



MERLUA PONTY Y EL PROBLEMA DE LAS OTRAS CONCIENCIAS

Graybern Livingston Forbes*

Universidad Tecnológica de Pereira

“El hombre es espejo para el hombre”

Maurice Merleau -Ponty

Resumen

En este trabajo abordo el problema de las otras conciencias desde la perspectiva del fenomenólogo francés Maurice Merleau-Ponty. El objetivo de su filosofía es restituir la importancia del mundo pre-objetivo o mundo de la vida, la percepción y el valor del cuerpo en la esfera del conocimiento. Sus investigaciones se centraron en dar cuenta de que la percepción, el cuerpo y el mundo no son meras propiedades de la mente, sino elementos constitutivos de nuestro ser en el mundo. A partir de estas consideraciones Ponty aborda el problema de las otras conciencias, con el único objetivo de eliminarlo por completo del edificio conceptual de la fenomenología, ya que dos de sus predecesores, Husserl y Sartre, no lograron superar las contradicciones que se evidencian en este problema. Mi objetivo es triple y consiste en exponer la posición de Maurice Merleau-Ponty frente al problema de las otras conciencias, en evidenciar las fallas de los planteamientos de Husserl y Sartre, y proponer el concepto de la empatía como una vía para la superación de este problema epistemológico. Para ello, adelantaré una interpretación un poco clásica y descriptiva en lo esencial.

Palabras clave: Cuerpo, empatía, fenomenología, intercorporalidad, percepción, ser en el mundo.

* Recibido: 27 de octubre del 2013. Aprobado: 13 de abril del 2014.
Contacto: gbern321@gmail.com



En la descripción fenomenológica de la percepción y de nuestro ser corporal en el mundo, Merleau Ponty realiza un análisis muy importante, el análisis del problema de las otras conciencias. Cuestión que pertenece a lo que tradicionalmente se considera como un *problema epistemológico*. Este problema va dirigido a responder las siguientes preguntas: ¿acaso existen otras conciencias aparte de la mía? ¿Cómo sé que el Otro es una conciencia? ¿Es acaso esto un problema filosófico?

La conciencia es algo así como un conjunto o sistema de percepciones, creencias, deseos, valores y de juicios atribuibles a una persona. Pero ¿qué es una persona? Esta no solo se define como un sujeto de experiencia, sino también como un ser encarnado. Normalmente en nuestra cotidianidad nos encontramos con otros, como compañeros de carne y hueso con los que compartimos un mundo material en común. Ante este problema de las otras mentes, Merleau-Ponty indica a continuación: "[a] este problema, lo que dijimos sobre el cuerpo aporta un inicio de solución" (Ponty, 1993, Pág. 360). Para Merleau-Ponty, el problema de las otras mentes se encuentra en la necesidad de la aclaración fenomenológica de la experiencia de los demás antes de llegar a considerarlos como espíritus que acechan detrás de un cuerpo.

La propuesta de Merleau Ponty radica en no resolver el problema de las otras mentes, sino en disolverlo al recordarnos de nuestra experiencia no epistémica pre-cognitiva de los demás, que por ser marginada por la ciencia, genera dudas escépticas acerca de la existencia de las otras mentes. Al igual que Heidegger y Wittgenstein, Merleau Ponty rechaza el escepticismo sobre las otras



mentes, como rechaza el escepticismo sobre el mundo exterior. Para Heidegger, aunque el escéptico no puede ser refutable *a priori*, el hecho de que el ser humano es esencialmente *ser en el mundo*, inevitablemente, deja la duda escéptica sin argumento. Ponty opina al respecto: “preguntarse si el mundo es real, no es oír lo que se dice, porque el mundo es justamente, no una suma de cosas que siempre podrían ponerse en duda, sino el reservorio inagotable de donde las cosas se sacan” (Ponty, 1993, pág. 356). La cuestión de si existe un mundo y si su ser puede ser demostrado no tiene sentido como una cuestión planteada por el *Dasein*, es decir, este planteamiento es inválido, ya que nuestra condición se define como *ser en el mundo*.

