducidos en un marco intersubjetivo de usos compartidos que posibilite el entendimiento de aquella palabra. El indígena de una civilización aislada o un ser humano del mundo occidental que maneje usos significantes radicalmente distintos a los propios, no podría comprender o percibir el significado o el uso de una determinada palabra u objeto (Davidson, 2001).

John Searle, por su parte, en su libro *La construcción de la realidad social* admite también una tesis similar a aquella de Sartre y Davidson. Este dice que la construcción de la realidad social es “liviana” e “invisible”, el infante es criado en una cultura a partir de la cual este toma por sentado. Aprende a percibir autos, casas, dinero, restaurantes y escuelas sin poner en duda el carácter especial de su constitución ontológica particular. Vemos dichas cosas de manera tan natural como lo son los árboles y las rocas, lo difícil no está en ver aquello como natural, sino en verlos tal y como son, es decir, como entidades materiales desprovistas de sus roles sociales funcionales. Tan solo la fuerza de la abstracción puede hacernos ver al martillo como una masa metálica pesada o al paño como un tejido de fibra verde (Searle, 1995, p. 4).



es ahora cosa-utensilio. Pero la cosa no es primeramente cosa para luego ser utensilio, ni tampoco es utensilio para ser luego vista como mera cosa: es simplemente cosa-utensilio (Sartre, 2021, p. 286)¹⁰.

Así, existo en un mundo de utensilios que proyectan mis posibilidades, pero estos mismos utensilios, si bien existen a través del proyecto que emano, contienen en sí mismos una *mundaneidad* que no puedo descifrar: me adapto a ella en la acción y por la acción (Sartre, 2021, p. 286). Esta mundaneidad se descubre en la cosa-utensilio como la presencia de una pluralidad de para-síes, y, más precisamente, por la *realidad humana*. Es por aquella que los objetos materiales o instrumentos presentan características que nos parecen naturales, pero que son adheridas por la humanidad—como el *sitio* que ocupa un objeto (Sartre, 2021, pp. 329-330, 387). Así, los mismos objetos-utensilios, si bien se ordenan en torno a los proyectos propios, emanan por sí mismos una hemorragia que me presenta esta realidad intramundana que habito: el mundo me anuncia al prójimo (Sartre, 2021, p. 406). Es en este sentido que hay objetos *ya* significantes y un mundo dotado *ya* de sentido, sentido que hago propio y sobre el cual proyectó mis posibilidades (Sartre, 2021, p. 691).

Así, hay una “materialidad orgánica” de las cosas¹¹ que se diferencia de las cosas como cosas-utensilios. La primera está desprovista de significaciones humanas dadas, mientras que la segunda presenta ya una trascendencia humana inherente a ella (Sartre, 2021, p. 795). De esta forma, “el mundo nos anuncia nuestra pertenencia a una comunidad-suunto; en particular, nos lo anuncia la existencia, en el mundo, de objetos manufacturados” (Sartre,

¹⁰ Es el científico el que descubre la cosa como puramente cosa, es decir, despojada de toda utensilidad (Sartre, 2021, p. 286).

¹¹ No deja de ser interesante la caracterización que Sartre hace del ser-en-sí como lo viscoso. En la última sección de *El ser y la Nada*, Sartre caracteriza al ser-en-sí de la siguiente manera: “Lo que entonces se vuelve hacia nosotros como una cualidad objetiva es una *naturaleza* nueva que no es ni material (y física) ni psíquica, sino que trasciende la oposición de lo psíquico y lo físico descubriendose como la expresión ontológica del mundo íntegro; es decir, se ofrece como rúbrica para clasificar todos los *estos* del mundo, trátese de organizaciones materiales o de trascendencias trascendidas [...] para nosotros todo ocurre como si la viscosidad fuera el sentido del mundo íntegro, es decir, el único modo de ser del ser-en-sí, a la manera en que, para los primitivos del clan lagarto, todos los objetos *son lagartos*” (Sartre, 2021, p. 817). Dicha forma de entender el en-sí le dota de una cierta dinámica que podría acercarlo a la noción de ser salvaje o bruto de *Lo visible y lo invisible*. Pero, lo que nos interesa recalcar aquí es la cualidad que tiene el en-sí como viscoso de agrupar a todos los *estos* del mundo. Es decir, hay una cierta forma anterior a la del utensilio en donde las cosas del mundo son percibidas como seres viscosos pertenecientes a un ser en general (Sartre, 2021, p. 824).



