

TESIS DOCTORAL

AÑO 2015



CUERPO Y CARNE EN LA FILOSOFÍA DE M. MERLEAU-PONTY

JOSÉ ANTONIO RAMOS GONZÁLEZ

LICENCIADO EN FILOSOFÍA Y LETRAS

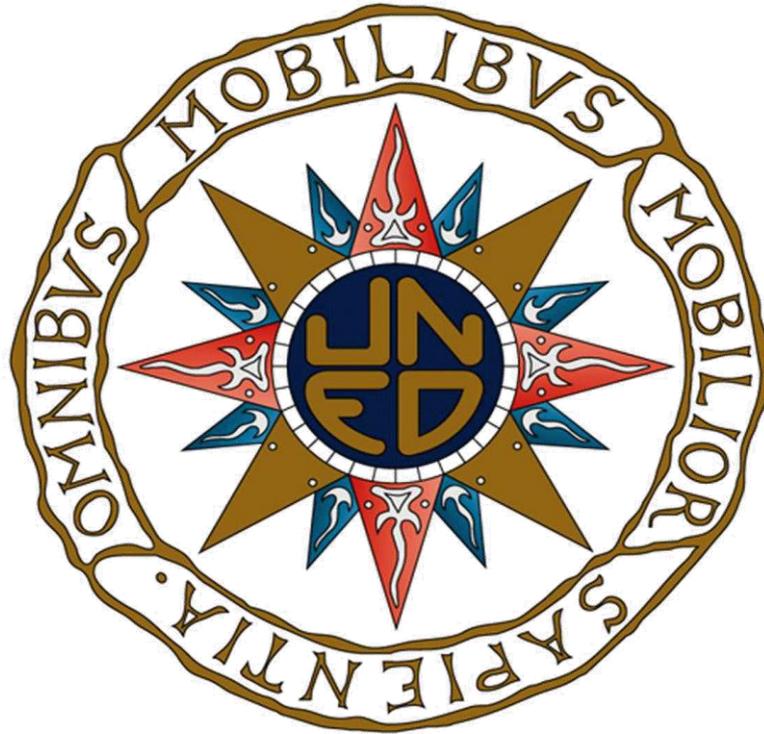
División Filosofía y Ciencias de la Educación-Sección Filosofía

Por la Universidad Autónoma de Madrid

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA DE LA UNED

Tesis dirigida por: Dra. M^a DEL CARMEN LÓPEZ SÁENZ



Departamento: Filosofía. UNED.

Título: *Cuerpo y carne en la filosofía de M. Merleau-Ponty*

Autor: José Antonio Ramos González. Licenciado en Filosofía y Letras. División Filosofía y Ciencias de la Educación- Sección Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid.

Directora de la tesis: Dra. M^a Del Carmen López Sáenz

AGRADECIMIENTOS

A mis padres que me dieron el ser y a mis hermanos sin los que no hubiera podido acceder al conocimiento, les estoy profundamente agradecido. A Manoli y a Laura les agradezco que ellas sigan recreando de modo entrañable lo que soy con una comprensión que supera todo saber.

Quisiera también expresar mi profunda gratitud a la directora de esta tesis, M^a Carmen López Sáenz, sin cuya ayuda no hubiera podido realizar este trabajo.

ÍNDICE

ABREVIATURAS	6
INTRODUCCIÓN	8
1. HACIA UNA FILOSOFÍA “CONCRETA”	12
1.1. Introducción	12
1.2. M. Scheler: antídoto contra el empirismo y el intelectualismo.....	16
1.3. G. Marcel y el misterio de la encarnación.....	22
1.4. Un nuevo punto de vista sobre la <i>Gestalt</i>	26
1.4.1. Crítica del naturalismo “fiscalista”: la reflexología y la <i>Gestalt</i>	28
a) Crítica de la reflexología.....	28
b) La <i>Gestalt</i>	30
1.5. Crítica del vitalismo de Bergson	34
a) Relación materia-vida	34
b) Relación acción-percepción.....	37
1.6. Crítica de la filosofía de inspiración criticista.....	39
1.7. La primacía de la percepción	45
2. LA INFLEXIÓN DE LA NATURALEZA	53
2.1. Introducción	53
2.2. La esencia está entretejida en la experiencia.....	53
2.3. Lo trascendental de la experiencia	69
2.4. Las cosas: hechuras del mundo	81
2.5. La Naturaleza como introducción al Ser	93
2.6. Naturaleza e intercorporeidad: el otro y yo en el mundo	107
3. EL CUERPO COMO SISTEMA ESTRUCTURAL DE POTENCIAS MOTRICES Y PERCEPTIVAS	126
3.1. La configuración circular del cuerpo propio	126
3.1.1. El cuerpo como dialéctica de la existencia.....	127
3.1.2. La experiencia táctil en la constitución del cuerpo propio	131
3.2. El cuerpo: vehículo del ser en el mundo	136

3.2.1. El esquema corporal como dilatación del ser en el mundo	141
3.3. El cuerpo como vector de la vida perceptiva	145
3.3.1. Crítica de las teorías clásicas de la percepción.....	145
3.3.2. La percepción en Husserl y en Merleau-Ponty.....	150
3.4. El cuerpo espacializante y temporalizante.	154
3.4.1. El cuerpo situado y orientado.....	154
3.4.2. El tiempo vivido.....	161
3.4.3. La profundidad y el movimiento.....	163
3.5. El cuerpo como expresión y palabra	167
4. EL DINAMISMO CARNAL. LA CARNE COMO REVERSIBILIDAD	
INMINENTE	171
4.1. Introducción	171
4.2. De la generalización del cuerpo a la generalidad de la carne.....	172
4.3. La donación en carne.....	179
4.4. La reversibilidad de la carne	188
4.5. La carne del mundo y la carne del cuerpo.....	196
4.6. El dinamismo de la carne	202
5. CONCLUSIONES.....	208
BIBLIOGRAFÍA.....	237
OBRAS DE MERLEAU-PONTY	237
ESTUDIOS SOBRE LA OBRA DE MERLEAU-PONTY	239
NÚMEROS MONOGRÁFICOS DE REVISTAS	251

ABREVIATURAS

Para las obras de M. Merleau-Ponty citadas a pie de página se utilizan las abreviaturas que se detallan a continuación por orden alfabético. Se consigna la paginación original en primer lugar separada de una barra (/) de la página correspondiente a la traducción en castellano, cuando se dispone de esta.

MERLEAU-PONTY, M.

IP: *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*. Tours: Belin, 2003. (Trad. cast.: *La institución. La pasividad: Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955)*). Barcelona: Anthropos, 2012).

MSME: *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes, 1953*. Ginebra: MetisPresses, 2011.

NC: *Notes de cours au Collège de France. 1959-1961*. París: Gallimard, 1996.

Nat: *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*. París: Seuil, 1994.

OE: *L'oeil et l'esprit*. París: Gallimard, 1999. [1ª ed., 1964]. (Trad. cast.: *El ojo y el espíritu*. Madrid: Trotta, 2013).

PC1: *Parcours. 1935-1951*. Lagrasse: Verdier, 1997.

PC2: *Parcours deux. 1951-1961*. Lagrasse: Verdier, 2000.

Php: *Phénoménologie de la perception*. París: Gallimard, 1999. [1ª ed., 1945]. (Trad. cast.: *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península, 4ª ed., 1997). [1ª ed., 1975].

PPCF: *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques.*

Lagrasse: Verdier, 1996.

PM: *La prose du monde.* París: Gallimard, 1999. [1ª ed., 1969]. (Trad. cast.: *La*

prosa del mundo. Madrid: Taurus, 1971).

RC: *Résumés de cours. Collège de France. 1952-1960.* París: Gallimard, 1968.

(Trad. cast.: *Elogio y posibilidad de la filosofía.* Almería: Universidad de Almería, 2009).

SNS: *Sens et non-sens.* París: Gallimard, 1996.

S: *Signes.* París: Gallimard, 1998. [1ª ed., 1960]. (Trad. cast.: *Signos.*

Barcelona: Seix Barral, 1964).

SC *La structure du comportement.* París: Presses Universitaires de France, 3ª

ed., reimpr. [1ª ed., 1942]. (Trad. cast.: *La estructura del comportamiento.*

Buenos Aires: Hachette, 1953).

VI: *Le visible et l'invisible.* París: Gallimard, 1964 (Trad. cast. *Lo visible y lo*

invisible. Barcelona: Seix Barral, 1970).

INTRODUCCIÓN

El trabajo que se presenta trata de mostrar las relaciones que propone la filosofía de M. Merleau-Ponty entre el cuerpo y la carne en el seno de la naturaleza. Esta última es el lugar del que hemos nacido, de modo que el cuerpo puede considerarse su “otro lado”. Además, dado que la carne es la naturaleza en estado naciente, consideramos que es imprescindible el estudio del ser natural para una mejor comprensión del “ser carnal, prototipo del Ser, del que nuestro cuerpo sentiente-sensible es una variante notable”¹.

Sin que se pueda hablar de una ruptura con la fenomenología, esa preocupación ontológica de la filosofía de Merleau-Ponty recorre toda su obra y está ya presente desde sus primeros escritos. En este sentido, si en *La primacía de la percepción y sus consecuencias filosóficas* su intención era mostrar el significado ontológico de las descripciones psicológicas², en *Lo visible y lo invisible* afirma que es necesaria una explicación ontológica de los resultados de la *Fenomenología de la percepción*³. Más allá de *tournant* o giros en la obra del filósofo francés, puede afirmarse que hay una continuidad en su obra, lo que no excluye diferentes variaciones sobre un mismo tema.

Si como decimos la ontología fenomenológica es el hilo conductor del pensamiento de Merleau-Ponty, no es extraño que la naturaleza, entendida

¹Cf. VI, p. 177/170.

²Cf. PPCF, p. 97.

³Cf. VI, p. 234/225.

como introducción al Ser, ocupe un lugar destacado en su obra. No obstante, en los distintos trabajos sobre su filosofía, cuya enumeración exhaustiva no tiene cabida en esta introducción, hemos observado que se ha puesto de relieve la importancia que desempeña la *Fenomenología de la percepción* para la comprensión de *Lo visible y lo invisible*, pero se ha señalado mucho menos la relación que esta última obra tiene con lo que Merleau-Ponty piensa acerca de la naturaleza. Además, en la bibliografía de que se dispone en la actualidad, o bien se trata el tema de la naturaleza como una cuestión que se estudia en sí misma o en una obra concreta del autor, o con el objetivo de mostrar la lectura que este hizo de la cuestión a través de su estudio de otros autores.

Pensamos que la interrelación entre el cuerpo y la carne se ha de entender en su imbricación con la naturaleza. Esta perspectiva permite, además, un mejor conocimiento tanto de la crítica y renovación de las categorías tradicionales de la metafísica, más allá de todo dualismo, que lleva a cabo Merleau-Ponty, como de su propia autocrítica a la *Fenomenología de la percepción*.

Desde ese enfoque, en el capítulo primero de nuestro trabajo, titulado “Hacia una filosofía ‘concreta’”, se exponen los primeros pasos de Merleau-Ponty en la dirección que hemos indicado, así como las principales aportaciones que le orientaron en el camino: M. Scheler, G. Marcel y la psicología de la *Gestalt*.

En esa vuelta hacia lo concreto, Merleau-Ponty va a descubrir, por un lado, la percepción como experiencia original en la que el mundo recobra su especificidad; por otro, que la conciencia es encarnada, es decir, que “yo soy

mi cuerpo”. Así recupera lo que la tradición del pensamiento ha olvidado: que mi cuerpo percibe y es percibido y, por tanto, es a la vez vidente y visible.

Esa filosofía “concreta”, sin limitarse a lo empírico, ha de mantenerse cerca de la experiencia, pues la reflexión no consiste en un pensamiento objetivo, sino “vivido”, que se ofrece a mí como un don de la naturaleza⁴. “La inflexión de la naturaleza” es el título del capítulo segundo, en el que de un modo “lateral”, como corresponde a una ontología indirecta, nos acercamos desde la experiencia al ser de lo natural que es nuestro interlocutor y con el que se entrelaza nuestra vida. Desde ese punto de vista, se cuestiona la dicotomía entre naturaleza y cultura, así como el enfrentamiento entre las conciencias; pues otro y yo coexistimos en el mismo mundo.

En el capítulo tercero, titulado “El cuerpo como sistema estructural de potencias motrices y perceptivas”, rechazando la concepción clásica de la conciencia reflexiva, la motricidad corporal nos proporciona una “practognosia”, basada en el hábito, que es un tipo de saber corporal al alcance de las manos que no necesita de la conciencia. Pensar la intencionalidad en términos de motricidad y corporalidad será la clave para entender la diferente consideración que, desde el análisis de la experiencia táctil, hacen Husserl y Merleau-Ponty de la constitución incompleta del cuerpo propio.

⁴Cf. Php, p. 53/64.

Para evitar la dualidad conciencia-objeto que sigue estando presente en la *Fenomenología de la percepción*, se ha de dejar de situar en el centro la corporeidad. Sin suponer una ruptura con la obra del 45, esto es lo que llevará a Merleau-Ponty en *Lo visible y lo invisible* a una ontología de la carne que tiene lugar en el mundo. En esta última obra, será la reversibilidad inminente la que difumine las fronteras entre Naturaleza y Espíritu, inaugurando una nueva concepción de lo natural y de lo corporal. En el capítulo cuarto (“El dinamismo carnal. La carne como reversibilidad”) se muestra que, más allá de las categorías ontológicas tradicionales, la carne se ha de concebir como “elemento” en el sentido en el que los presocráticos entendían la *physis*.

A la vista de que no hay grandes fisuras en la obra del autor, cuestión esta sobre la que hay un consenso cada vez más generalizado, la lectura que hemos realizado de su pensamiento es temática, no cronológica. Desde ese enfoque se ha de entender que en distintos capítulos del trabajo se vuelva a tratar, desde otro punto de vista, un texto del autor del que ya se había hablado en un momento anterior y que puede volver a reaparecer posteriormente en otro contexto. Aunque la perspectiva metodológica adoptada ha impedido evitar ese tipo de devenires, se ha puesto sumo cuidado en que estos no se conviertan en devaneos, es decir, en meros rodeos, sino en un modo de profundizar temáticamente en la problemática.

1. HACIA UNA FILOSOFÍA “CONCRETA”

1.1. Introducción

Este primer capítulo trata de mostrar las primeras aproximaciones del pensamiento de Merleau-Ponty a una psicología y filosofía “concretas”. Desde ese enfoque, se estudian los primeros pasos del pensamiento de nuestro autor en esa dirección y se analizan las aportaciones de los acompañantes más representativos elegidos para ese camino: M. Scheler, G. Marcel y la psicología de la *Gestalt*. Esta orientación nos revelará las consecuencias filosóficas de una nueva visión de la percepción, entre las que cabe señalar una reconsideración del “sujeto”, pues será el cuerpo entendido como campo perceptivo y práctico el que asuma el punto de vista del mismo; de la conciencia, que hay que describir en toda su variedad original, y del mundo entendido como estilo universal de toda percepción posible: este nuevo modo de ver la percepción interroga sobre nuestra apertura al mundo, interrogación que cuestiona a la vez la filosofía misma y sus relaciones con la “no-filosofía”; esta última expresión se refiere tanto a otras expresiones de la experiencia (como la pintura o la literatura) como a la naturaleza indestructible, que Schelling llamaba “principio bárbaro”.

Mostrar que la objetividad no puede agotar la existencia supone volver a una psicología y filosofía “concretas”: se trata de regresar a la experiencia perceptiva para aprender a ver de nuevo la naturaleza de la percepción y sus consecuencias filosóficas. Esta vuelta pasa por una inversión del movimiento natural de la conciencia para llegar a la percepción como experiencia original en la que el mundo real se constituye en su especificidad. En ese trayecto la

conciencia se entenderá como una red de intenciones significativas y la percepción en estado *naciente* apuntará a las intenciones humanas y las captará como realidades sentidas más que como objetos verdaderos, ya que la verdad es que no hay cosas sino fisonomías. Si por “percepción” se entiende el acto que nos hace conocer existencias, entonces todos los problemas se refieren al de la percepción y este último reside en las nociones de estructura y significación: la estructura es la verdad filosófica del naturalismo y del realismo. Merleau-Ponty entiende por “estructura” lo que hay de profundo en la *Gestalt*, que consiste en la inteligibilidad en estado naciente, en la unión de una idea y de una existencia indiscernibles⁵.