Por otro lado, Merleau-Ponty considera que nuestra conciencia se encuentra inherente a nuestro cuerpo y a nuestro mundo, “si experimento esta inherencia de mi conciencia a su cuerpo y a su mundo, la percepción del otro y de la pluralidad de las conciencias no ofrecen ya dificultad” (Ponty, 1993, pág. 362). Por estas razones, una explicación fenomenológica adecuada de nosotros mismos y de nuestra experiencia de los otros debe callar en lugar de responder a la pregunta epistemológica, por el hecho de que nuestra experiencia concreta del mundo y de los demás siempre, inevitablemente, sofoca esas dudas en la vida real. Tomando en cuenta estas consideraciones, podemos inferir que para Ponty el problema de las otras mentes es un solipsismo equivocado, pero también, una teoría literalmente bastante loca. Más bien, según nuestro autor, debemos describir nuestra experiencia de los demás a partir de nuestro presupuesto racional, como también



debemos tener un reconocimiento inmediato de la pluralidad de conciencias que habitan el mundo².

De esta manera, Merleau-Ponty nos recuerda que los demás están presentes para nosotros, tal como estamos presentes a nosotros mismos de una manera corporal, antes de que seamos capaces de concebirnos como mentes de pie. Este recordatorio de nuestra convivencia corporal en el mundo constituye la contribución de Merleau Ponty más original e importante a las reflexiones filosóficas sobre la sociabilidad. No tiene paralelo en ningún otro tratamiento del tema, incluidos las de Heidegger y Wittgenstein, y solo el reciente descubrimiento de las *neuronas espejo* en el cerebro sugiere una forma similar de despejar este peculiar dilema.

Husserl y Sartre

El Enfoque de Merleau Ponty al problema de los otros contrasta fuertemente con dos de sus predecesores en la tradición fenomenológica, Husserl y Sartre. Para Husserl, el proceso de experimentar al otro se da en dos dimensiones simultaneas: la presentación o apercepción analógica que se define como el acto mental que me hace presente algo que no está dado (Veloza, 2006, pág. 361), por ejemplo, cuando yo capto a una persona, la capto como *Körper* (*cuerpo-objeto*), sin embargo, su conciencia no se me presenta; de esta forma, en las facetas de mi propia conciencia, me identifico como *Leib* (*cuerpo-vivido*) y realizo “una transposición aperceptiva del sentido de mi propio cuerpo al cuerpo del otro.”(Romero, 2010,

² Para Ponty, la realidad siempre se encuentra *ahí, ya antes de la reflexión*, pero la filosofía no puede aceptar de entrada el conocimiento inmediato o la actitud natural, ni tampoco servirse de idealizaciones hechas por la ciencia o las teorías filosóficas, más bien, tiene que esforzarse por aprehender la realidad a partir de la relación hombre-mundo.



pág.102). En otras palabras, las mentes de los otros no son directamente perceptibles, y mi conocimiento de ellas debe basarse en una transferencia analógica de mi percepción de mí mismo como una conciencia encarnada. La segunda dimensión se denomina apareamiento y consiste en que el *ego* y el *alter ego* siempre y necesariamente se dan en una pareja original, sin ningún razonamiento o reflexión. En palabras de Husserl: “[e]l apareamiento, es decir, el presentarse configurado como par, y luego, sucesivamente como grupo, como pluralidad, es un fenómeno universal de la esfera trascendental (y, paralelamente, de la esfera psicológica intencional)” (Husserl, 2006, pág. 148-149). De esta manera, para Husserl el apareamiento cumple un papel preponderante y universal en la experiencia trascendental del otro y del mundo.

Ahora bien, vengo a ver el cuerpo del otro como vinculado o ligado a su conciencia, al igual que yo experimento mi propio cuerpo como vinculado o ligado (por el sentido del tacto) a mi conciencia, experiencia que de alguna forma debo reconocer de manera independiente como el mío, como perteneciente al otro, no como un cuerpo, sino como un ego trascendental. Esto solo porque originalmente me percibo como lo que Husserl llama una "unidad psicofísica", una mezcla de la conciencia y el cuerpo, yo soy capaz de percibir a los demás como mentes ocultas a mí por el exterior visible de su cuerpo.

Merleau Ponty rechaza esta distinción entre el cuerpo y el ego trascendental. No originalmente me percibo como una unidad psicofísica, porque la experiencia ordinaria no hace distinción entre los fenómenos psíquicos y físicos. Mi identidad



con mi cuerpo es a su vez más básica y profunda que lo que supone Husserl. En efecto, existe una especie de asociación o el reflejo de mi percepción de los demás, pero es evidentemente primordial que la distinción conceptual entre conciencia privada y organismos públicos Husserl la da por sentada. De hecho, las recientes investigaciones de la psicología y neurología sugieren que dicha duplicación es una función primitiva e innata de cerebros de primates, que trabaja en la percepción social por debajo del umbral de la cognición explícita.