2021, p. 576). Pero, lo relevante es recalcar que es el otro y la previa experiencia que tengo de él lo que me hace percibir objetos manufacturados en el mundo. El mundo se me descubre como mundo humano, como habitado por una trascendencia que me guía en la utilización de los utensilios porque experimento primeramente la existencia irrevocable de una subjetividad ajena (Sartre, 2021, p. 580)¹².

Por tanto, a modo de resumen, podemos decir que Sartre reconoce la experiencia y la existencia del fenómeno del *Mitsein*: estamos efectivamente con los otros y somos una trascendencia que se identifica como un cualquiera. Dicha experiencia es posible gracias al conjunto de utensilios y formaciones “humanas” que guían mi trascendencia al suspender los proyectos propios. Pero, a diferencia de Heidegger y Merleau-Ponty, dicho fenómeno no será jamás el fundamento de mis relaciones con los otros, más bien, es mi previo experimentar de la trascendencia ajena lo que abre la posibilidad de la experiencia del nosotros-sujeto. Así, esta última, es un mero acontecer psíquico-individual, acontecer frágil que puede desaparecer tan fácilmente como aparece. Es, por tanto, una tregua al conflicto, pero no su solución (Sartre, 2021, p. 582; Catalano, 1985, pp. 190-191). ¿Cómo se me aparece el otro bajo esta experiencia? Sartre dirá que

[...] los otros no son experimentados en modo alguno como sujetos en esa experiencia, ni captados tampoco como objetos. No son puestos *en modo alguno*: ciertamente, parte de su existencia de hecho en el mundo y de la percepción de sus actos. Pero no capto *posicionalmente* su facticidad o sus gestos: tengo una conciencia lateral y no posicional de sus cuerpos como correlatos del mío, de sus actos como expandiéndose en conexión con mis actos, de suerte que no puedo determinar si mis actos hacen nacer los de ellos, o los de ellos los míos (Sartre, 2021, p. 581-2).

Hay así una suerte de confusión e indiferenciación en la experiencia del nosotros-sujeto. Mis actos y los de los otros se confunden, y no puedo realmente decir quién es la fuente de la

¹² Aquello acusa la tercera dimensión del cuerpo (sección III, capítulo II de la tercera parte de *El ser y la Nada*), esto es: es por medio del prójimo que aprendemos a asociar ciertas cosas con ciertos significados: por ejemplo, las palabras que emplea la madre para designar el cuerpo del niño: la noción de agujero se asocia con el ano y el dolor de estómago con la enfermedad (Sartre, 2021, pp. 490, 825).



acción. Así, el *Mitsein* no podría darme jamás a conocer originariamente a los otros como otros en esta experiencia del nosotros. Ya que no vería cómo podemos pasar, en una especie de modificación radical de dicha experiencia, de esta trascendencia indiferenciada a la experiencia de las personas singulares (Sartre, 2021, p. 582). Sartre repite aquí su argumento presentado en la sección crítica de “Husserl, Hegel y Heidegger” de la tercera parte de la obra que desarrollamos anteriormente, en donde afirma la dificultad que presenta el *Mitsein* al pasar del plano ontológico al óntico de la existencia, es decir de mi relación indiferenciada con los otros a mis relaciones concretas con un individuo (Sartre, 2021, p. 348).

Conclusión

En este artículo intentamos mostrar que, contra las críticas merleau-pontianas, el tratamiento intersubjetivo de *El ser y la Nada* sí toma en cuenta y le dota un lugar a la dimensión de coexistencia o *Mitsein*. Para ello desarrollamos el esquema intersubjetivo más reproducido de la teoría sartreana: la mirada. Luego, lo contrastamos con el esquema merleau-pontiano de la *Fenomenología de la percepción*. Vimos allí las críticas que este último pensador dirige a su contraparte y el énfasis que hace de la coexistencia como fenómeno intersubjetivo fundante frente a la secundariedad de la mirada sartreana. Por último, entramos a desarrollar el concepto sartreano poco discutido del “nosotros-sujeto” para mostrar la forma en la que Sartre integra la dimensión de coexistencia en la filosofía de *El ser y la Nada*. Así, logramos efectivamente evidenciar que Sartre, contra las críticas usuales a su teoría intersubjetiva, sí le da un lugar a la coexistencia o *Mitsein* en su filosofía de *El ser y la Nada*. Lugar que no deja de ser llamativo, ya que contrasta claramente con los desarrollos heideggerianos y merleau-pontianos al invertir el orden ontológico de los fenómenos que fundamentan nuestra relación con los otros: no es la coexistencia, sino la alteridad.