Desde esa perspectiva “concreta” y considerando la totalidad de las dimensiones de la existencia que han sido olvidadas o desapercibidas tanto por la psicología como por la filosofía clásicas, se critican tanto el empirismo y el intelectualismo, como el naturalismo “fiscalista” de la *Gestalt*, el vitalismo refinado de Bergson y el criticismo. Apoyándose en el pensamiento de M. Scheler, Merleau-Ponty va a mostrar que el prejuicio común al empirismo y al intelectualismo consiste en considerar la conciencia como un conjunto de estados que reciben significación mediante la asociación de ideas; que esas filosofías no conocen por un “comercio” directo con el mundo y con las cosas, que no reconocen las evidencias dadas. Frente a esas corrientes filosóficas, se trata de hacer un inventario, una descripción fenomenológica de la conciencia y

⁵Cf. SC, p. 223/286.

del mundo en toda su variedad original. En ese sentido, y a la luz de los análisis fenomenológicos de G. Marcel, la encarnación como dato central de la metafísica hará caer el muro de la objetividad que me separa tanto de lo otro como del otro. Aunque Merleau-Ponty quiere llevar más lejos el “misterio de la encarnación” para proponer un pensamiento de la carne, el análisis de la expresión “yo soy mi cuerpo” es muy útil para recuperar lo que ha permanecido por lo general en el olvido: que mi cuerpo percibe. Con esto se invierte la concepción del cuerpo defendida tanto por la filosofía como por la psicología.

La reflexología y la *Gestalt* sitúan el comportamiento en el plano de la causalidad física, su naturalismo “fiscalista” les lleva a afirmar que las formas físicas dan cuenta del comportamiento humano, lo que equivale a decir que sólo existe lo físico. Rechazando que lo físico pueda ser el fundamento real de la estructura del comportamiento o de la estructura perceptiva, Merleau-Ponty afirma que habría que pensar la *Gestalt* como unidad de lo interior y de lo exterior, de la naturaleza y de la idea, y que la conciencia para la que existe la *Gestalt* es la conciencia perceptiva: es a esta última a la que hay que interrogar para hallar una aclaración definitiva.

Las críticas del empirismo y del intelectualismo, así como las de la psicología de la “Forma”, no conducen a Merleau-Ponty ni al vitalismo refinado de Bergson ni a una filosofía de inspiración criticista. Respecto del

primero, la filosofía vitalista de Bergson sostiene la idea de una “percepción de derecho”⁶ detrás de nuestra percepción de hecho, pero recurre a “hipótesis constructivas”⁷ para dar cuenta de la percepción. En este sentido, su pensamiento permanece encerrado en la concepción clásica de la percepción en la medida en la que define la conciencia por la posesión de un objeto o por la transparencia a sí misma y la acción por una serie de acontecimientos exteriores. En lo referido al criticismo, este tipo de filosofía considera el cuerpo como uno de los objetos que se constituyen ante la conciencia.

Resumiendo, por un lado, frente a la tradición filosófica, conceder primacía a la percepción significa interrogarse por nuestra apertura al mundo, interrogación que pone en cuestión a la propia filosofía y a sus relaciones con la “no-filosofía”. Por otro, frente a la psicología “clásica”, hay que considerar la percepción como un modo de acceso al ser y mostrar que lo que se considera “psicología” es en realidad ontología; que las descripciones psicológicas tienen una significación ontológica. Desde ese punto de vista, el mundo percibido comporta unas relaciones y un tipo de organización que no han sido reconocidas ni por la psicología ni por la filosofía, ya que ni la significación es del orden del concepto ni el sujeto que percibe se puede entender como una conciencia que interpreta u ordena lo sensible: el mundo percibido es el fondo siempre presupuesto de toda racionalidad, todo valor y toda existencia.

⁶SC, p. 179/233.

⁷Cf. Ídem.

Asumiendo siempre un punto de vista, mi cuerpo será “sujeto”. Este se ha de entender como campo perceptivo y práctico; y el mundo, más que como objeto, se debe comprender como el estilo universal de toda percepción posible. A pesar de que la percepción y las consecuencias que de ella se derivan parecen estar sometidas a contradicciones, Merleau-Ponty indica que estas forman parte del inventario crítico de nuestra vida que es la filosofía y que su perspectiva sobre la percepción no destruye la racionalidad, sino que la hace descender a tierra.

1.2. M. Scheler: antídoto contra el empirismo y el intelectualismo

“Cristianismo y resentimiento” anuncia el proyecto intelectual de Merleau-Ponty en los años anteriores a *La estructura del comportamiento*. Para mostrar que la objetividad no puede agotar la existencia, Merleau-Ponty vuelve a la “psicología concreta” y a la “filosofía concreta”. Frente al “universo de la ciencia”, al que Brunschvicg⁸ reduce todo lo que existe y todo objeto de pensamiento, se propone el “universo de la percepción”⁹: contra los que parten del principio de que “toda filosofía es intelectualista de nacimiento e idealista

⁸ La crítica del pensamiento de Brunschvicg continúa hasta *El ojo y el espíritu* obra en la que se afirma que el hombre es un sí por *con-fusión*, no por transparencia (Cf. OE, p. 19/22): un sí desgarrado que entrega su cuerpo por “transustanciación” (Cf. OE, p. 16/21). Por tanto, frente a Brunschvicg, Merleau-Ponty se opone al activismo del espíritu *proyector* y de sus *construcciones*: la actividad se da en la dialéctica de la pasividad y la constitución en la de la institución. El arte ofrece un acceso privilegiado al ser bruto, acceso desde la dehiscencia del cuerpo, no construido por la inteligencia.

⁹ Lejos de ser superficial, el mundo percibido nos introduce en el espesor de la existencia y en la profundidad del ser bruto. Ya en el primer proyecto de 1933 se plantea la hipótesis de que el mundo de la percepción no puede ser asimilado al universo de la ciencia (“Proyecto de trabajo de 1933 sobre la naturaleza de la percepción”, en PPCF, p. 13): se trata de mostrar la *originalidad* de ese mundo.

por instinto”, “Cristianismo y resentimiento” anuncia la crítica del empirismo y del idealismo que se profundizará en *La estructura del comportamiento* y en *La fenomenología de la percepción*.

Merleau-Ponty recurre a la fenomenología de Scheler para mostrar que hacer de la conciencia un efecto de la causalidad fisiológica y vital es un prejuicio injustificado que comparte con el empirismo la creencia de que la experiencia sensible es el único modo de ser. Tanto el empirismo como el idealismo interpretan la conciencia como un conjunto de impresiones y niegan que un contenido de conciencia pueda tener *sentido*. Según esas filosofías, la conciencia está hecha de estados que reciben significación por medio de la asociación de ideas, incluso la percepción de otro se concibe como reconstitución interior de los estados de conciencia: en definitiva, esas filosofías reducen lo vital a lo mecánico y lo espiritual a lo vital. El sujeto pensante impone reglas a lo dado porque sin ellas no habría objeto, sino el sueño incoherente de lo “diverso sensible”. En este sentido las normas de la física devienen leyes del Ser y el universo de la percepción, del arte, de los sentimientos, de los actos religiosos, es considerado un esbozo o degradación del universo de la ciencia.

Frente a Brunschvicg y su concepción intelectualista de la filosofía que ve el espíritu como si se tratara de un *proyector* que arrojando luz *construye* la filosofía, Merleau-Ponty devuelve lo inteligible a su raíz sensible para mostrar su unión en el tejido del ser bruto, unión que es previa al desgarre que ocasiona la *construcción* o *constitución*. Con ese propósito a la vista, siguiendo los trabajos de J. Wahl y de G. Marcel, así como los de la filosofía descriptiva de

M. Scheler, Merleau-Ponty afirma que la filosofía debe intentar una descripción de la existencia bajo todas sus formas. El acto constitutivo de la filosofía no consiste en tomar conciencia de la actividad creadora del sujeto ni en dar una definición de “inteligencia” que envuelva a la filosofía en una burbuja conceptual o en una especie de transparencia. Según Merleau-Ponty, se trata de explicar la apariencia como tal y dar cuenta de la naturaleza intencional de la conciencia.

Ni el empirismo ni el idealismo conocen por un “comercio”¹⁰ directo con el mundo y las cosas¹¹: esas filosofías buscan criterios indudables y no reconocen las evidencias que son dadas. Frente a ellas, a pesar de que su filosofía reduce lo intencional a lo afectivo, Scheler muestra una profunda confianza, una especie de fe perceptiva en todo lo que se da inmediatamente¹² y responde al naturalismo de Nietzsche resolviendo el dilema entre una inmanencia naturalista y una trascendencia ilusoria: un comercio directo con las cosas, los seres, la conciencia, rompe esta esfera de la vida donde el

¹⁰Para el uso de esa noción en la obra de Merleau-Ponty y de su relevancia (cf. Saint Aubert, E. De. *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*. París: J. Vrin, 2006, p. 112 nota 6 y pp.112-115). La importancia de esta noción no debe pasar desapercibida en el pensamiento de Merleau-Ponty, ya que en ella se hace presente la fidelidad a la exigencia fenomenológica de “volver a las cosas mismas”: más que apertura, el comercio es lo que Merleau-Ponty denominará a partir de 1959 “transustanciación” o *Ineinander*. Además, “comercio” designa que el sujeto se encuentra en la cohesión primordial de un campo de experiencia en la que cada elemento interfiere con otros, más allá de las indistinciones sustanciales y de las constituciones: la razón está implicada en nuestro “comercio” o intercambio con el mundo percibido y con los otros. Todo comercio es una extensión del comercio de los esquemas corporales que se enraíza en el comercio de la carne consigo misma: la carne es el lugar del comercio; incluso en las palabras hay un sentido lateral u oblicuo que resulta del “comercio”.

¹¹Cf. PC1, p. 23

resentimiento ha querido encerrar con la verdad los valores espirituales y los religiosos.

Frente al prejuicio común al empirismo y al idealismo, la primera tarea de la reflexión es hacer un inventario, una descripción de la conciencia, sin dar a la existencia sensible la prioridad que el naturalismo subrepticamente le otorga¹³. Si seguimos las articulaciones de los “fenómenos” en la conciencia viviente, las propiedades, las conexiones que ellos manifiestan con evidencia, nos aparecen nuevas leyes y una necesidad más esencial que la física¹⁴.

Siguiendo a Scheler, si extendemos este reconocimiento al sector emocional y sentimental de la conciencia, debemos evitar conceder una realidad privilegiada a los actos y las funciones que tienen un sentido biológico. Necesitamos describir sin prejuicios la conciencia tal y como aparece inmediatamente, el “fenómeno” de la conciencia en toda su variedad original: esa descripción de la conciencia conlleva el reconocimiento de la intencionalidad emocional. En la conciencia intencional descubrimos dos capas diferentes: de un lado, los simples *estados afectivos* (*Gefühlzustand*); de otro, sentimientos o emociones (*reines Fühlen*) como la simpatía, el amor y el odio, cuya naturaleza es apuntar a algún término distinto de ellos. Este carácter intencional pertenece también a la percepción: ella apunta a un “objeto” más allá de sí misma, pero la intencionalidad de las emociones tiene la

¹²Cf. Ídem.

¹³Cf. PC1, p. 18.

particularidad de no poder ser explicada mediante significaciones intelectuales; pues las emociones involucran “esencias alógicas”¹⁵ y esto explica que se las denomine “valores”¹⁶, cuyos contenidos hacia los que tiende no pueden ser determinados por la inteligencia más que secundariamente.

Frente a Kant, a quien se acusa de entender la vida emocional como algo ciego y caótico desde su formalismo del Bien, Merleau-Ponty afirma que hay “*a priori materiales*” y que la realización de los más altos valores en la que consiste el bien es una percepción plena y no la afirmación de una forma vacía: la voluntad puede disponernos o indisponernos para la percepción de los valores, pero es “ciega para los valores”, en tanto que los concibe como formas vacías; de modo que el amor, el odio y la simpatía se convierten en estados de placer o de dolor cerrados sobre sí mismos, en vez de considerarlos como actos orientados. Así, la conciencia enferma por carecer de movimiento y de deseo, por dejar de ser el nudo del alma y del cuerpo¹⁷.

¹⁴Cf. PC1, p. 19.

¹⁵ Como señala De Saint Aubert, el tratamiento que da Merleau-Ponty a las “esencias alógicas” acaba con la distinción entre vida intencional y vida expresiva, yendo más allá de Scheler, y llevando al límite la fenomenología de Merleau-Ponty. Abolida la distinción entre individuo y esencia, todas las esencias devienen alógicas y carnales: hay dimensionalidad de todo hecho y facticidad de toda dimensión (Cf. Saint Aubert, E. De. *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, op. cit., p. 127). Por otra parte, se trata de una expresión que no reaparece hasta 1955 en el curso sobre la pasividad en el que se habla de “generalidad estructural” o “esencia alógica de la percepción carnal” (IP. p. 255).

¹⁶Cf. PC1, p. 19.

¹⁷Cf. Saint Aubert, E. De. *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, op. cit., p. 107.

A pesar de que Merleau-Ponty se sirve del pensamiento de Scheler para valorar la vida emocional, rechaza que lo intencional pueda reducirse a lo emocional. Siguiendo el motivo recurrente que el fenomenólogo francés aplica a otros pensadores y a otras corrientes de pensamiento, puede decirse que “Scheler no llegó hasta el final”: no explica cómo la conciencia puede surgir de ese fondo indiferenciado de las emociones. Aun buscando un “reino de solidaridad en el amor”, la filosofía de la carne de Merleau-Ponty no admite una evidencia del “tú” fuera de los actos perceptivos inscritos en la espaciotemporalidad del cuerpo y que se renuevan sin cesar. El cuerpo dirige el encuentro con el otro y la dimensión histórica de la persona social despliega el tejido histórico como la visión despierta de la profundidad y se hace simultaneidad: el individuo es simultáneamente historia, su carne toca al pasado y al futuro del mismo modo que la visión llega hasta las estrellas.

Resumiendo, intelectualismo y empirismo comparten el prejuicio común que consiste en creer que no hay otro modo de ser que la experiencia sensible. Esas filosofías reducen la conciencia a un conjunto de impresiones a las que asigna significación mediante el poder constituyente de la actividad de la conciencia; incluso la percepción del otro requiere de una reconstitución interior. En ese sentido, el sujeto pensante impone las reglas de lo físico que devienen las leyes del Ser y, en consecuencia, el universo de la percepción, del arte, de los sentimientos son degradaciones del universo científico. Frente a estas filosofías, que no conocen por “comercio” y que muestran una concepción de la conciencia carente de movimiento y de deseo, Merleau-Ponty trata de explicar la apariencia como tal y dar cuenta de la naturaleza intencional

de la conciencia. Hay que hacer un inventario de esta para describirla como “fenómeno” en toda su variedad original más allá de los privilegios que el naturalismo concede a la experiencia sensible: la actividad creadora del sujeto no es el acto constitutivo de la filosofía ni esta puede involucrarse en una especie de atmósfera transparente mediante una determinada definición de inteligencia. En el ser humano no se puede separar actividad y pasividad, inteligencia y voluntad, alma y cuerpo.

1.3. G. Marcel y el misterio de la encarnación

El objeto de estudio de “Ser y tener” son las cosas sensibles, tal y como aparecen a nuestra mirada, junto con el cuerpo. Desde esta perspectiva, Merleau-Ponty afirma que existencia y objetividad no pueden aparecer como dos fenómenos en el sentido restringido del término, a partir de ahora son dos regiones del ser¹⁸. Frente a la tradición idealista, la influencia del pensamiento de Marcel lleva a Merleau-Ponty a percibir la importancia de la existencia concreta: si la existencia sensible es el arquetipo de la existencia, el cuerpo vivido –sensible por excelencia- lo será de la existencia sensible.

Tanto la “concepción vulgar” como la filosófica coinciden en la idea de que el conocimiento tiene que ver con la contemplación de objetos inanimados, cosas indiferentes que no nos tocan, con las que no mantenemos contacto o “comercio”: la facultad de juzgar que reside en mi espíritu me permite

¹⁸Cf. PC1, p. 38.

comprender lo que mis ojos ven. Desde esos enfoques, la percepción se analiza según dos elementos: lo propiamente visto y el juicio mediante el cual esos datos inertes adquieren significación viviente. No solo en el terreno filosófico, incluso si se pregunta a los psicólogos del siglo XIX acerca del conocimiento del cuerpo propio, estos afirman que, a diferencia de otros cuerpos, el propio se distingue por unos caracteres especiales que darán lugar a un juicio por el cual yo localizo y circunscribo mi cuerpo. Por tanto, frente a esos datos se sitúa un sujeto que los interpreta, que no es más que una pura facultad de juzgar, un *cogito*: en este sentido, todo conocimiento es un diálogo entre un “sujeto” y un “objeto”.

Aunque Marcel critica esa perspectiva epistemológica desde la que se ve al cuerpo como una relación entre sujeto-objeto, no puede ser calificado de “anti-intelectualista”, pues reconoce que hacer un inventario de los objetos del pensamiento es sólo un uso de la razón y que no hay nada más conforme a la razón que la desautorización de cierto tipo de razón¹⁹. Los análisis de los filósofos se han hecho desde la perspectiva del “espectador imparcial” o *kosmotheoros* y despojan al objeto de su aspecto humano y de su contacto con nosotros. Frente a esa perspectiva, Merleau-Ponty propone que más que hablar de una relación entre el sujeto y el objeto, entre “mi cuerpo” y “yo” se da una adherencia, una intimidad: más que de una relación, se trata de un modo de

¹⁹Cf. PC1, p. 43

presencia²⁰. Además, nuestra “fe perceptiva” en los objetos, en la que quien percibe y lo percibido están en la indivisión, nos hace verlos como la prolongación del propio cuerpo: más que de objetos, deberíamos hablar de fisonomías, de presencias más que de esencias. Dado que mi cuerpo no es un objeto que yo posea y tampoco es exactamente algo que yo mismo sea: mi cuerpo está en la frontera entre lo que yo soy y lo que yo tengo, en el límite entre el ser y el tener. Por tanto, el hecho central de la metafísica no es tanto la presencia y separación de mi cuerpo como la presencia y separación de mi vida: la adherencia de esta a mí mismo a la vez que mi rechazo para no confundirme con ella²¹.