Simplemente no hay base en la experiencia de la clase de analogía que según Husserl informa nuestra comprensión intuitiva de los demás. Para Merleau Ponty, no solo no hay razonamiento detrás de nuestro reconocimiento de los demás, sino que tampoco hay analogía inferencial o no inferencial, por tal analogía sería necesario el reconocimiento previo de la estructura de la personalidad que ya es incomprendible desde el punto de vista solipsista. Merleau Ponty concluye así: "[a]quí no hay nada parecido a un razonamiento por analogía. Scheler lo dijo muy bien, el razonamiento por analogía presupone lo que debería explicar." (Ponty, 1993, pág. 363).

Por otro lado, Sartre en *El Ser y la Nada* (1943) mejora la teoría de Husserl de emparejamiento analógico de dos maneras. En primer lugar, Sartre reconoce que nuestra experiencia primordial de los demás implica las emociones más que las actitudes epistémicas:

La vergüenza o el orgullo me revelan la mirada del prójimo, y así mismo, en el extremo de esa mirada; me hacen vivir, no conocer, la preocupación de un sujeto mirado (...) la vergüenza de sí, es reconocimiento de que efectivamente soy ese



objeto que otro mira y juzga (...) El prójimo no es siquiera una condición objetiva de mi vergüenza. Y, sin embargo, es como el ser mismo de esta. La vergüenza es revelación del prójimo, no la manera en que una conciencia revela un objeto, sino a la manera en que un momento de la conciencia implica lateralmente otro momento, como su motivación. (Sartre, 1986, pág.166-173).

Ciertamente, para Sartre la vergüenza, el miedo y el orgullo son mis reacciones originales y son, además, las diferentes formas por las cuales yo reconozco al otro como un sujeto más allá de su alcance, e incluyen dentro de ellos una comprensión de mí mismo, que puede y debe servir como mi motivación para la constitución del otro como un objeto.

Además, según Sartre, mi sentimiento primitivo para otros no es el sentimiento de ver (o juzgar), pero sí el de ser visto. Mientras que el tradicional problema de las otras mentes simplemente da por sentado que yo soy el sujeto y el otro es el objeto, Sartre ingeniosamente le da la vuelta al insistir en que mi confrontación inicial con los demás es todo lo contrario: *el Otro es, en principio, el que me mira*. Desafortunadamente, la inversión afectiva de Sartre sobre el problema epistemológico genera sus propios problemas y podría decirse que falla el fenómeno en su propio camino, aunque desde un ángulo nuevo e interesante. La teoría de Sartre implica de hecho una teoría metafísica, un antagonismo entre los sujetos que se exponen alternativamente entre sí a sus miradas, fijándose como objetos, y (aparentemente) despojándose de su agencia. La teoría es una especie de versión pesimista de la dialéctica amo-esclavo de *La Fenomenología del Espíritu* de Hegel



que destaca el drama inherente en las relaciones humanas, pero ¿es una descripción plausible de nuestras relaciones reales ordinarias con los demás?

Esta imagen parece una caricatura de la riqueza real, la complejidad y ambigüedad de las relaciones interpersonales. Más importante aún, como la teoría de Husserl, aunque de una manera diferente, no tiene en cuenta el espacio del fondo que habitamos y compartimos en virtud de nuestro ser corporal en el mundo. En ese contexto compartido, existimos con los demás, a su lado, no enfrente de ellos en calidad de observadores y observados. En efecto, la observación mutuamente objetivante, lejos de ser un fenómeno primitivo, debe entenderse como una modificación de la interacción social:

El otro me transforma en objeto y me niega, yo transformo al otro en objeto y le niego, se dice. En realidad, la mirada del otro no me transforma en objeto, y mi mirada no lo transforma en objeto, más que si uno y otro nos retiramos en el fondo de nuestra naturaleza pensante, si nos hacemos uno y otro mirada inhumana, si cada uno siente sus acciones, no recogidas y comprendidas, sino observadas como las de un insecto. Es lo que, por ejemplo, ocurre cuando soporto la mirada de un Desconocido. Pero, aun entonces, la objetivación de cada uno por la mirada del otro no se siente como penosa sino porque esta toma el lugar de una comunicación posible. La mirada de un perro sobre mí apenas me molesta. El rechazo de comunicar es aún un modo de comunicación. (Ponty, 1993, Pág. 372).