Con todo, si bien hemos logrado nuestro cometido, los resultados de nuestra investigación abren más aporías respecto al trato intersubjetivo entre estos dos filósofos. Como bien hemos mostrado, las posiciones de Sartre y Merleau-Ponty son derechamente contrarias, lo que abre la pregunta sobre la veracidad de cada una de las propuestas: ¿es la alteridad o la coexistencia el fenómeno fundante de nuestra relación con los otros? Dicha



pregunta rebasa los propósitos de la investigación presente, pero abre seguramente nuevas líneas de investigaciones futuras.



Referencias bibliográficas

- Alt, F. (2021). *L'hantologie de Sartre : sur la spectralité dans L'Être et le Néant*. Peeters.
- Barbaras, R. (2001). *De l'être du phénomène : Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Millon.
- Catalano, J. S. (1985). *A Commentary on Jean-Paul Sartre's Being and Nothingness*. The University of Chicago Press (Midway Reprint).
- Catalano, J. S. (2010). *Reading Sartre*. Cambridge University Press.
- Davidson, D. (2001). *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford University Press.
- Dolezal, L. (2012). Reconsidering the Look in Sartre's "Being and Nothingness". *Sartre Studies International*, 18(1), 9-28. <https://doi.org/10.3167/ssi.2012.180102>
- Eshleman, M. C. (2010). What is like to be free? En J. Webber (Ed.), *Reading Sartre: On Phenomenology and Existentialism* (1ra ed.; pp. 31-47). Routledge.
- Heidegger, M. (2017). *Ser y Tiempo*. Universitaria.
- Hill, F. (2024). El fenómeno de la mirada: de Sartre a Merleau-Ponty. *Eikasia Revista De Filosofía*, (123), 87-104. <https://doi.org/10.57027/eikasia.123.837>
- Jean, G. (2016). Expérience d'autrui et érotisme chez Henry et Sartre. *Analecta Hermeneutica*, 8, 116-129.
- Low, D. (1992). Merleau-Ponty's Intertwined Notions of Subjectivity and Intersubjectivity. *International Studies in Philosophy*, 24(3), 45-64. <https://doi.org/10.5840/intstudphil1992243105>
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. Planeta-Agostini.
- Merleau-Ponty, M. (1955). *Las aventuras de la dialéctica*. La Pléyade.
- Merleau-Ponty, M. (2010). *Lo visible y lo invisible*. Nueva Visión.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Sings*. Northwestern University Press.



Sartre, J. P. (2021). *El ser y la Nada*. Losada.

Sartre, J. P. (1964). Merleau-Ponty. En J. P. Sartre, *Situations IV* (pp. 189-287). Gallimard.

Searle, J. (1995). *The Construction of Social Reality*. Free Press.

Sousa, L. (2018). Intersubjectivity and Freedom in Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception. En A. Marques & J. Sáagua (Eds.), *Essays on Values and Practical Rationality – Ethical and Aesthetical Dimensions* (pp. 25-52). Peter Lang.

Suárez Tomé, D. (2017). Psicoanálisis existencial y reflexión purificante en la ontología fenomenológica de Jean-Paul Sartre. *Areté: Revista de Filosofía*, 29(1), 147-166.
<https://doi.org/10.18800/arete.201701.006>

Theunissen, M. (2013). *El otro. Estudios sobre la ontología social contemporánea*. Fondo de Cultura Económica.

Ware, O. (2006). Ontology, otherness, and self-alterity: Intersubjectivity in Sartre and Merleau-Ponty. *Symposium*, 10(2), 503-513.
<https://doi.org/10.5840/symposium200610231>