Los análisis de la expresión “yo soy mi cuerpo”²², cuyo fundamento es el sentir, invierten la concepción del cuerpo proveniente tanto de la psicología como de la filosofía clásicas, inversión que consiste en devolver al cuerpo

²⁰El criticismo entendía la existencia como una relación ontológica, no como un modo de presencia. En los primeros escritos, Merleau-Ponty habla de la presencia como “coexistencia” o “comercio” con el mundo y con los otros, que escapa a las relaciones especulativas establecidas por el narcisismo de la conciencia de sí; en los últimos escritos, la presencia se designa como “relación endo-ontológica” del hombre al ser o del hombre al hombre. En este sentido, se debe investigar la relación entre la “existencia concreta” (de la que hablan los primeros escritos de 1933 a 1945) y la noción de carne de la que tratan los últimos trabajos.

²¹Cf. PC1, p. 39.

²²En “La philosophie de l’existence”, en PC2, p. 254, Merleau-Ponty vuelve a insistir sobre la importancia del pensamiento de Marcel para rechazar la consideración del cuerpo como un mero objeto. En cierto sentido, el “yo” es “mi cuerpo” y, con él, el mundo sensible. Por tanto, las cosas sensibles junto con el cuerpo son el tema de análisis de la filosofía. Esas cosas, tal y como dice Husserl, son percibidas en carne y hueso (carnalmente, *leibhaftig*). La filosofía, bajo la influencia del criticismo kantiano, ha considerado que el sujeto construía el objeto de la ciencia; “yo soy mi cuerpo” invierte esa concepción y hace del análisis de la presencia sensible y carnal del mundo la tarea de la filosofía. Además, ese pasaje nos da una pista sobre las fuentes que conducen a Merleau-Ponty desde el cuerpo propio (encarnación) hasta lo carnal husserliano y nos permite comprender la importancia que más tarde concederá Merleau-Ponty al análisis del §36 de *Ideas II*.

sentiente el acceso a lo humano: lo que olvida la filosofía de tradición cartesiana es que mi cuerpo percibe.

La encarnación, y no el *cogito*, es el dato central de la metafísica, a partir del cual un *hecho* es posible²³. Según Merleau-Ponty, esa afirmación de Marcel revela el punto de vista trascendental o fenomenológico por el cual existencia y objetividad han de considerarse como regiones del ser, y no como “fenómenos” en la acepción restringida de la palabra. Estos análisis fenomenológicos inauguran un método “hiperfenomenológico”²⁴ que religa el sujeto al ser y lo define como una tensión o intención orientada hacia un término. En ese sentido, el tema de análisis es el hombre concreto (que percibe, piensa, quiere...) y los seres concretos (percibidos, conocidos, queridos...) *tal y como son pretendidos o presentidos en esos actos mismos*²⁵. Desde ese punto de vista, afirma Merleau-Ponty que el pensamiento de Marcel amplía la filosofía para convertirla en una comprensión dialéctica de la vida, del conjunto de situaciones vividas por el hombre en y con su ambiente.

La encarnación implica una refundación de la filosofía y de su método cuyas consecuencias repercutirán en el planteamiento del problema del otro, de la vida colectiva y de la historia. Rompiendo con la oposición cartesiana entre la existencia como conciencia y como cosa, la encarnación abre el espacio del misterio y hace caer el muro de la objetividad que me separa del otro y de lo

²³Cf. PC1, p. 38.

²⁴Cf. PC1, p. 44.

otro: la esencia del misterio consiste en no estar todo entero ante mí y, por tanto, la distinción del *en mí* y del *ante mí* pierde su significado²⁶.

Merleau-Ponty reconoce la originalidad del enfoque marceliano sobre el misterio: por un lado, muestra la relación dinámica pasiva y activa, a la vez que la que se da entre sujeto-objeto, rompiendo con la separación epistemológica; por otro, su aproximación a partir del cuerpo y el “dato” de la encarnación como modelo de todo misterio. No obstante, a pesar de ese reconocimiento, Marcel no ha sido lo suficientemente radical: su planteamiento del misterio permanece inacabado y le falta rigor conceptual por haber concebido el misterio de modo *proyectivo* y a partir de un fondo sin carne. Según Merleau-Ponty, se trata de llevar más lejos las ideas de Marcel profundizando en el esquema corporal²⁷ para proponer un pensamiento de la carne.

1.4. Un nuevo punto de vista sobre la *Gestalt*

Más allá de las alternativas del materialismo y del espiritualismo, el objetivo de *La estructura del comportamiento*²⁸ es el estudio de la relación

²⁵Cf. PC1, p. 39.

²⁶En el pensamiento de Marcel la ruptura de la distinción dentro-fuera en la que consiste la especificidad del misterio se ilustra mediante tres modos: el amor, el mal y la unión del alma y del cuerpo (arquetipo del misterio ontológico). Entender el misterio ontológico como espacio de transición y de transgresión, como un exceso de proximidad, permitirá a Merleau-Ponty hablar de “promiscuidad del ser”.

²⁷Hablaremos con detalle del esquema corporal en el capítulo 3, apartado 3.2.1.

²⁸Peillon rechaza dos tipos de lectura de *La estructura del comportamiento*: 1) la que considera esa obra como una mera propedéutica a la fenomenología y olvida que el análisis de la experiencia científica pertenece de pleno derecho a la fenomenología; 2) la que considera que el objetivo de esa obra es alcanzar una “actitud trascendental” a través de la crítica del

entre la conciencia y la naturaleza. La investigación de esa relación supone una “reforma del entendimiento” en la que la experiencia perceptiva desempeña un papel fundamental: “hace falta interrogar a la experiencia perceptiva para hallar un esclarecimiento definitivo”²⁹. En el capítulo primero se propone una relación de “causalidad circular y no lineal”³⁰ entre el medio y el organismo. Entender al organismo como una “actividad orientada” conduce al rechazo del intelectualismo, vitalismo y mecanicismo. El capítulo segundo muestra que la crítica del empirismo no supone una recaída en el intelectualismo: ambos capítulos contribuyen a la búsqueda de una definición de cada uno de los órdenes (físico, vital y humano) para dar cuenta de que la relación entre ellos se ha de transformar en una filosofía de la estructura: la unión de una idea y de una existencia indiscernibles³¹, la estructura es la que impide que la significación se separe del texto sensible en el que se encarna. Desde ese punto de vista se cuestiona el intelectualismo de la teoría criticista, cuya idealidad ha de ser sustituida por una idealidad sensible, tal y como se insinuaba ya en el tercer capítulo de la obra al mostrar que hay significación de lo sensible.

A continuación se ofrece la crítica a la psicología que permitirá a Merleau-Ponty adoptar un nuevo punto de vista fenomenológico sobre la teoría

realismo: aun siendo legítima, esta última lectura debe acompañarse del contenido específico o “propriadamente doctrinal” de *La estructura del comportamiento* (Cf. Peillon, V. *L'épaisseur du cogito. Trois études sur la philosophie de Maurice Merleau-Ponty*. Latresne: Le Bord de l'eau, 2004, pp. 33-35). Se trataría de devolver a esa obra la importancia y la perspectiva que arroja sobre el conjunto del pensamiento de Merleau-Ponty.

²⁹Cf. SC, p. 227/292.

³⁰Cf. SC, p. 13/33.

de la forma, más allá del naturalismo causalista que explica el comportamiento desde las formas físicas.

1.4.1. Crítica del naturalismo “fiscalista”: la reflexología y la *Gestalt*

a) Crítica de la reflexología

Frente a la reflexología y al behaviorismo que sitúan el comportamiento sobre el plano de la causalidad física, el comportamiento no es un efecto del mundo físico y no se puede explicar ni desde una causalidad productora ni desde la relación función-variable. Merleau-Ponty recurre a la noción de “forma”, pero no tal y como la entiende la *Gestalt*, sino desde un punto de vista fenomenológico que permitiría superar las antinomias del materialismo y del espiritualismo, del materialismo y del vitalismo. Cantidad, orden y significación son las propiedades predominantes en cada uno de los órdenes (materia, vida y espíritu), pero son categorías universalmente aplicables³².

El esquema fundamental que permite a Merleau-Ponty llegar a la conclusión que se ha mostrado anteriormente, se puede resumir del siguiente modo:

Por un lado, se critica tanto la noción de estímulo como la de respuesta, ambas presentan un doblez que las hace equívocas: la noción de estímulo

³¹Cf. SC, p. 223/286.

³²Cf. SC, p. 141/188.

recubre y confunde el acontecimiento físico tal y como es en sí y la situación tal como es “para el organismo”³³. De modo similar, la respuesta se desdobra en “comportamiento geográfico” (suma de movimientos ejecutados por el animal en su relación objetiva con el medio físico) y comportamiento propiamente dicho (los mismos movimientos considerados en su articulación interior y como una melodía cinética dotada de un sentido). Las variables de las que depende el comportamiento se encuentran en las relaciones y no en el estímulo, relaciones que no pueden entenderse como si se trataran del mecanismo llave-cerradura³⁴. Merleau-Ponty afirma que en la jerarquía de las especies, las relaciones eficaces en cada nivel definen un *a priori* de esta especie, una manera propia de elaborar los estímulos, de modo que el organismo tiene una realidad distinta: no sustancial, sino estructural³⁵.

Por otro lado, las reacciones de un organismo no son la suma de movimientos elementales, sino gestos dotados de una unidad interior que muestran una “inteligibilidad inmanente”, de modo que situación y reacción se unen interiormente por su participación común en una estructura que explica el modo de actividad propia del organismo: esta relación entre situación-reacción no se ha de entender como relación causa y efecto, sino como dos momentos de un proceso circular³⁶.

³³Cf. SC, p. 139/184.

³⁴Cf. SC, p. 141/187.

³⁵SC, p. 139/184.

³⁶Cf. SC, p. 140/187.

b) La Gestalt

La teoría de la *Gestalt* ha creído que una explicación causal sería posible si en lo físico se reconocieran procesos de “estructuración” además de las acciones mecánicas, pero las leyes físicas no ofrecen una explicación *de las* estructuras, sino una explicación *en* las estructuras³⁷. Por eso, como toda “explicación”, debemos rechazar la hipótesis de la constancia³⁸, ya que supone una proyección que no es más que un nuevo género de pensamiento causal. El modo de organización ambiguo que presenta el objeto puede ser descrito o comprendido, pero no explicado con la ayuda de una ley psicofisiológica, como si la imagen mental fuera otra imagen retiniana cuya magnitud puede ser medida con ciertas variables³⁹: es imposible reconstituir a título de efecto el contenido descriptivo de la percepción, el espectáculo efectivo del mundo⁴⁰.

Aunque la teoría de la forma buscaba un pensamiento de la estructura que supiera a las filosofías de las sustancias⁴¹, la aceptación de los postulados realistas de la psicología le impidió llevar el análisis filosófico hasta sus últimas consecuencias y la acercaron al materialismo que reduce todos los

³⁷Cf. SC, p. 208/268.

³⁸Los problemas de la hipótesis de la constancia pueden resumirse: las sensaciones resultan difíciles de observar; si lo que percibimos no responde a las propiedades objetivas del estímulo, se termina por recurrir a una sensación no percibida; la hipótesis de la constancia no puede verificarse por ninguna experiencia crucial ya que estaría presupuesta en ella.

³⁹Cf. SC, p. 210/271.

⁴⁰Cf. SC, p. 208/269.

⁴¹Cf. SC, p. 143/189.

órdenes a lo físico⁴². Profundizando en esas consecuencias filosóficas, Merleau-Ponty dirá que hay que comprender materia, vida y espíritu como tres órdenes de significaciones y volver a la noción de forma para investigar en qué sentido las formas pueden existir “en” el mundo físico y “en” el cuerpo viviente: con la noción de forma se busca la solución de la antinomia entre espiritualismo y materialismo, la síntesis de la naturaleza y de la idea⁴³.

La psicología de la forma inserta las estructuras en el mundo físico haciendo que el comportamiento aparezca sólo como una región del universo físico⁴⁴. La integración de materia, vida y espíritu se obtiene por reducción a un común denominador: reduce los tres órdenes a formas físicas⁴⁵. La teoría de la forma creía que el problema de las relaciones alma-cuerpo y el del conocimiento perceptivo se resolvían mediante procesos nerviosos estructurales que son homogéneos a las estructuras físicas. Sin embargo, el realismo de la psicología como ciencia natural hace innecesaria cualquier reforma del conocimiento: este se define como imitación de las cosas y la conciencia como parte del ser⁴⁶.

⁴² SC, p. 145/192: “La teoría de la forma cree haber resuelto el problema de las relaciones entre el alma y el cuerpo y el problema del conocimiento perceptivo al descubrir procesos nerviosos estructurales que de una parte tengan la misma forma que lo psíquico y de otra sean homogéneos de las estructuras físicas. No sería entonces necesaria ninguna reforma de la teoría del conocimiento y el realismo de la psicología como ciencia natural se conservaría a título definitivo”.

⁴³Cf. SC, p. 147/195.

⁴⁴Cf. SC, p. 144/191.

⁴⁵Cf. SC, p. 146/193.

⁴⁶Cf. Ídem.

Decir que las formas físicas dan cuenta del comportamiento humano equivale a decir que solo existe lo físico. La teoría de la forma defiende un isomorfismo entre las estructuras de la conciencia y su equivalente físico que impide la explicación de estas estructuras. Al igual que la concepción positivista de las leyes científicas, la noción de *forma en sí* es un dogmatismo que desconoce el sentido de la noción de estructura y de ley en la conciencia científica⁴⁷. Según Merleau-Ponty, la relación estructura-ley es una relación de envoltura recíproca: son dos momentos dialécticos. Ley y estructura no tienen sentido más que para pensar el mundo percibido: la primera es un instrumento del conocimiento, la estructura un objeto del conocimiento. Como prueba la reintroducción de las estructuras perceptivas en la ciencia moderna, el universo del naturalismo no se puede cerrar sobre sí mismo, ya que la percepción no es un acontecimiento de la naturaleza⁴⁸.

En la medida en que es un objeto de percepción, la “forma física” no puede ser el fundamento real ni de la estructura del comportamiento ni de la estructura perceptiva⁴⁹. La unidad de los sistemas físicos es una *unidad de correlación*, la de los organismos una *unidad de significación*: tal como la practica el pensamiento físico, la coordinación por leyes deja un residuo a los fenómenos de la vida accesible a la coordinación por el sentido⁵⁰.

⁴⁷Cf. SC, p. 151/200.

⁴⁸Cf. SC, p. 157/206.

⁴⁹Cf. SC, p. 156/205.

⁵⁰Cf. SC, p. 169/220.

Las relaciones del medio con lo orgánico son dialécticas y sus reacciones han de ser consideradas según su significación vital: no se trata de la física *en el* viviente, sino de la física *del* viviente. La significación y el valor de los procesos vitales son atributos del organismo *percibido*⁵¹. La percepción de un cuerpo viviente no es un mosaico de sensaciones que asociadas a la experiencia interior (de deseos, emociones o sentimientos) o comprendidas como los signos de estas actitudes psíquicas recibirían una significación vital: toda teoría de la “proyección”, ya sea empirista o intelectualista, supone lo que se debe explicar. Por tanto, no es la semejanza entre nuestros gestos y los de otros la que les puede dar un valor expresivo, el niño comprende el sentido alegre de la sonrisa antes de haber visto su propia sonrisa⁵². Incluso la psicología moderna admite que esta aprehensión inmediata de las estructuras es condición de posibilidad de todos los juicios de reconocimiento y de todas las asociaciones de ideas, aunque no se trata de una aprehensión completa⁵³.

A pesar de esa crítica, Merleau-Ponty no abandona la *Gestalt*, pues se puede respetar la integridad de las *Gestalten* perceptivas sin recurrir al artificio del naturalismo. La apropiación de la fenomenología de Husserl, cuyos análisis apuntaban hacia los umbrales de la psicología de la *Gestalt*, permitirá a Merleau-Ponty adoptar un nuevo punto de vista fenomenológico sobre la teoría de la forma más allá del sustancialismo y del causalismo. En *La estructura del*

⁵¹Cf. Ídem.

⁵²Cf. Ídem.

comportamiento se propone una inversión del movimiento natural de la conciencia para regresar a la percepción como experiencia original en la que el mundo real se constituye en su especificidad. Tal inversión, que requiere de la noción de “intencionalidad”⁵⁴, define lo que Husserl entendía por “reducción fenomenológica”⁵⁵ en su última filosofía.