La dramática experiencia antagónica que sostiene Sartre es, en realidad, una especie de perturbación interpersonal o distorsión, una desviación del sentido de un equilibrio social; que es normalmente discreto, precisamente, porque es tan



omnipresente en nuestra experiencia y nuestro entendimiento. La urgente tarea fenomenológica, que Sartre deja de lado, es describir ese equilibrio de fondo social que hace que estos trastornos personales sean entendibles como perturbaciones de un estado discreto. Husserl y Sartre no están de acuerdo acerca de la dirección intencional de la experiencia de los demás, así como de su significado cognitivo y afectivo, pero ambos dan por sentado una perspectiva teórica que oculta el fenómeno del espacio social compartido por imaginarnos en las actitudes ya refinadas y articuladas de sujeto y objeto, concedor y conocido, vidente y visto. Pero, ¿cómo esas posiciones y actitudes sociales emergen como posibilidades en nuestras interacciones con los demás?

Por ser yo un ser situado corporalmente, todo lo que pienso y hago está remitido a mi situación en medio del mundo. Pero la espacialidad de mi propio cuerpo no la vivo como mera espacialidad física, sino que ella forma un sistema vital con el espacio objetivo, en tanto que mi cuerpo es siempre mi aquí y mi ahora desde donde me oriento en el mundo. El esquema corporal no es solo la imagen que tengo de mi cuerpo, sino también la perspectiva desde la cual asumo el mundo y, por eso, es también comprensión de cómo me perciben los otros. Ese esquema corporal se pone en manifiesto en los modelos y gestos, en el modo de vestir, en el modo de mostrarse uno a los otros, que expresa también la necesidad de ser aceptado y apreciado.

En lugar de suponer meramente que nuestro cuerpo está en el espacio, Merleau-Ponty acuña la idea de que nuestro cuerpo habita el espacio. “No hay que decir, pues, que nuestro cuerpo está en el espacio ni, tampoco, que está en el



tiempo. Habita el espacio y el tiempo.”(Ponty, 1993, pág.156). Si bien toda experiencia es mi experiencia privada, en todo caso ese modo en que yo vivo mi vida está siempre abierto a un horizonte público. Lo que yo supongo como mi experiencia íntima nunca es exclusivamente privada, es mi estilo personal de relacionarme con los otros.

En este sentido, la pregunta por cómo reconozco al otro como otro no es un enigma indescifrable, sino una pregunta mal planteada. Estamos ya instalados en un mundo común, que excluye cualquier mito de mundos íntimos y privados a los que alude en expresiones como, por ejemplo, “tú no puedes comprender mi dolor” (Ponty, 1993, pág. 366), porque se supone erradamente que el dolor de uno se oculta en el fondo del alma. Pero el significado de ese *fondo del alma* se diluye y se convierte en nada si reparamos en que ese dolor se expresa a través de cierto tono de voz, del semblante y de cierta gestualidad corporal, y si nos damos cuenta de que esa expresión lingüística supone el uso de pronombres, verbos y nombres que usamos en común. Esto quiere decir que el hecho de que mi cuerpo habite un espacio significa que mi experiencia subjetiva, lejos de reducirse a un sistema de impresiones o de datos de sentido internos, se abre realmente a un mundo compartido.

La conciencia humana no es originariamente un “yo pienso que”, sino un “yo puedo” que combina las alternativas de lo que se puede y no se puede:

La consciencia es originariamente no un yo pienso que, sino un yo puedo. La visión y el movimiento son maneras específicas de relacionarnos a unos objetos y si, a



través de todas esas experiencias, se expresa una función única, es esta el movimiento de existencia, que no suprime la diversidad radical de los contenidos porque los vincula, no situándolos a todos bajo la dominación de un yo pienso, sino orientándolos hacia la unidad inter-sensorial de un mundo. El movimiento no es el pensamiento de un movimiento, y el espacio corpóreo no es un espacio pensado o representado. Cada movimiento voluntario tiene lugar en un medio contextual, sobre un fondo que viene determinado por el movimiento mismo. (Ponty, 1993, pág.154).

Ese campo de juego de lo posible está dado por el sentido de orientación que le abre a uno la propia corporalidad. *El esquema corporal* traza fronteras en el mundo, direcciones, líneas de fuerza, lo abre a uno a nuevas perspectivas, en pocas palabras, organiza el mundo como un lugar ordenado que permite la orientación y que conforma nuestros fines.