Ahora bien, las objeciones a la *Gestalt* no suponen una recaída en el vitalismo, ya que la vida no es la suma de reacciones, sino que como dice Goldstein “el sentido del organismo es su ser” y el análisis biológico se ocupa del organismo como una unidad ideal⁵⁶. La idea de *significación* permite, frente al vitalismo refinado de Bergson, conservar la categoría de vida sin recurrir a la hipótesis de una fuerza vital.

1.5. Crítica del vitalismo de Bergson

a) Relación materia-vida

Merleau-Ponty critica en *La estructura del comportamiento*⁵⁷ dos aspectos del pensamiento de Bergson: la relación entre materia y vida y la que tiene lugar entre lo perceptivo y lo motor. Si la primera de las críticas, que se atiene a lo dicho por Bergson en *La evolución creadora*, será posteriormente

⁵³Cf. SC, p. 170/222.

⁵⁴Cf. SC, p. 237/303.

⁵⁵Cf. SC, p. 236/303.

⁵⁶Cf. SC, p. 165/216.

⁵⁷Cf. SC, cap. 3.

matizada; la segunda no será abandonada, sino que paulatinamente se irá profundizando y precisando.

Respecto de la primera crítica, en opinión de Merleau-Ponty, la teoría del “impulso vital” no da cuenta de la relación de lo biológico con lo físico ni del organismo con su medio. La relación del impulso vital a lo que este produce no es pensable, se trata de una relación mágica en la que se da un corte ininteligible: “corte”, ya que las acciones físico-químicas cuya sede es el organismo no pueden ser abstraídas del medio; ininteligible, porque en ese conjunto continuo no se puede circunscribir el acto que crea a un individuo orgánico ni delimitar la zona de influencia del impulso vital⁵⁸. Si es imposible afirmar una discontinuidad de las correlaciones, la afirmación de una continuidad real tampoco es procedente. La explicación del organismo por la suma de procesos separados requiere la introducción de un principio activo, de una entelequia⁵⁹. De ahí que Bergson sea incapaz de proponer una teoría comprensible de la relación entre materia y vida, incapacidad que reside en el hecho de entender lo vital como otra realidad aunque concebida según el modelo de la realidad física. El irracionalismo de Bergson se debe a un doble equívoco: por un lado, a la aceptación de la teoría realista del ser físico definido por la exterioridad recíproca de las partes y la alteridad radical con respecto a la conciencia y, por otro, consecuencia de esta primera aceptación, a

⁵⁸Cf. SC, p. 171/224.

⁵⁹Cf. SC, p. 173/225.

la concepción de lo viviente sobre el modelo de lo físico como realidades superpuestas. Según Merleau-Ponty, se trata precisamente de comprender la relación interna real que puede establecerse entre sustancias heterogéneas (materia y vida), relación que el “vitalismo refinado” de Bergson es incapaz de pensar, del mismo modo que tampoco puede mostrar la relación entre vida y espíritu.

Mientras que el mecanicismo y el vitalismo consideran al organismo como un producto real de una naturaleza exterior (no como una unidad de significación), Merleau-Ponty no define los actos vitales como suma de procesos exteriores, sino como el despliegue espaciotemporal de ciertas unidades integrales, es decir, esos actos tienen un sentido y las relaciones del organismo con su entorno no son mecánicas sino dialécticas: la reacción depende de su significación vital más que de las propiedades materiales del estímulo⁶⁰. El objeto de la biología no se puede pensar sin las unidades de significación como tampoco se puede explicar el comportamiento de los organismos mediante la pareja de términos acción-reacción o estímulo-reflejo. Frente a los psicólogos contemporáneos que prefieren hablar de “acción”, Merleau-Ponty elige el término hegeliano “trabajo” para referirse a la acción humana en su sentido original y en su contenido concreto. Recordando a Hegel, Merleau-Ponty afirma, por un lado, que la naturaleza del cuerpo viviente resulta impensable sin esta unidad anterior de significación que distingue un

gesto de una suma de movimientos⁶¹ y, por otro, que el problema de la percepción está en la dualidad de la conciencia en sí y de la conciencia para sí⁶².

b) Relación acción-percepción

La acción vital a la que se refiere Bergson es una acción mística que ni apunta a un objeto determinado ni tiene en cuenta la significación propia de los actos humanos⁶³. Aun señalando lo que había de abstracto en los psicólogos que describen el origen empírico de la percepción, su filosofía utiliza la noción de acción motriz que usaban los psicólogos. En este sentido, Bergson permanece dentro de la “teoría clásica de la percepción” en la que la conciencia se define por la posesión de un objeto de pensamiento o por la transparencia a sí misma y la acción por una serie de acontecimientos exteriores. Llevar hasta el fin la crítica de las abstracciones de esa teoría clásica de la percepción, supone, según Merleau-Ponty, dejar de definir la conciencia por el conocimiento de sí, introducir una vida de la conciencia más allá del conocimiento expreso de sí misma y describir las estructuras de la acción y del comportamiento en las cuales la conciencia se encarna⁶⁴.

⁶⁰Cf. SC, p. 174/227.

⁶¹Cf. SC, p. 175/228.

⁶²Cf. SC, p. 191/247.

⁶³Cf. SC, p. 176/229.

⁶⁴Cf. SC, p. 178/231.

Herederero del mito de las sensaciones, el análisis de Bergson mantiene los postulados hallados en la teoría del reflejo⁶⁵. Según Merleau-Ponty, la hipótesis de las sensaciones no es justificable⁶⁶, ya que no hay fuerzas impersonales que transformen un mosaico de sensaciones, sino unidades melódicas o conjuntos significativos de manera indivisa como polos de relación y nudos del conocimiento. La percepción es un momento de la dialéctica viviente de un sujeto concreto, participa en su estructura total y tiene por objeto las acciones de otros sujetos humanos⁶⁷. La percepción en estado *naciente* apunta a las intenciones humanas y las capta como realidades sentidas más que como objetos verdaderos⁶⁸: la verdad es que no hay cosas, sino fisonomías.

Este aspecto descriptivo de la percepción en estado *naciente* exige una refundación de la noción de conciencia⁶⁹. Además, con Scheler⁷⁰, Merleau-Ponty admite “aprioris materiales” que impiden definir la conciencia como función universal de organización de la experiencia: a la vez que a lo “múltiple dado”, como fuente de todas las especificaciones, se renuncia también a la actividad mental como principio de todas las coordinaciones. La conciencia

⁶⁵Cf. SC, p. 179/232.

⁶⁶Cf. SC, p. 180/235.

⁶⁷Cf. SC, p. 179/233.

⁶⁸Cf. SC, p. 180/234.

⁶⁹Cf. SC, p. 183/238.

⁷⁰Cf. SC, p. 186/241.

como red de intenciones significativas permite ampliar y realizar nuestra idea de la acción⁷¹.

1.6. Crítica de la filosofía de inspiración criticista

En la teoría clásica de la percepción la conciencia se define por la posesión de un objeto de pensamiento o por la transparencia a sí misma y la acción por una serie de acontecimientos exteriores. De acuerdo con Platón y con Kant, se acepta que conocer es “reconocer”, es decir, una “recreación” interior de la imagen mental. Pero frente a esos autores, Merleau-Ponty afirma que el conocimiento es una inspección del espíritu en la que los acontecimientos, al mismo tiempo que vividos en su realidad, son conocidos en su sentido⁷²: conocer es siempre captar un dato en tanto que este presenta tal o cual estructura bajo un cierto aspecto⁷³. Frente al criticismo que intenta resolver los problemas planteados por las relaciones entre la forma y la materia, lo dado y lo pensado, el alma y el cuerpo desde una teoría intelectualista de la percepción, se afirma que la materia del conocimiento es una noción límite planteada por la conciencia en su reflexión sobre sí misma y no una componente del acto de conocer⁷⁴, ya que, en último análisis, no hay hiato entre la estética y la analítica kantianas.

⁷¹Cf. SC, p. 187/243.

⁷²Cf. SC, p. 214/276.

⁷³Cf. SC, p. 214/275.

⁷⁴Cf. SC, p. 216/279.

Aun aceptando que el idealismo trascendental garantiza, en cierto sentido, la validez de la experiencia perceptiva en la que el mundo aparece en persona distinguiéndose del sujeto, Merleau-Ponty subraya la intimidad de los objetos al sujeto, así como la presencia en los objetos de estructuras sólidas que los distingue de las apariencias, por eso se les denomina “fenómenos” y la filosofía será una fenomenología: un inventario de la conciencia como medio del universo⁷⁵.

Se puede admitir como primera fase de la reflexión la idea de que la conciencia capta los objetos en una experiencia externa indudable, pero cabe preguntarse si no habría que restablecer en el interior una dualidad entre la conciencia y las realidades exteriores⁷⁶. En este sentido, toda teoría de la percepción intenta superar esa contradicción entre la conciencia como acontecimiento “interior”, dependiente de acontecimientos exteriores, y el hecho de que estos no sean conocidos más que por la conciencia: contradicción entre la conciencia como parte del mundo y, a la vez, coextensiva al mundo⁷⁷.

Esta teoría intelectualista de la percepción de inspiración criticista tiene, entre otras, dos consecuencias indeseables ya que, por un lado, el cuerpo deviene uno de los objetos que se constituyen ante la conciencia⁷⁸ y, por otro, el problema de las relaciones alma-cuerpo desaparece: el criticismo despliega

⁷⁵Cf. SC, p. 215/277.

⁷⁶Cf. SC, p. 232/297.

⁷⁷Cf. SC, p. 232/298.

⁷⁸Cf. SC, p. 215/227.

de un lado a otro del conocimiento una actividad homogénea del entendimiento y se refiere a un cuerpo para una conciencia, de modo que esta jamás está en contacto con una realidad extraña y opaca. Según Merleau-Ponty, la conciencia es inherente al organismo, no se trata de una inherencia de los aparatos materiales sino de una presencia de la conciencia a su propia historia y a las etapas dialécticas que ha recorrido⁷⁹.

“Cuerpo” es otro modo de decir que mi conocimiento es una dialéctica individual en la que aparecen objetos intersubjetivos, presentándose por aspectos sucesivos que no pueden coexistir⁸⁰. Mi ser psicofísico total (la experiencia que tengo de mí mismo, la que los otros tienen de mí y los conocimientos científicos que se aplican y que yo aplico al conocimiento de mí mismo) es un entrelazamiento de significaciones tal que cuando algunas de ellas son percibidas y pasan a la actualidad, las otras no son más que virtualmente apuntadas o intencionadas. Esta estructura de la experiencia es semejante a la de los objetos exteriores y se presuponen mutuamente. La existencia de una percepción exterior, mi cuerpo, y, “en” ese cuerpo, de fenómenos para mí imperceptibles son rigurosamente sinónimas. Entre la una y la otra no hay relación de causalidad, son fenómenos concordantes⁸¹.

⁷⁹Cf. SC, p. 225/288.

⁸⁰Cf. SC, p. 230/295.

⁸¹Cf. SC, p. 234/300.

En sentido positivo, la relación alma-cuerpo no significa otra cosa que la presencia del conocimiento por “perfiles”⁸². Ahora el problema no desaparece como en el criticismo, sino que se transforma en el problema de las relaciones del conocimiento (como flujo de acontecimientos individuales, estructuras concretas y resistentes) y la conciencia como tejido de significaciones ideales.

La conciencia trascendental, la plena conciencia de sí no está hecha, está por hacer, por realizar en la existencia⁸³: la experiencia perceptiva es constituyente⁸⁴. Volviendo a la percepción como un tipo de experiencia originaria en la que se constituye el mundo real en su especificidad, invertimos el movimiento natural de la conciencia (así se define la “reducción fenomenológica” en el sentido que le da la última filosofía de Husserl⁸⁵). Se trata de comprender, sin confundirla con una relación lógica, la relación vivida de los “perfiles” a las “cosas” que ellos presentan, de las perspectivas a las significaciones ideales que son apuntadas a través de ellas.

Si se entiende por percepción el acto que nos hace conocer existencias, todos los problemas que han sido tratados se refieren al problema de la percepción. Este reside en la actualidad en las nociones de estructura y de significación. Una “forma”, como por ejemplo la estructura “figura y fondo”,

⁸²Cf. SC, p. 231/296.

⁸³Cf. SC, p. 238/304.

⁸⁴Cf. SC, p. 235/301.

⁸⁵Cf. SC, p. 236 nota 1/303.

es un conjunto que tiene un sentido y que ofrece un punto de apoyo al análisis intelectual, pero no es una idea, ella se constituye, se altera o se reorganiza ante nosotros como un espectáculo⁸⁶. La “estructura” es la verdad filosófica del naturalismo y del realismo. Si lo esencial de la solución criticista consiste en plantear la existencia de los límites del conocimiento y reencontrar la significación intelectual en la estructura concreta, entonces haría falta definir de nuevo la filosofía trascendental de manera que se integre el fenómeno de lo real. La “cosa” natural, el organismo, el comportamiento del otro y el mío no existe más que por su sentido, pero el sentido que brota en ellos no es un objeto kantiano, la vida intencional que les constituye no es una representación, la “comprensión” que permite el acceso no es una intelección⁸⁷. La *estructura* como realidad fundamental nos permite comprender a la vez la distinción y la unión del alma y del cuerpo: la integración no es nunca absoluta y fracasa siempre⁸⁸.

Dado que no hay modo de saber si la impresión coloreada que se ofrece a otros es idéntica a la mía (las confrontaciones intersubjetivas sólo tienen lugar sobre la estructura inteligible del mundo percibido), la percepción, como conocimiento de cosas existentes, es una conciencia individual y no la conciencia general que supone el criticismo⁸⁹. Aunque puede servir de punto de

⁸⁶Cf. SC, p. 241/307.

⁸⁷Cf. Ídem.

⁸⁸Cf. SC, p. 226/291.

⁸⁹Cf. SC, p. 228/293.

apoyo a los actos de explicitación lógica y de expresión verbal, el “esto” que mi conciencia ve sin palabras no es ni una significación ni una idea. Es cierto que al nombrar lo percibido subsumo su realidad huidiza bajo un concepto, pero estos actos de expresión o de reflexión apuntan a un texto originario que no está desprovisto de sentido: la significación que encuentro en un conjunto sensible está adherida a él, está encarnada⁹⁰.

Si pudiera conocer de un solo golpe todos los lados de un cubo de madera, tendría una idea a la que se llega cuando pienso el objeto sin percibirlo actualmente⁹¹. Una percepción que fuera coextensiva a las cosas sensibles es inconcebible, es lógicamente imposible⁹². Para que haya percepción, es decir, aprehensión de su existencia, es absolutamente necesario que el objeto no se dé por entero a la mirada y se reserve aspectos en la percepción presente, pero no poseídos. Una visión que no fuera desde un punto de vista y que viera todas las caras de un cubo a la vez es una contradicción en los términos, ya que para ser visibles a la vez deberían ser transparentes, es decir, dejar de ser las caras de un cubo de madera⁹³. En este sentido, la “percepción pura” o adecuada al objeto de

⁹⁰Cf. Ídem: “yo percibo un triángulo como tal aquí y ahora, mientras que la concepción me lo da como un ser eterno, cuyo sentido y propiedades, como decía Descartes, no deben nada al hecho de que yo lo perciba”.

⁹¹Cf. SC, p. 229/294.

⁹²Cf. Ídem.

⁹³Cf. SC, p. 230/295.

la que habla Bergson es inconsistente: es el cubo como significación o como idea geométrica lo que está hecho de seis caras iguales⁹⁴.

La noción de *Gestalt* por su desarrollo natural nos conduce al concepto en sentido hegeliano, es decir, al concepto antes de llegar a ser conciencia de sí. Nosotros decimos que la naturaleza es el exterior de un concepto⁹⁵, pero el concepto como tal no tiene exterior y la *Gestalt* habría que pensarla como unidad del interior y del exterior, de la naturaleza y de la *idea*⁹⁶. Correlativamente la conciencia *para* la cual existe la *Gestalt* no es la conciencia intelectual, sino la experiencia perceptiva⁹⁷: es a esta última a la que hay que interrogar para hallar una aclaración definitiva.

1.7. La primacía de la percepción

La percepción revela que una suma de objetos no es el mundo percibido y que a este no lo podemos considerar como un objeto de pensamiento: la unidad de la cosa percibida no es ni la de un teorema ni la de una existencia ideal⁹⁸; por el contrario, la idea se funda en la experiencia de la percepción y, por tanto, toda conciencia es conciencia perceptiva, incluso la conciencia de nosotros mismos⁹⁹.

⁹⁴Cf. Ídem.

⁹⁵Cf. SC, p. 227/292.

⁹⁶Cf. Ídem.

⁹⁷Cf. Ídem.

⁹⁸Cf. PPCF, p. 41.

⁹⁹Cf. PPCF, p. 42.