La empatía y las relaciones sociales

La explicación alternativa de Merleau-Ponty se basa en el reconocimiento del medio físico de la percepción social, un medio común para mí y para los demás, que nos constituye como comunidad antes de nuestra aplicación de conceptos como la mente y la conciencia. Veo a los otros como cuerpos humanos, no como objetos materiales. Mi experiencia de nuestro carácter común como persona no se basa en ninguna observación analógica o comparativa de mí y de ellos. Entonces, ¿en qué consiste la percepción pre-observacional de los demás? Adam Smith, en su libro *La Teoría de los Sentimientos Morales* (1759) ya reconocía que la gente naturalmente responde al sufrimiento de los demás con gestos similares a la persona que sufre:



Cuando me conduelo de la muerte de tu hijo, no considero, a fin de poder compartir tu aflicción, lo que yo, persona determinada por mi carácter y profesión, sufriría si tuviese un hijo, sino que considero lo que sufriría si en verdad yo fuera tú. (Smith, 2004, pag.33-36).

Smith atribuyó esas respuestas intuitivas aparentemente espontáneas a un pensamiento de intervenir, un acto de imaginación en el que nos solidarizamos, por concebir lo que debe sentirse en una situación similar, es decir, por ponerse en lugar del que sufre.

La imaginación es sin duda esencial para la empatía, pero debe ser el tipo de imaginación que tiene el contenido de un pensamiento articulado, es decir, la idea de mí mismo en la posición del otro. Los bebés espontáneamente imitan gestos faciales antes de que sean capaces de observar sus propias caras, por lo tanto, antes de que tengan alguna noción de lo que parecen:

Un bebe de quince meses abre la boca si, jugando, tomo uno de sus dedos entre mis dientes y hago ver que lo muerdo. Y sin embargo, no puede decirse que haya mirado su rostro en un espejo, sus dientes no se parecen a los míos. Y es que su propia boca y sus dientes, tal como desde el interior se los siente, son para él unos aparatos para morder, y mi mandíbula, tal como él la ve desde fuera, es para él capaz de las mismas intenciones. (Ponty, 1993, pág., 363).

Estudios más recientes han producido resultados aún más sorprendentes, incluyendo la mímica facial en niños con tan solo 42 minutos de nacimiento. Evidentemente, no hay nada como la observación objetiva o explícita en correlación analógica entre uno mismo y los demás, en su lugar, el cuerpo del bebé



está en sintonía con el demás en una especie de armonía simpática inmediata. Por consiguiente, incluso en la edad adulta, “[e]n cuanto nacido, en cuanto tengo un cuerpo y un mundo natural, puedo encontrar en este mundo otros comportamientos con los que el mío se entrelaza.” (Ponty, 1993, pág. 366).

En conclusión, la coexistencia de mi cuerpo con los otros cuerpos es uno de los aportes más originales e importantes de la fenomenología de Merleau-Ponty, una especie de sustrato corporal más básico que nuestra experiencia de nosotros mismos como sujetos individuales. Una experiencia que no se limita a la esferas de la conciencia privada, sino de una apertura común en uno y el mismo mundo. Así Ponty rechaza de entrada el problema de las otras conciencias, considerándolo como un problema mal planteado, que se debe a que siempre consideramos al hombre como una sustancia compuesta de cuerpo y mente, cuestión que nuestra experiencia pre-cognoscitiva rechaza en la relación de nosotros mismos y los demás.



Referencias bibliográficas

Husserl, E. (2006). Meditaciones cartesianas. Madrid: Tecnos.

Merleau-Ponty, M. (1993) *Fenomenología de la Percepción*. Barcelona: Planeta-De Agostini.

Romero, J. C. (2010). Craving, Experiencia, Conciencia y Temporalidad en Adicciones. Husserl, Varela y Maturana. *Limite. Revista de filosofía y psicología*, 3 (17), 77-97.

Sartre, J.P, (1986) *Ser y la Nada*. Buenos Aires: Losada.

Smith, A. (2004). *La teoría de los sentimientos morales*. México: FCE.

Velozo, R. (2006). *La intersubjetividad en Husserl*. Po-ética. 1, 29-34.

Referencias complementarias

Heidegger, M. (1984) *Ser y el tiempo*. México: FCE.