No se puede aplicar a la percepción la distinción clásica de forma-materia, ya que el mundo percibido comporta unas relaciones y un tipo de organización que no son reconocidas ni por la psicología ni por la filosofía¹⁰⁰. Es imposible descomponer una percepción en un conjunto de partes o de sensaciones, ya que en ella el todo – que no es un todo ideal- es anterior a las partes. La significación que descubro no es del orden del concepto; si así fuera, sería preciso explicar cómo puedo reconocerla en los datos sensibles sin interponer indefinidamente intermediarios entre el concepto y lo sensible: materia y forma, significación y signos deben estar emparentados¹⁰¹. Por otro lado, tampoco se puede concebir al sujeto que percibe como una conciencia que interpreta u ordena la materia sensible, pues el mundo percibido es el fondo siempre presupuesto de toda racionalidad, todo valor y toda existencia: frente a lo que pudiera parecer, esta concepción no destruye la racionalidad, sino que por el contrario la hace descender a tierra¹⁰².

Refiriéndose a esa síntesis práctica, de “transición” o “síntesis de horizonte”, que impide tratar mi percepción como un acto intelectual, afirma Merleau-Ponty que esa síntesis perceptiva debe ser cumplida por este “sujeto” que puede, a la vez, delimitar en los objetos ciertos aspectos perspectivos y al mismo tiempo superarlos: este sujeto que asume un punto de vista es mi cuerpo

¹⁰⁰Cf. PPCF, p. 44.

¹⁰¹Cf. PPCF, p. 48.

¹⁰²Cf. PPCF, p. 43.

visto como campo perceptivo y práctico¹⁰³. Por eso, la cosa percibida no es una unidad ideal poseída por la inteligencia, como lo sería una noción geométrica, sino que es una totalidad abierta al vasto horizonte de vistas perspectivas que se solapan según cierto estilo que define al objeto de que se trata¹⁰⁴: más que como un objeto, el mundo se debe comprender como el estilo universal de toda percepción posible¹⁰⁵.

Tanto la percepción como la cosa percibida son paradójicas, pues toda percepción tiene lugar en un horizonte y en el mundo, ambos están prácticamente presentes más que explícitamente conocidos y, por tanto, la relación casi orgánica del sujeto que percibe y del mundo conlleva la contradicción de la inmanencia y de la trascendencia¹⁰⁶. De la inmanencia, puesto que lo percibido no es extraño a quien percibe; de la trascendencia, ya que lo percibido comporta siempre algo desapercibido, un más allá de lo actualmente dado: estos dos elementos no son contradictorios, ya que la aparición de “alguna cosa” exige indivisiblemente esta presencia y esta ausencia¹⁰⁷.

¹⁰³Cf. PPCF, p. 48.

¹⁰⁴Cf. PPCF, p. 49.

¹⁰⁵Merleau-Ponty trata de explicitar esa noción de mundo de la que Kant no indica su origen, a pesar de ser el hilo conductor de la deducción trascendental. De acuerdo con Kant en que no podríamos pensar el mundo si no tuviéramos experiencia previa de él, Merleau-Ponty afirma que por esa experiencia accedemos a la idea del ser y las palabras “racional” y “real” reciben su sentido (Cf. PPCF, p. 50).

¹⁰⁶Cf. Ídem.

¹⁰⁷Cf. PPCF, p. 50.

Las objeciones a *La primacía de la percepción* se pueden clasificar en dos tipos: las referidas a la relación entre el mundo de la percepción y el universo de la ciencia¹⁰⁸ y aquellas otras que cuestionan las consecuencias filosóficas que se derivan de la teoría de la percepción. Dado la relevancia de esas últimas para el desarrollo del pensamiento de Merleau-Ponty, en lo que sigue intentaremos desvelar su significado. Estas inciden en un aspecto común, a saber, que las descripciones psicológicas no tienen significación ontológica, que podrían valer como inventario psicológico, pero carecen de valor frente al mundo del saber. Merleau-Ponty hará de esas objeciones un motivo de reflexión permanente y, en cierto sentido, puede decirse que constituyen el catalizador que impulsa sus esfuerzos para mostrar que eso que se considera “psicología” es en realidad “ontología”¹⁰⁹.

El propio Merleau-Ponty reconoce que lo expuesto en *La primacía de la percepción* podría ocasionar errores en el lector, dando pie a que este pensara que se entendía la primacía de la percepción en el sentido de prioridad del dato natural, de primacía de lo sensorial, o que se consideraba la percepción como una mera introducción a la fenomenología y que el estudio del ser del

¹⁰⁸En general ese tipo de objeciones coinciden en que el mundo del saber, el universo científico, escapa al cerco de la percepción y cuestionan el valor de la experiencia vivida para la construcción de la experiencia científica.

¹⁰⁹ Los cursos sobre *El mundo sensible y el mundo de la expresión* (1953), *El problema de la pasividad* (1955), incluso algunas notas de trabajo de *Lo visible y lo invisible* manifiestan la obsesión de Merleau-Ponty por las objeciones hechas a *La primacía de la percepción* y el esfuerzo por liberar la significación ontológica de las descripciones “psicológicas” (Cf. Saint Aubert, E. De. *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*. Paris: J. Vrin, 2006, p. 23).

sentido sería independiente y posterior a esta. Aunque se admite la posibilidad de esos dos errores, nuestro autor deja claro que la percepción es esencialmente un modo de acceso al ser y que no hay diferencia entre ontología y fenomenología. En consecuencia, conceder primacía a la percepción no consiste en volver al intelectualismo de la conciencia perceptiva, sino en interrogarse por nuestra apertura al mundo, interrogación que pone en cuestión a la propia filosofía: se trata de una interrogación que cuestiona toda ontología directa¹¹⁰.

La crítica de E. Bréhier se dirige fundamentalmente a las consecuencias filosóficas que se derivan de la teoría de la percepción de Merleau-Ponty. Este invierte el sentido de lo que llamamos filosofía al tratar de reintegrar lo inteligible a la percepción, mientras que, según Bréhier, la filosofía desde Platón partía de las insuficiencias de la percepción para llegar a una concepción del mundo inteligible. En este sentido, se afirma que si hubiéramos sido fenomenólogos desde la Antigüedad no existiría la ciencia ni la filosofía, pues seguiríamos creyendo en la percepción en vez de en la verdadera realidad. Por tanto, el problema principal consiste en saber si la filosofía supone un compromiso con el mundo y con las cosas hasta el punto de identificarse con ellos o si, como defiende Bréhier, la filosofía ha de seguir el camino inverso¹¹¹. Además, Bréhier señala que las objeciones son inherentes a la formulación

¹¹⁰Cf. Saint Auber, E. De. *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, op. cit., p. 22.

¹¹¹Cf. PPCF, pp. 74-75.

misma de la teoría de la percepción, ya que está obligado a plantear separadamente en el lenguaje al hombre y los objetos. Para no ser contradictoria esta teoría no debería ser formulada, sino sólo vivida; ahora bien, cabe preguntarse si una doctrina sólo vivida es una doctrina filosófica¹¹².

Resumiendo, Bréhier crítica las consecuencias filosóficas que a su entender se derivan de la teoría de la percepción. Por un lado, se invierte el sentido de lo que la tradición denomina “filosofía”, ya que, a su modo de ver, Merleau-Ponty intenta reintegrar lo inteligible a la percepción llegando casi a identificar la filosofía con el mundo y con las cosas. Por otra parte, las contradicciones inherentes a la formulación de la teoría de la percepción hacen que esta, si quiere dejar de ser contradictoria, sea sólo vivida y no una doctrina filosófica. En este sentido, se señala que las ideas de Merleau-Ponty tendrían mejor cabida en la novela y en la pintura que en filosofía¹¹³. Por último, Bréhier insinúa que Merleau-Ponty niega al otro como sujeto moral.

Respecto de las consecuencias filosóficas de la teoría de la percepción, Merleau-Ponty afirma que aplicar la razón a lo irracional es un progreso de la razón misma y que el reconocimiento de sus contradicciones es trabajar a favor de esta: las contradicciones forman parte del inventario crítico de nuestra vida que es la filosofía. Se trata de aceptar la condición de una reflexión en estado *naciente*, la lucha de la expresión y de lo explicado; que lo irreflexivo no

¹¹²Cf. PPCF, p. 76.

¹¹³Cf. PPCF, p. 78.

empieza a existir para nosotros más que a través de la reflexión¹¹⁴: buscar la expresión de lo inmediato no es traicionar a la razón, sino agrandarla. Respecto de la moral, Merleau-Ponty afirma que hacer de la moralidad un problema no es lo mismo que negarla, ya que la universalidad, en virtud de la cual Bréhier dice que el otro es recíproco a mí, no está dada, sino que se trata de un universal presuntivo y que estamos ante el problema clásico de cómo llegar al universal¹¹⁵.

Tanto E. Bréhier como J. Hyppolite separan lo que para Merleau-Ponty permanecía unido: la teoría de la percepción y sus consecuencias filosóficas. Hyppolite afirma que no percibe la unión entre esas dos partes y pregunta si se desarrollarán las consecuencias ontológicas (la filosofía del “ser del sentido”) que se derivan de la descripción de la percepción¹¹⁶. Merleau-Ponty afirma que si habla de esos dos aspectos es porque ambos están relacionados y que aún no ha dicho todo lo que tenía que decir: nuestro autor intentará *expresar* este silencio elocuente a lo largo de su obra.

Aun justificando a Merleau-Ponty frente a las críticas de Hyppolite¹¹⁷, J. Beaufret inicia una segunda línea crítica: la fenomenología de la percepción no es suficientemente radical; además permanece dentro de las categorías

¹¹⁴Cf. Ídem.

¹¹⁵Cf. PPCF, p. 80

¹¹⁶Cf. PPCF, p. 98.

¹¹⁷La fenomenología ha de mantener el contacto con la “cosa misma”, no es una caída en el fenomenismo (Cf. PPCF, 102).

clásicas del idealismo¹¹⁸. Merleau-Ponty no responde a esta última objeción con la que termina el debate; no obstante, haciéndose eco de esa crítica, el rechazo de esas categorías será el hilo conductor de otros trabajos¹¹⁹. En consecuencia, a los dos motivos expuestos por los que podía ser malinterpretada por lector “la primacía de la percepción”, se añade ahora un tercer motivo puesto de relieve por la crítica de Beaufret: que el análisis del mundo percibido se hace desde las categorías clásicas¹²⁰.

¹¹⁸Cf. PPCF, 103.

¹¹⁹ Tanto las objeciones de F. Alquié y de P. Lachéze-Rey (que se abordan en el curso de 1955 sobre *El problema de la pasividad*) como las de Beaufret e Hyppolite (que vuelven a tratarse en el curso de 1953, *El mundo sensible y el mundo de la expresión*) abren el camino para la formulación de una “ontología del mundo percibido”, que constituye el primer título de la ontología merleau-pontiana. Por otro lado, en el curso sobre *El problema de la pasividad* ya no se habla de simple “primacía” de la percepción, sino de “prioridad ontológica del mundo percibido”. Esta expresión sirve de tránsito entre la “primacía de la percepción” de 1946 y la “rehabilitación ontológica de lo sensible” de la que se habla en *El filósofo y su sombra* de 1958 (cf. Saint Aubert, E. De. *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, op. cit., p. 32).

¹²⁰A este respecto, el propio Merleau-Ponty cae en la cuenta de esa crítica (Cf. MSME, [17] (II), p. 45).

2. LA INFLEXIÓN DE LA NATURALEZA

2.1. Introducción

Una filosofía concreta ha de mantenerse cerca de la experiencia, sin limitarse a lo empírico, para restituir en esta la cifra con la que está marcada interiormente¹²¹: interrogamos a la experiencia para saber cómo nos abre a lo que no soy yo. Dado que el “no yo” y el yo son como el reverso y el anverso –y que la ausencia también cuenta entre nuestras experiencias–, se trata de superar tanto la filosofía que se aloja en el mundo mismo o en los demás como la que se asienta en “nosotros”, ya que nuestra experiencia quizás *sea* este *movimiento que nos instala, lejos de nosotros, en los demás y las cosas*. Como el hombre natural, la filosofía ha de mantenerse en el punto en el que se efectúa el paso del yo al mundo y a los demás; en el *quiasmo* que expresa la reversibilidad inminente con los otros y con el mundo (lo otro)¹²², sin que haya coincidencia, es decir, salvaguardando tanto la distancia como la diferencia, pero a la vez sin quebrar la unidad de interrelación.

2.2. La esencia está entretejida en la experiencia

A diferencia de una filosofía de la constitución como la de Husserl, en la que el sujeto da sentido a la experiencia, Merleau-Ponty propone un

¹²¹Cf. S, p. 198/191.

¹²²Cf. VI, p. 209/199.

pensamiento de la institución¹²³ en el que el sujeto restituye al mundo parte de lo que de este ha tomado. Por tanto, la conciencia es encarnada o instituyente, no constituyente, y su ser en el mundo no es la de una “presencia inmediata”, sino un modo de ser que implica a la vez una pasividad y una actividad¹²⁴ que no son absolutas. Aunque el yo no constituye plenamente el sentido del mundo, pues este siempre me está ya dado, el sujeto funda o inaugura un sentido como *écart*, por *diferenciación*¹²⁵. Pensar el mundo y el otro a partir del sujeto instituido-instituyente quiere decir no considerarlos como *pensamiento del mundo o del otro*, pues la vida se ha de describir, más que como un pensar, como una manera de vivir el mundo y de responder a la llamada de las cosas¹²⁶: como una *praxis* que incorpora, además de la producción exterior y los motivos, una *theoria* o *gnosis* con la que establece una relación de modificación mutua¹²⁷.

¹²³Merleau-Ponty entiende por “institución” los acontecimientos de la experiencia que la confieren una dimensión duradera y mediante los cuales otras experiencias tendrán sentido o formarán una historia (RC, p. 61/152).

¹²⁴Las descripciones de las experiencias del pintor y del narrador permiten hablar, respectivamente, de una reversibilidad entre el preceptor y lo percibido así como entre la palabra *hablante* y *hablada*: en ambos casos habría que decir que “se ve” o “se habla” en mí, en lugar de ser yo quien ve o habla. Esta pasividad fundamental e irreductible, que impregna toda actividad, puesta de manifiesto por esas descripciones, serán retomadas en el curso del 55 (sobre *La Institución. La passivité*) y conducirán a Merleau-Ponty a afirmar que hay que salir de la filosofía de las *Erlebnisse* para pasar a la de la *Urstiftung* (Cf. VI, p. 275/270).

¹²⁵Cf. Merleau-Ponty, M., *L’Institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France* (1954-1955). París: Belin, 2003, pp. 34-35.

¹²⁶Cf. Robert, F. *Phénoménologie et ontologie. Merleau-Ponty lecteur de Husserl et Heidegger*. París: L’Harmattan, 2005, p. 173.

¹²⁷Cf. MSME, p. 141.

Merleau-Ponty defiende la primacía de la experiencia a la que pertenece el poder ontológico último, ya que por ella lo racional y lo real reciben simultáneamente su sentido. Las esencias tienen fuerza y elocuencia porque están entretejidas con la experiencia en una relación de imbricación como la que se da entre el mar y la arena de la playa. Es esa interconexión entre ambas la que elude el puro espectador para acceder al Ser mediante la reducción de las cosas a esencias y la producción de ideas, olvidando que estas están envueltas por la experiencia que es el suelo del Ser predicativo¹²⁸: ese modo de proceder del pensador meramente “contemplativo” y ubicuo es insensible al Ser.

La esencia no es un ser positivo, sino una invariante¹²⁹ que procede de un acto de variación por el que aparece un modo de ser que no agota el ser mismo: la esencia no da más que el estilo de la experiencia, el “*Sosein* y no el *Sein*”¹³⁰. Según Merleau-Ponty, entendida como trabajo de variación sobre sí misma¹³¹, la variación eidética conduce a una invariante inseparable de las variaciones: a un individual estructurado por una esencia salvaje, que es la regla invariable de su generalidad. Adherida a la carne del mundo, la esencia no se aprehende discursivamente, sino por el método fenomenológico de visibilización intuitiva, es decir, por una visión que se hace en medio de lo

¹²⁸Cf. VI, p. 146/141.

¹²⁹Cf. VI, p. 147/141.

¹³⁰Cf. VI, p. 145/140.

¹³¹“Ni individuos puros ni esencias etéreas, sino esencia y existencia brutas, que son los vientres y nodos de la misma vibración ontológica” (VI, p. 153/147): se trata de la acción de la experiencia sobre sí misma que constituye el contexto carnal de la esencia (Cf. VI, p. 154/148).

visible; pues el ver no tiene necesidad de pensar para poseer la *Wesen*¹³², de modo que el pensamiento se ha de entender como dehiscencia y sublimación del “hay” sensible¹³³: ni resultado del pensamiento ni del devenir natural, la esencia es una idea sensible dinámica¹³⁴ y su universalidad procede de la participación vivida en el estallido originario de lo visible¹³⁵.

Esta génesis de las ideas sensibles, indisociable de la actividad y pasividad, Merleau-Ponty la halla en la obra de Proust¹³⁶ interpretada como una búsqueda incesante de las esencias carnales¹³⁷. Ambos entienden la carnalidad como el trabajo de la materia sobre sí misma o como exterioridad interiorizada e interioridad vuelta hacia afuera, si bien en Proust persiste el dualismo entre materia y el espíritu. “Cuando inventamos una melodía, la melodía se canta en nosotros mucho más que lo que nosotros la cantamos; ella desciende en la garganta del cantante, como lo dice Proust”¹³⁸; de ahí que la ideación no consista en poseer, sino en acoger (no como mero receptáculo) el nacimiento de la idea. Esta y nuestro ser-hueco surgen juntos, “conacen”, de la “invaginación” de lo sensible y su advenimiento simultáneo puede

¹³²Cf. VI, p. 296/298.

¹³³Cf. López Sáenz, M^a. C. “De la sensibilidad a la inteligibilidad. Rehabilitación del sentir en Maurice Merleau-Ponty”, en *Investigaciones fenomenológicas*, N^o 6, p. 240.

¹³⁴Cf. López Sáenz, M^a. C. “La verdad esencial de las ideas sensibles”, en San Martín, J. y Domingo Moratalla, T. (eds.). *La imagen del cuerpo humano*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2011, p. 344.

¹³⁵Cf. *Ibíd.*, p. 352.

¹³⁶Nadie ha ido más lejos que el narrador francés en la descripción de una idea que no es lo contrario de lo sensible, sino su doble o profundidad (Cf. VI, p. 193/184).

¹³⁷Cf. López Sáenz, M^a. C. “La verdad esencial de las ideas sensibles”, *op. cit.*, p. 344, nota 15.

caracterizarse como “puesta en resonancia recíproca”¹³⁹ o encuentro carnal entre la interioridad y la exterioridad. En tanto que acogemos las ideas en nuestro encuentro con el mundo y en el conjunto de un horizonte de relaciones que llamamos Ser, la idea –al igual que los valores– se han de entender como acontecimiento ontológico más que como producto mental privado. En ese sentido, Merleau-Ponty propone que pensar no es ni una actividad del alma ni una producción del pensamiento, pues el yo no es el responsable de la vida anímica como tampoco hace latir el corazón: ya se trate de ideas o de valores no somos sus autores, sino que es nuestro ser en el mundo el que los trae a expresión en un pensamiento que opera “sin pensar”¹⁴⁰. Esta pasividad de nuestra actividad, de la que no se ha hablado en filosofía¹⁴¹, hace que esta no pueda ser toma activa o posesión intelectual, ya que lo que hay que coger o aprehender es una desposesión¹⁴². Por tanto, así como el arte nos inicia a ver de otro modo, la filosofía nos enseña a “aprender de nuevo a ver el mundo”¹⁴³: ambos hacen visible la “vibración de las apariencias en la cuna de las cosas”¹⁴⁴;

¹³⁸Cf. Nat, p. 228.

¹³⁹Cf. Carbone, M. “Las ideas sensibles, entre vida y filosofía”, en Ramírez, M. T. (coord.). *Merleau-Ponty viviente*. Barcelona: Anthropos, 2012, p. 106.

¹⁴⁰Cf. Nat, p. 315.

¹⁴¹Cf. VI, p. 270/267.

¹⁴²Cf. VI, p. 313/319.

¹⁴³Cf. Php, p. XVI/20.

¹⁴⁴Cf. SNS, p. 23.

los dos descansan en la aconceptualidad universal del *logos* del mundo estético sobre el que se construyen las idealizaciones¹⁴⁵.

Como instancia última de nuestros conocimientos, la experiencia es previa a la filosofía: esta es experiencia elucidada¹⁴⁶. En este sentido, siguiendo a Husserl, se trata de llevar la experiencia pura y muda a la expresión de *su propio sentido*¹⁴⁷. Esto quiere decir, por un lado, que el acto de expresión se anticipa a sí mismo en el silencio de la experiencia y en su articulación pasiva por los sentidos; por otro, que el significado comienza a existir en el mundo y en este hay buscarlo para comprenderlo. Pero esa búsqueda, según Merleau-Ponty, comienza en el comportamiento, que encuentra el sentido del objeto junto con su significado sensoriomotriz, continúa en el gesto y culmina en el habla¹⁴⁸. No obstante, puede verse una complementariedad entre la concepción husserliana de la filosofía, como restitución de la potencia de significar, y la convicción de Valéry en la que el lenguaje es la voz de las cosas mismas: ambas perspectivas son dos aspectos de la reversibilidad que es la verdad última. Por tanto, puede decirse que la experiencia es expresiva y que la

¹⁴⁵Cf. López Sáenz, M^a. C. “La verdad esencial de las ideas sensibles”, op. cit., p. 350, nota 43.

¹⁴⁶Cf. Php, p.77/84. Entendida como experiencia elucidada, la filosofía no es completamente transparente pues no puede eliminar la opacidad intrínseca a la experiencia.

¹⁴⁷Cf. Php, p. 254/235. La percepción y la expresión van juntas en esta exigencia de dar la palabra a la experiencia silenciosa; esta es la que hace que las palabras signifiquen alguna *cosa* para nosotros. En este sentido, “volver a las cosas mismas” quiere decir poner entre paréntesis los prejuicios que nos impiden “ver” y explicar esa visión liberándose del lenguaje tradicional: se trata de “ver” no solo de un “pensamiento de ver”.

¹⁴⁸Cf. López Sáenz, M^a. C. “La expresión creadora del sentido de la de la experiencia”, en *Revista Co-herencia* [en prensa], p. 21

expresión es experiencial; que entre el sentido salvaje y el significado lingüístico hay reciprocidad porque el silencio y la palabra, siendo intercambiables, comunican entre sí. Si la filosofía ha de expresar el propio sentido de la experiencia, tiene que acoger el silencio elocuente de esta y reconvertirlo en una palabra silente. No obstante, llevar la experiencia a la expresión no quiere decir retornar a lo inmediato¹⁴⁹, ya que tan erróneo sería afirmar que la filosofía es fusión con las cosas mismas como decir que es investigación de esencias¹⁵⁰. Alejándose tanto del inmovilismo de las esencias como de la inherencia vital al mundo, Merleau-Ponty afirma que entre el pensamiento y la vida se da una proximidad a distancia (*écart*) que los interrelaciona¹⁵¹.

Si Husserl pretende hacer un inventario de esencias vividas por nosotros tal y como emergen de nuestra vida intencional¹⁵², para Merleau-Ponty ese catálogo se hace siempre bajo la suposición de que debe haber un mundo, *algo*, pues lo esencial de la esencia es serlo de alguna cosa de la que forma parte; de modo que la experiencia no puede reducirse a la esencia, pues tal reducción solo sería posible sobre el fondo de la nada. La filosofía de la esencia, en tanto que piensa lo que hay como *negación de la nada*, es infiel a esta y a la vez a la cosa: a la nada, porque la piensa como algo originario, como

¹⁴⁹Cf. VI, p. 161/155.

¹⁵⁰Cf. VI, p. 166/159.

¹⁵¹Cf. VI, p. 120.

¹⁵²Cf. RC, p. 148/192.

negación de la presencia, en vez de como presencia de la negación; a la cosa, porque la concibe como plenamente determinada al perfilarla sobre el fondo de la nada. Esta no es un No-Ser, sino un *No-ente*, es decir, una dimensión del ser, pero este es siempre Ser del ente, no idealidad pura¹⁵³: en este sentido, puede decirse que la Nada es oquedad o profundidad, un pliegue en el espesor del Ser, no un agujero¹⁵⁴. Que “hay nada” significa imposibilidad del vacío ontológico¹⁵⁵; que “lo que es una nada es ALGO, pero: ese algo duro como el diamante, no es incondicionado, ERFAHRUNG”¹⁵⁶: la experiencia es el fondo que necesitamos para pensar la nada. Por tanto, bajo la solidez de la esencia¹⁵⁷ y de la idea, *hay* el tejido de la experiencia que es la carne del tiempo¹⁵⁸.

A pesar de que Merleau-Ponty reconoce que –en el último período– el padre de la fenomenología rompe con la filosofía de las esencias¹⁵⁹, el filósofo francés profundiza en el sentido de la experiencia al afirmar que esta no puede reducirse a un sujeto: “ser una conciencia o sobre todo *ser una experiencia* es

¹⁵³Cf. Garelli, J. “Les cahiers de philosophie”, n° 7, 1989, p.133, cit. por Barbaras, R. *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. París: Éditions Jérôme Millon, 2001, p. 195, nota 27.

¹⁵⁴Cf. VI, p. 246/240.

¹⁵⁵ “Los hechos y las esencias son abstracciones: lo que hay son mundos y un mundo y un Ser, no suma de hechos o sistema de ideas, sino imposibilidad del no sentido [de que no haya sentido] o del vacío ontológico” (VI, p. 154/148).

¹⁵⁶Cf. VI, p. 144/148.

¹⁵⁷El propio Husserl reconoce que las esencias con las que pensamos lo vivido o la experiencia, no son exactas, sino “esencias morfológicas” es decir, inexactas por esencia (cf. PC2, p. 87/52). Esta inexactitud debería haberle conducido a rechazar la autonomía y a inscribirla en la experiencia, en vez de recurrir a tratar la esencia como idea límite. Según Merleau-Ponty, esta intervención de la Idea en la reflexión husserliana, para salvar la clausura de la esencia, es una invitación a buscar una profundidad del fenómeno que excede todo cierre.

¹⁵⁸Cf. VI, p. 148/142.

comunicar interiormente con el mundo, el cuerpo y los otros, ser con ellos en vez de ser a su lado”¹⁶⁰. Por una parte, el sujeto es un polo de la experiencia; esta, que es previa, es el verdadero trascendental y, en este sentido, soy una experiencia, un “campo”¹⁶¹, es decir, un *estilo*¹⁶² o manera de poner en *forma* el fondo del mundo¹⁶³. Por otra, la conciencia no es un “yo”, ya que de la única subjetividad trascendental de la que puede hablarse es la intersubjetividad, como indicó Husserl, si bien Merleau-Ponty la entiende desde la intercorporeidad.

Contra ese carácter “previo” de la experiencia se podría objetar que esta es siempre “experiencia-de-alguien”. Desde nuestro punto de vista, esa objeción acentúa la actividad del sujeto, pero descuida la pasividad: el vidente solo lo es por ser a la vez visible y porque emerge de un pliegue de la experiencia sobre sí misma, de modo que lo que ve o lo que “se” percibe en él procede de la visibilidad de la carne de la que, por dehiscencia, surgen tanto el sujeto como el objeto. Hablar de la “experiencia-de-alguien” puede dar a entender que hay una especie de titularidad que no se corresponde con la percepción vivida como desposesión, que es como Merleau-Ponty la concibe.

¹⁵⁹Cf. Php, p. 61 nota 1/71 nota 45.

¹⁶⁰Cf. Php, p. 113/114.

¹⁶¹Cf. Php, p. 465/415.

¹⁶²Merleau-Ponty atribuye a Husserl la introducción del término “estilo” como traducción de nuestra relación original con el mundo (cf. PM, p. 79/95). En consonancia con la IV de las *Meditaciones cartesianas*, el filósofo francés caracteriza el estilo por una reactivación espontánea de lo sedimentado. (Cf. López Sáenz, M^a C. “La verdad esencial de las ideas sensibles”, op. cit., p. 353, nota 34).

Si puede hablarse de “sujeto” (por supuesto, no en el sentido que ese término tiene en la tradición filosófica) es porque la “sujeción” procede de la experiencia: porque el “yo” está anclado o “sujetado” en ella. Por último, decir que la experiencia es siempre “de alguien” podría dar lugar a pensar en esa característica fundamental de la conciencia que es la intencionalidad, pero esta –según Merleau-Ponty– es interior al Ser.

La reflexión no puede encerrarse en el pensamiento objetivo¹⁶⁴, sino que viene dada en una experiencia y se ofrece a mí como un don de la naturaleza¹⁶⁵. Dado que lo originario es la experiencia, una reflexión solo es verdadera, solo tiene sentido, si saliendo de sí¹⁶⁶ se sitúa como reflexión-de-un-irreflexivo: lo que conlleva un cambio de estructura de nuestra existencia¹⁶⁷. Por tanto, no se trata de instalarse en una actitud reflexiva, sino de comprender la situación natural que la precede y que forma parte de su definición: esto es lo que Merleau-Ponty entiende por “*sobrerreflexión*”, es decir, una reflexión capaz de percibir la localización carnal y mundana del propio pensar. De ahí que el centro de la filosofía no sea la subjetividad trascendental, situada en todas partes y en ninguna, pues a esta, como al tiempo, le es esencial salir de sí y abrirse a lo otro. La subjetividad no es identidad inmóvil consigo misma y por eso no basta con representarnos al sujeto como constituyente y a la

¹⁶³Cf. Php, p. 198/186.

¹⁶⁴Cf. Php, p. 334/304

¹⁶⁵Cf. Php, p. 53/64.

¹⁶⁶Abandonando el solipsismo, la reflexión supone la relación con los otros y lo otro de sí.

multiplicidad de sus vivencias (*Erlebnisse*) como constituidas, ni con considerar al yo trascendental como el verdadero sujeto y al yo empírico como su sombra o estela¹⁶⁸.

Si la filosofía del hecho, subrayando la coincidencia fáctica, relativiza la distancia y olvida la *presencia* del mundo; el pensamiento de la esencia, enfatizando la adecuación intelectual, absolutiza la distancia y olvida que la presencia es *del mundo*. Si el realismo no comprende la relación entre el objeto y el fenómeno; este, en el esencialismo, se confunde con la presencia de la cosa misma: en ambos casos, ya sea desde un punto de vista sensible o inteligible, el ente está en su totalidad bajo la mirada o no lo está en absoluto. Frente a este extremismo del “todo o nada”, Merleau-Ponty dirá que el mundo es esta estructura en la que cada “parte” deviene *parte total*¹⁶⁹. No se trata de renunciar a la esencia en provecho del hecho, sino de comprender que el sentido de la esencia no puede distinguirse de la experiencia: abolida la distinción individuo-esencia, Merleau-Ponty desarrolla una filosofía del sentido en la que las esencias sean “alógicas” o carnales, pues hay dimensionalidad de todo hecho y facticidad de toda dimensión¹⁷⁰.

¹⁶⁷Cf. Php, p. 76/83

¹⁶⁸Cf. Php, pp. 487-488/434. “[...] ante el Yo constituyente, los Yo empíricos son objetos” (Php, p. 68/78).

¹⁶⁹Cf. VI, p. 267/264. Por otro lado, tanto la filosofía reflexiva como la realista ignoran el problema de la palabra: la primera olvida la palabra hablante a favor de la palabra constituida y no se pregunta por el surgir del lenguaje en el mundo; la filosofía del hecho se da el mundo como una presencia absolutamente muda (Cf. VI, p. 166/160).

¹⁷⁰Cf. VI, p. 318/324.

Tanto el naturalismo científico como el espiritualismo del sujeto constituyente, es decir, tanto el realismo como el idealismo proceden por nivelación de la experiencia. Frente a la filosofía transparente, obra del sujeto constituyente, Merleau-Ponty propone devolver al campo fenoménico su profundidad y opacidad: regresar al mundo vivido para comprender los límites del mundo objetivo y dar a las cosas su fisonomía concreta, a los organismos su manera propia de tratar con el mundo, a la subjetividad su inherencia histórica. Se trata de reencontrar los fenómenos, la capa viviente a través de la cual otro y las cosas nos son previamente dados, el sistema “Yo-Otro-las cosas” en estado naciente¹⁷¹.

El estudio de las cosas es diferente al del cuerpo porque este es, a la vez, vidente y visible, pero no hay dualismo en el cuerpo, sino unidad indisoluble: es el mismo cuerpo quien ve y quien es visto¹⁷². En este sentido, a diferencia de las filosofías realistas e idealistas, Merleau-Ponty parte de la percepción como forma primigenia y permanente del encuentro entre el sujeto y el mundo, pero se trata de un sujeto encarnado y mundano, que no sólo es en

¹⁷¹ Cf. *Php*, p. 69/78. Al preguntarse cómo el mundo puede tener para mí otro “sentido de ser” que el de mi objeto trascendental, Husserl introduce la *Fremderfahrung Analyse*, que no es génesis temporal. La trascendencia objetiva no es posterior a la posición de los otros, “los ‘otros’ puros (que aún no son ‘hombres’) introducen ya una Naturaleza de la que formo parte” (VI, p. 224/213).

¹⁷² El vidente sólo puede acceder a lo visible porque también él es visible y se encuentra engranado en el mismo ser al que se abre: el que ve solo puede poseer lo visible porque este a la vez lo posee. No vemos las cosas “desnudas” ya que la mirada las envuelve y las viste con su carne (Cf. VI, p. 171/164). De ahí que, según esta articulación entre la mirada y las cosas, el vidente sea capaz por una singular inflexión de ver las entidades visible siendo él una de estas (Cf. VI, p. 176/168).

el mundo sino que también pertenece a este, por lo que puede decirse que también es *del* mundo.

La experiencia del cuerpo propio concentra (como su fuente y manifestación más originaria) nuestra experiencia de la unidad viviente de nosotros mismos y el mundo. La descripción de esa experiencia se resume en la noción de “carne” y en ella ve Merleau-Ponty la solución a la paradoja del hombre entendido como “objeto subjetivo”, que Husserl intentó resolver mediante el ego constituyente universal. En la parte inédita de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* reaparece esa paradoja al preguntar cómo la subjetividad humana, que es una parte del mundo, puede constituir el mundo entero como su “formación intencional”. Para responder a esa aporía, Husserl recurre a la necesidad de una reducción al ego absoluto como centro operante de toda constitución; Merleau-Ponty rechaza esa reducción para reconocer la ambigüedad¹⁷³ de la vida, que no es una imperfección de la conciencia o de la existencia, sino el verdadero trascendental: este es “*superación de la subjetividad en el sentido de contra-trascendencia e inmanencia*”¹⁷⁴.

¹⁷³ “No hay que elegir entre el inacabamiento del mundo y su existencia, entre el compromiso y la ubicuidad de la conciencia, entre la trascendencia y la inmanencia, pues cada uno de esos términos es contradictorio, si se afirma sólo [...]. Esta ambigüedad no es una imperfección de la conciencia o de la existencia sino su definición” (Php, p. 383/345). “Pero mi confianza en la reflexión equivale, finalmente, a asumir el hecho de la temporalidad y del mundo como cuadro invariable de toda ilusión y de toda desilusión: yo no me conozco más que en mi inherencia al tiempo y al mundo, es decir, en la ambigüedad” (Php, p. 397/357).

¹⁷⁴Cf. VI, p. 223/213.

La idea de la filosofía como ciencia rigurosa induce a Husserl a pensar que el comienzo absoluto de la experiencia está basado en la subjetividad, entendida como único fondo de datos indubitables. Es cierto que ese ideal, ese “sueño”, terminará siendo abandonado para pasar de una interpretación científica del mundo a sus condiciones históricas de formación, es decir, al mundo de la vida: de modo que la experiencia arraiga en la historia y esta va adherida a una facticidad insuperable. No obstante, el fundador de la fenomenología nunca abandonó la tesis de la subjetividad trascendental como ser absoluto¹⁷⁵, a pesar de que la conciencia de horizonte le hubiera permitido comprender que la evidencia inmediata del “yo soy” es conciencia del mundo.

De acuerdo con la vía cartesiana de la reducción, el sujeto de la experiencia es el “yo soy”, principio de todos los principios, pues la actitud naturalista no puede ofrecer más que una experiencia presuntiva del mundo, pero no apodíctica. Dado que el saber que se tiene del yo se obtiene por la reflexión sobre mí mismo a través de la experiencia del mundo, esto da lugar a un argumento circular. Para salir de esa circularidad, se introduce en el yo la distinción entre “conciencia empírica” y “conciencia trascendental”, si bien se trata del mismo yo en actitud distinta: trascendental, en cuanto que constituye el ámbito mismo de la objetividad en el cual aparecen los seres y también el “yo natural”; pero en esa constitución el yo trascendental se autoobjetiva

¹⁷⁵En Göttingen, los alumnos de Husserl criticaron esa tesis por considerar que conducía al “idealismo”.

viéndose a sí mismo como ser en el mundo¹⁷⁶. No obstante, la vía cartesiana no es el único camino de la reducción, pues a partir de los actos singulares también es posible liberar el campo de la experiencia trascendental¹⁷⁷. Esos actos permiten desarrollar una teoría de las implicaciones intencionales¹⁷⁸ que muestra cómo la subjetividad trascendental no se agota en el “ser en acto” de la conciencia, sino que incluye otros modos de darse de la conciencia como el recuerdo, la fantasía o la experiencia del otro. Asimismo esas “acciones” particulares requieren la conciencia de horizonte, ya que el cumplimiento de la reducción ha de comprender esa noción implicada por toda conciencia de acto y, en última instancia, la conciencia del mundo como horizonte global. Por último, todavía puede hablarse de una tercera vía de la reducción en la que el “comienzo” de la experiencia se busca a partir de un *Faktum* histórico y de la decisión o acto voluntario del filósofo que requiere una especie de “conversión” personal. Esta última vía viene preparada por la significación que Husserl da a la historia de la filosofía: lo que denomina “el poema de la historia de la filosofía”, cuya enseñanza sirve para comprender tanto el proyecto

¹⁷⁶Este proceso de autoobjetivación del yo trascendental es uno de los puntos más difíciles y a la vez sugerentes de la fenomenología. Al respecto, cf. San Martín, J. “La teoría trascendental en Kant y Husserl”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*. Vol. 9, Nº 9, 1974, pp. 123-144.

¹⁷⁷Cf. Husserl, E. *Philosophie première*, op. cit, p. 177.

¹⁷⁸Cf. Ibíd., p. 212. Esa intencionalidad implicativa constituye la noción básica para resolver el problema de la intersubjetividad y superar la noción cartesiana del *cogito* sustituyéndola por la de “presente viviente” (Cf. San Martín, J. *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón. Introducción a la fenomenología*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008, p. 94-96). Cómo se forma el esquema de implicación que actúa y dirige las implicaciones del cuerpo del otro será el tema fundamental de la V de *Las meditaciones cartesianas*. Volveremos sobre esta cuestión en el apartado 2.6, titulado “Naturaleza e intercorporeidad: el otro y yo en el mundo”.

filosófico propio como el común a todos, es decir, el *telos* unitario que conduce al punto de vista de la historia de la humanidad y de la cultura¹⁷⁹.

Frente a la noción de experiencia basada en la subjetividad y al proyecto de recuperación del sujeto racional, que es la intención profunda que subyace a la fenomenología de Husserl, Merleau-Ponty no reduce la experiencia al sujeto, ya que este es un elemento de aquella; un modo de poner en forma el mundo. De ahí que el filósofo francés no necesite de la reducción al *ego* trascendental, sino que le basta con la tematización de la experiencia, entendida como intercomunicación entre un sujeto finito (no una subjetividad absoluta) y el mundo desde el que emerge¹⁸⁰. Por tanto, lo originario es la experiencia que incluye todo, incluso la actividad reflexionante, pues esta brota y se nutre de lo irreflexivo y me viene dada como un don de la naturaleza. Así se entiende que la reflexión requiera preguntar sobre sí misma a la vez que sobre la situación natural de la que surge y que forma parte de su definición. Se trata de un interrogar comprendido como órgano ontológico¹⁸¹ de nuestra relación con el Ser, cuyo preguntar no es ni ruptura real con el Ser (nada vivida) ni alejamiento ideal (una mirada pura dirigida a una experiencia de la que solo quedaría su esencia). Toda interrogación exige el descubrimiento de un Ser, que no es puesto, sino que se halla detrás de todas nuestras preguntas;

¹⁷⁹Cf. Husserl, E. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*. (Trad. francesa de Granel, G.). París: Gallimard, 1976, p. 568.

¹⁸⁰Cf. López Sáenz, M^a. C. “La expresión creadora del sentido de la experiencia”, en *Revista Co-herencia* [en prensa], p. 9.

por otro lado, la respuesta que reclama la filosofía se ha de buscar –por encima de los hechos y por debajo de las esencias– en el ser salvaje, en el que se halla indivisa esa dualidad, más allá de nuestra cultura adquirida¹⁸².

En resumen, Merleau-Ponty insiste sobre la primacía y el poder ontológico de la experiencia (que no se reduce a la conciencia; ni esta es un yo, pues soy un “campo”) y afirma que solo el retorno a los fenómenos, a la vida o la experiencia como verdadero trascendental, nos libraré del pensamiento objetivo, es decir, tanto del realismo como del idealismo.

2.3. Lo trascendental de la experiencia

El verdadero trascendental es la experiencia, percibida como totalidad abierta, que no puede ser acabada ni constituida por un yo; pues este tampoco se ha de entender como una subjetividad absoluta, sino indivisiblemente hecho y rehecho por el curso del tiempo y por las relaciones que entabla con el mundo. Más acá de todo dualismo, hay que encontrar el hecho de mi subjetividad y el objeto en estado naciente, la capa primordial de la que nacen tanto las ideas como las cosas¹⁸³.

¹⁸¹Cf. VI, p. 160/153.

¹⁸²Cf. VI, p. 160/ 154.

¹⁸³Cf. Php, p. 254/235. El objeto y el sujeto se fundan en la estructura de la experiencia no como realidades exteriores a ella. La cuestión es explicar la génesis de esos dos polos (yo y mundo) desde la experiencia: el automovimiento de lo sensible, la carne como dinamismo es la potencia generadora de la que nacen por dehiscencia tanto al objeto como al sujeto.

La experiencia se revela en la percepción cuando esta se olvida de sí en provecho del objeto que nos entrega y de la tradición racional que funda¹⁸⁴. Ese olvido es inherente al acto perceptivo porque, así como si se quiere decir algo hay que renunciar a decirlo todo, ver algo supone fijar la atención sobre la figura que emerge del fondo, prescindiendo de la opacidad y profundidad de este. La percepción se convierte en la realización de actos, sin advertir el fondo del que estos brotan, dando así lugar a una filosofía transparente que presenta la idealidad del objeto, la objetivación del cuerpo viviente, la posición del espíritu por encima de la naturaleza¹⁸⁵. Frente a esa filosofía de sobrevuelo, se trata de retornar al campo fenoménico, pero sin renunciar a la razón, ya que esa vuelta ha de llevarnos a “una comprensión y una reflexión más radicales que la del pensamiento objetivo”¹⁸⁶. La reflexión radical lo es porque no olvida reflexionar sobre sí misma y reconoce que la situación natural de la que procede forma parte de su definición¹⁸⁷: siendo y sabiéndose una vista parcial¹⁸⁸, la reflexión pierde su transparencia absoluta y no es verdaderamente

¹⁸⁴Cf. Php, p. 69/78.

¹⁸⁵Cf. Php, p. 68/77

¹⁸⁶Cf. Php, p. 419/376. Tanto el empirismo como el intelectualismo comparten el prejuicio de un universo en sí perfectamente explícito (Cf. Php, p. 51/62). Merleau-Ponty habla con frecuencia del “prejuicio del mundo” (cf. Php, p. 11/72; Php, p. 65/74 y Php, p. 296/271) y de las “categorías del mundo” (cf. Php, p. 60/ 70) así como del “prejuicio del ser determinado o del mundo” (cf. Php, 62 n 1/71, nota 45).

¹⁸⁷Cf. Php, p. 75/83.

¹⁸⁸“Trascendental” significa que la reflexión solo dispone de una visión parcial del mundo: de lo que se sigue que hay que problematizar la conciencia absoluta.

radical más que si es consciente de que su operación creadora participa de la facticidad de lo irreflexivo, que es su suelo nutricio y su fuente¹⁸⁹.

Si lo trascendental no puede reducirse ni a un yo ni a una conciencia absoluta¹⁹⁰, ¿en qué sentido puede hablarse de una filosofía trascendental? Esta no se ha de entender como el conjunto de operaciones constitutivas por las cuales un mundo transparente (sin sombras ni opacidad) se instalaría ante un espectador imparcial, sino que el verdadero trascendental –que se descubre en el mundo natural y en el mundo social– es “la vida ambigua donde se hace el *Ursprung* de las trascendencias que por una contradicción fundamental me pone en comunicación con ellas y sobre ese fondo se hace posible el conocimiento”¹⁹¹.

La atención a los fenómenos hace de la fenomenología una filosofía trascendental: esta noción es fundamental para entender el sentido de la fenomenología. Si lo trascendental es siempre lo trascendental de algo empírico¹⁹², ¿dónde comienza lo trascendental de toda experiencia? ¿Se puede oponer lo natural a lo trascendental? En un pensamiento que rechaza esa

¹⁸⁹Cf. Php, p. 74/82.

¹⁹⁰Cf. Php, p. 320, en nota /291 nota 47.

¹⁹¹Cf. Php, pp. 418-419/ 375-376.

¹⁹²Reapareciendo en los últimos escritos, el problema de las relaciones entre lo empírico y lo trascendental aparece ya en *La estructura del comportamiento*. En esta obra el planteamiento del problema oscila entre dos fuentes: un idealismo trascendental de inspiración kantiana (que permite pensar la correlación entre sujeto-objeto, pero que no interroga por el sentido mismo del fenómeno) y un idealismo fenomenológico de inspiración husserliana que ve el fenómeno como aparecer de la cosa misma en la percepción, pero que requiere replantearse la dimensión trascendental.

oposición, que no afirma lo trascendental *contra* lo natural, lo que está en juego es el estatuto de la reducción fenomenológica¹⁹³. Lo que mueve la reflexión de Merleau-Ponty es la impureza fecunda del espesor del mundo cuya opacidad no desvela la conciencia. Se trata de insistir en el anclaje mundano e histórico de la reducción, sobre su necesaria preparación en la actitud natural a la que permanece ligada. Alejado tanto del idealismo trascendental como del análisis reflexivo y constitutivo, el pensamiento de Merleau-Ponty es una filosofía de la institución en la que el “sujeto” recibe el sentido de la experiencia, no la constituye.

En el prólogo de la *Fenomenología de la percepción* se muestra una valoración ambivalente del pensamiento de Husserl: él ha indicado el camino que, por otra parte, no ha seguido con la suficiente radicalidad. A pesar de que en los últimos escritos, Husserl propone una fenomenología genética e incluso constructiva, se le atribuyen las contradicciones que la fenomenología experimenta al oscilar entre una concepción científica del mundo y su prescripción de “volver a las cosas mismas”, es decir, a esa descripción previa a todo conocimiento. Una valoración similar se puede apreciar respecto del

¹⁹³Merleau-Ponty recurre a la definición de la “reducción fenomenológica” propuesta en la última filosofía de Husserl. Aunque en *La estructura del comportamiento* no se explicita el sentido, puede hablarse de una reducción “indirecta” a partir de la noción de *comportamiento* cuya riqueza ontológica será decisiva para la comprensión de la ontología inacabada propuesta en *Lo visible y lo invisible*. Así como la carne no es materia ni idea, sino *estilo*; el comportamiento no es ni conciencia, ya que se basa en el esquema corporal, ni *mera cosa* porque está encarnado y preñado de sentido.

problema de la reducción¹⁹⁴. Esta se ha comprendido de modo inadecuado, dando lugar a malentendidos: de una parte, si se entiende como una operación efectuada por una conciencia transparente, la reducción despoja al mundo de su opacidad; de otra, se oscurece la noción de esencia, por no entender el sentido en el que la reducción trascendental es necesariamente eidética. Respecto de la primera interpretación, Merleau-Ponty pone especial cuidado en distanciar el pensamiento de Husserl tanto del idealismo trascendental kantiano¹⁹⁵ como del análisis reflexivo¹⁹⁶, pues la reducción no puede interpretarse en el sentido de un idealismo que despoje al mundo de su sombra y trascendencia¹⁹⁷, ya que la mayor enseñanza de la reducción es la imposibilidad de que sea completa. Por tanto, el reconocimiento del carácter contradictorio de la reducción no se debe a una ingenuidad de Husserl, sino que obedece a la situación de toda reflexión. Que la reducción es incompleta quiere decir que la reflexión radical depende de una vida irreflexiva que es su situación inicial, contante y final¹⁹⁸. De ahí que lo que impide su completitud

¹⁹⁴Cf. Php, p. VIII/14. Como índice de la filosofía de Husserl, la reducción es un tema recurrente en su pensamiento.

¹⁹⁵El trascendental de Husserl no es el de Kant. Este último hace que el mundo sea inmanente al sujeto, en lugar de asombrarse y concebir el sujeto como trascendencia hacia el mundo (Cf. Php, p. VIII/13).

¹⁹⁶Mientras que el análisis reflexivo ignora el problema del otro y del mundo (Cf. Php, p. VI/11), Husserl plantea el la paradoja del *alter ego* y el problema del otro; este sólo es posible, según Merleau-Ponty, si el *ego* y el otro se definen por su situación. Solo si el *cogito* se descubre en situación, podrá la subjetividad trascendental ser una intersubjetividad, como dice Husserl. El verdadero *cogito* elimina toda especie de idealismo descubriéndome como “ser-del-mundo” (Cf. Php, p. VII/13).

¹⁹⁷Cf. Php, p. VI/11.

¹⁹⁸Cf. Php, p. IX/14

es, a la vez, su condición de posibilidad, y la reconquista de la reflexión no se logra sin volver al terreno de lo irreflexivo y a la naturaleza.

Husserl sostiene la opacidad de la conciencia y del mundo cuando hace de la racionalidad un problema y admite las significaciones “fluyentes”, fundando el conocimiento sobre una *doxa* originaria; no obstante, con las filosofía reflexivas de tipo clásico –que juzgan lo que es por lo que debe ser– comparte el prejuicio de un “universo en sí perfectamente explícito”¹⁹⁹, que se basa en la transparencia absoluta del saber y de la verdad²⁰⁰: la concepción de la filosofía como “ciencia estricta” hace que el resorte del saber sea la “subjetividad trascendental autónoma”²⁰¹.

En el pensamiento de Merleau-Ponty la *epoché* no sitúa entre paréntesis la creencia en la exterioridad del mundo, sino que es nuestra complicidad con este la que hace necesaria la distancia que permite reparar en o apereibir las cosas, es decir, realizar la *epoché*²⁰². Se trata de reencontrar la experiencia primordial, la capa pre-teórica en la que germina la reflexión, de la que Husserl dio indicios, pero que pertenece a su “impensado”. Por tanto, aun siendo cierto que la intención del fundador de la fenomenología no fue encerrar el mundo en la conciencia, su pensamiento requiere la esfera de una evidencia absoluta en la que el mundo percibido es constituido por la subjetividad. A esta, como al

¹⁹⁹Cf. Php, p. 51/62.

²⁰⁰Cf. Php, p. 75/83.

²⁰¹Cf. Ídem.

tiempo, le es esencial, según Merleau-Ponty, salir de sí y abrirse a lo otro, de modo que no basta con representarse al sujeto como constituyente y a la multiplicidad de sus vivencias (*Erlebnisse*) como constituidas por él; no basta tampoco con considerar al yo trascendental como el verdadero sujeto y al yo empírico como su sombra o estela²⁰³.

Si el rechazo de la subjetividad constituyente lleva consigo la no aceptación del carácter trascendental de la reducción: esta será también contestada en su versión *eidética*. Las esencias jamás se dan como puras formas, sino más bien “deformadas”, incluidas en el mundo, pues es este quien las conforma: si las esencias fueran desmundanizadas o descarnadas no podrían percibirse. Por esto no cabe preguntarse por la verdad de la percepción del mundo, sino aceptar que “el mundo es lo que percibimos”²⁰⁴ y que “la mayor enseñanza de la reducción es la imposibilidad de una reducción completa”²⁰⁵.

Si en el pensamiento de Husserl el enfoque trascendental depende del eidético, Merleau-Ponty reconsidera la esencia a partir de su facticidad. Dado que estamos entretejidos con el mundo, la *epoché* no puede reducirse ni a la

²⁰²Cf. *Php*, p. VIII/13.

²⁰³Cf. *Php*, pp. 487-488/434.

²⁰⁴Cf. *Php*, p. XI/16.

²⁰⁵Cf. *Php*, p. VIII/13

esfera egológica de apertenencia ni a la coincidencia²⁰⁶, como si se tratara de una intuición de esencias a la manera platónica.

En la última filosofía de Husserl, toda reflexión ha de comenzar por la vuelta a la descripción del mundo vivido (*Lebenswelt*), pero una segunda reducción sitúa las estructuras del mundo vivido en el flujo trascendental de una constitución universal por la que todas las oscuridades del mundo serían esclarecidas. Merleau-Ponty cuestiona la posibilidad de esta “segunda reducción”, toma de posesión entera de mi experiencia²⁰⁷, que es el paso de lo constituido al constituyente, ya que esta situación conduce a la siguiente alternativa: o es innecesario que la reflexión pase por el mundo vivido, ya que la transparencia del mundo se obtiene por la constitución, o esta retiene algo que impide despojar al mundo de su opacidad.

²⁰⁶La percepción pictórica es el modelo de *epojé* que parece reunir esos dos requisitos, ya que: “sumergido en lo visible por su cuerpo, él mismo visible, el vidente no se apropia lo que ve: se acerca a ello por la mirada, se abre al mundo” (OE, p. 18 /22). De ahí que algunos intérpretes hayan sobrevalorado –en mi opinión– el lenguaje de la pintura, llegando a proponer que Merleau-Ponty –para expresar la complejidad de nuestro ser en el mundo– elige el lenguaje pictórico: como si este fuera el modelo que permite pensar los otros fenómenos (percepción, arte, historia, etc.) (Cf. Da Silva Charrak, C. *Merleau-Ponty. Le corps et le sens*. París: PUF, 1ª ed., 2005, pp. 51-52). Aunque es innegable la importancia que el fenomenólogo francés concede a la pintura (de la que se trata en *El ojo y el espíritu*, obra que ha sido calificada como su “testamento ontológico”), consideramos que las afirmaciones de la autora son por los menos problemáticas, ya que para pintar hay que ver de algún modo y, en el fondo, quien ve no es ni el ojo ni el espíritu, sino que la visión –en la que reside el misterio de la pasividad– nace con ocasión de lo que acaece en el cuerpo (OE, p. 51/42), que es simbolismo natural. Todo lo que veo está consignado sobre el mapa del “yo puedo”, pero ni el ojo ni el espíritu perciben el movimiento, sino que este es vivido por la totalidad del esquema corporal que, animado por el movimiento, lo reanima (Cf. MSME, p. 192). Por tanto, hay *empiétement* o “superposición” entre el mundo visible y el de mis proyectos motores, así como hay quiasmo entre percepción y movimiento.

²⁰⁷Cf. Php, p. 73/81.

El único sentido legítimo de la “reducción” es conducirnos al verdadero trascendental, que ya no se deja explicar adecuadamente en conceptos puros o absolutos como sujeto y objeto, en sí y para sí, sino que es esencialmente “ambiguo”. Se asiste a una conversión de la mirada que mezcla o *confunde* las relaciones entre lo claro y lo oscuro, de modo que la conciencia pierde transparencia y la experiencia opacidad. Conmovidada por el mundo, la visión incorpora el misterio de la pasividad, de modo que la conciencia está constituida por lo que pretende constituir: no se puede separar de modo absoluto el mundo de la conciencia. La sombra constitutiva de esta, es decir, el mundo al que pertenece y al que corresponde (devolviéndole lo que previamente ha tomado de él), significa que hay una dimensión inconsciente inseparable de lo consciente: que lo invisible es correlato de lo visible, así como que toda percepción se da en una atmósfera de generalidad y anonimato, i. e., acompañada de *algo* imperceptible que es su condición *sine qua non*, como la luz que no vemos lo es de la visión.

Dado que en régimen de reducción no existe más que la conciencia, sus actos y su objeto intencional, Husserl habla de la relatividad de la Naturaleza frente al Espíritu, pero enseguida añade que la reducción conserva el mundo entero de la actitud natural²⁰⁸. Merleau-Ponty señala que ya en *Ideas II* se problematiza la distinción entre lo subjetivo y lo objetivo, apuntando hacia una

²⁰⁸Cf. S, p. 205/198.

tercera dimensión por debajo del sujeto puro y de las *meras cosas*²⁰⁹. Profundizando en esa dirección, el fenomenólogo francés tratará de descubrir esa dimensión de la que Husserl da indicios al hablar de la intencionalidad operante y de la capa preteórica²¹⁰. Esta es la encargada de dar cuenta de esos núcleos de significación alrededor de los cuales gravitan el mundo y el hombre, de los que puede decirse que, como el cuerpo, son *algo* constituido de modo incompleto. Más antigua que la de los actos humanos, la intencionalidad operante –como la que anima al tiempo– sugiere que han de existir seres que no estén colocados en el ser por la actividad centrífuga de la conciencia, significados que esta no confiere espontáneamente a los contenidos, pues estos participan oblicuamente de un sentido sin que haya coincidencia entre ambos²¹¹.

En definitiva, se trata de dar cuenta de la infraestructura de lo sensible²¹² porque los poderes que permiten la apertura de la reflexión hacia el mundo residen en este. El propio Husserl se dio cuenta de que en lo irreflexivo existen síntesis anteriores a cualquier tesis²¹³, pero no superó el dualismo entre Naturaleza y Espíritu: la reflexión quedó encallada en esa alternativa. Merleau-Ponty dice que la reducción a la “egología”, no es más que una prueba de los

²⁰⁹Cf. S, p. 206/199.

²¹⁰Cf. S, p. 208/202.

²¹¹Cf. S, p. 209/202.

²¹²Infraestructura que modifica tanto nuestros instrumentos de análisis, –noesis, noema, intencionalidad– como nuestra visión de la ontología (cf. S, p. 208/201).

²¹³Cf. S, p. 206/200.

ligámenes primordiales. Por tanto, como correlato de la reducción, la constitución se halla anticipada ya en la *Urempfindung*²¹⁴ y se sitúa más allá de la alternativa entre lo continuo y lo discontinuo: aunque la discontinuidad se debe al olvido de las capas precedentes, ese olvido no siempre es ausencia, sino que debería concebirse como “interiorización”, pues trabaja a favor de lo que viene a continuación. El hecho de que Husserl no deje de preguntarse por esa “interioridad” –capaz relacionar el interior y el exterior²¹⁵– es el síntoma de que su pensamiento no incluye la no-filosofía en la filosofía²¹⁶. En este sentido, Merleau-Ponty afirma que la no-fenomenología es inseparable de la fenomenología y esta ha de incorporar al ser natural o principio bárbaro del que hablara Schelling²¹⁷, aunque reconoce que a partir de *Ideas II* se adivina “que hay una ‘fenomenología de la fenomenología’ de la que depende el sentido último de todos los análisis previos”²¹⁸; que Husserl, sin percatarse, hace despertar un mundo y un espíritu “salvajes”²¹⁹.

A pesar de esas “intuiciones”, los caracteres contradictorios de la reducción conducen, por un lado, hacia la Naturaleza; por otro, hacia el mundo

²¹⁴Cf. S, p. 221/213.

²¹⁵Merleau-Ponty concibe las relaciones entre lo interior y lo exterior como pliegues de un mismo tejido, así la constitución deja de ser un intento de posesión intelectual del mundo para convertirse en medio que permite desvelar el reverso de las cosas que no hemos constituido.

²¹⁶Cf. S, p. 226/217.

²¹⁷S, p. 225/216: “La tarea última de la fenomenología como filosofía de la conciencia es comprender su relación con la no-fenomenología. Lo que resiste en nosotros a la fenomenología –el ser natural, el principio ‘bárbaro’ del que hablara Schelling– no puede permanecer fuera de la fenomenología y debe tener su sitio en ella.”

²¹⁸Cf. S, p. 224/215-216.

²¹⁹Cf. S, p. 228/218.

de las personas y de los espíritus, de modo que se piensa al mundo y a nosotros mismos desde esa bifurcación²²⁰. En vez de pensarlos desde esta alternativa, Merleau-Ponty parte de la carne de lo sensible como matriz estructurada que se pliega y despliega, que se manifiesta ocultándose, como corresponde a una ontología lateral o indirecta. Como medio formador del sujeto y del objeto, la carne es la dimensión que da cuenta del entrelazamiento de ambas actitudes (natural y trascendental)²²¹ y permite tematizar la identidad y la diferencia.

Frente a la reducción concebida como la reconducción del mundo a una conciencia trascendental²²², Merleau-Ponty –siguiendo a Fink– la entiende como extrañamiento ante el mundo²²³ que cuestiona tanto el pensamiento objetivo como el espectador imparcial bajo todas sus formas, incluida la de una fenomenología trascendental. Por estar ligados al mundo, la única manera de apercibirnos de él es negarle nuestra complicidad o ponerlo fuera de juego, de modo que para ver el mundo hay que disolver nuestra intimidad con él, tomar la *distancia* necesaria para percibir su aparecer inmotivado. Como esfuerzo de abstención, la reducción no tiene otro sentido más que el de revelar y hacer aparecer las evidencias originarias de la actitud natural en su carácter paradójico.

²²⁰Cf. S, 205/198.

²²¹“La actitud trascendental es aún y a pesar de todo natural” (S, p. 207/201).

²²²Conciencia trascendental “ante la cual el mundo se despliega en una transparencia absoluta” (Php, p. V/11).

Criticando todo idealismo trascendental, que despoja al mundo de su trascendencia, Merleau-Ponty inicia un nuevo análisis de la concepción natural del mundo como preparación de la única filosofía verdaderamente trascendental. El retorno al mundo ya no es el descubrimiento de un “ser previo”, pues el mundo fenomenológico no es el del ser o la nada puros sino el sentido que se da en el *entre*: en la intersección de mis experiencias con las de otro, por el engranaje de unas con otras y, en consecuencia, es inseparable de la subjetividad e intersubjetividad que forman unidad por la reanudación de mis experiencias pasadas con las presentes, de la experiencia de otro en la mía²²⁴. La filosofía es la elucidación de este entrelazamiento de experiencias, de ese sentido, verdadero trascendental más allá del cual no hay nada que comprender²²⁵.

2.4. Las cosas: hechuras del mundo

Como se ha dicho, a pesar de los logros e intenciones de Husserl, su pensamiento muestra contradicciones, que no se deben solo a sus intérpretes. Por un lado, concibe la fenomenología como “ciencia exacta” a la vez que como “saber vivido”, es decir, como filosofía trascendental que intenta una descripción directa de nuestra experiencia, sin tener en cuenta su génesis

²²³Cf. Php, p. VIII/13. Podría expresarse la reducción como admiración, en el sentido de un movimiento de la mirada que se dirige hacia el mundo, conmovido por este, para responder a los “guiños” de las “cosas”.

²²⁴Cf. Php, p. XV/19.

psicológica y las explicaciones causales, suspendiendo las afirmaciones de la actitud natural para volver al mundo y otorgarle un estatuto filosófico mediante la reflexión. Por otra parte, la reducción conduce a pensar el mundo y a nosotros mismos desde la bifurcación entre Naturaleza y Espíritu. Aunque pretendió destituir el ideal del *kosmotheoros* acentuando la relación entre la conciencia y el mundo, acabó por restaurarlo en el nivel trascendental mediante su “proyecto de posesión intelectual del mundo” en el que consiste la constitución. Esta noción no da cuenta de toda la trascendencia del mundo porque en la manifestación de este se exagera la importancia del sujeto, de modo que la constitución como realización subjetiva conduce a un constituido como resultado objetivo. El mundo prepara y acoge la manifestación de las cosas gracias a los poderes que le han sido conferidos por el ego trascendental. De ahí que el *logos* tenga una esencia subjetiva y las líneas que ordenan el mundo sean de naturaleza motivacional²²⁶. Rompiendo con la idea kantiana de mundo, este ocupa el centro de los últimos trabajos de Husserl y se entiende, no solo como el reino del “yo puedo”, sino también como lo que da a la conciencia su primer suelo; como la dimensión originaria a partir de la cual toda experiencia es posible. No obstante, al no aclarar la relación entre el yo y el mundo, termina por reiterar el movimiento de toda filosofía reflexiva en

²²⁵“Si reencontramos el tiempo en el sujeto y vinculamos a la paradoja del tiempo la del cuerpo, del mundo, de la cosa y del otro, comprenderemos que más allá de esto no hay nada que comprender.” (Php, 419/376).

²²⁶Como puede verificarse en los análisis dedicados a la constitución del “mundo espiritual” (cf. *Id. II*, §§ 48-64).

virtud del cual se metamorfosea el mundo efectivo en campo trascendental²²⁷. Así, aunque el fundador de la fenomenología abre el campo de la subjetividad a la facticidad, que conducirá al saber sobre el ser bruto o salvaje, este campo permanece impensado y el mundo se convierte en una significación elaborada: no hay mundo bruto.

Esa situación de indefinición en la que se mueve el pensamiento fenomenológico es la que lleva a Merleau-Ponty a afirmar que la fenomenología existe como movimiento y se practica como estilo²²⁸. Por tanto, su carácter ambiguo no es una imperfección, sino que forma parte de su definición; y los equívocos a los que se ha visto sometida no solo se deben a Husserl, sino a la naturaleza de los temas que se plantea y que hacen de ella una tarea de recreación permanente e interminable²²⁹, que consiste en revelar el misterio del mundo y de la razón²³⁰. La labor de la filosofía no se agota en una reflexión especulativa sobre si percibimos verdaderamente el mundo, sino que consiste en volver a ver el mundo de nuevo, porque la percepción de este es la

²²⁷Cf. VI, p. 67/65

²²⁸Cf. Php, p. II/8. “Movimiento” y “estilo” son dos términos clave en el pensamiento de Merleau-Ponty: el movimiento se define por un estilo, se reconoce por una fisionomía, pues moverse es un comportamiento (Cf. MSME, pp.192-193) y la conciencia –entendida como perceptiva– es movimiento. Posteriormente, se afirmará que la carne no es ni materia ni espíritu ni mezcla de ambos, sino “*cosa general*, a medio camino del individuo espacio-temporal y de la idea, especie de principio encarnado que introduce un estilo de ser dondequiera que haya una parcela suya” (VI, p. 182/174).

²²⁹La filosofía del quiasmo es una filosofía de la circularidad, de la inmanencia y del movimiento: una ontología integral e interminable (cf. Ramírez, M. T. *La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Merleau-Ponty*. México: FCE, 2013, p. 144).

²³⁰Cf. Php, p. XVI/20.

que nos da acceso a la verdad²³¹. En la medida en que la realidad es un tejido sólido que no se funda en la coherencia intrínseca de mis representaciones, la percepción no es ciencia del mundo ni acto o toma de posición deliberada, sino el trasfondo sobre el que destacan todos los actos y que estos presuponen²³². El campo de todos mis pensamientos y percepciones es el mundo: este es el suelo de la racionalidad y de su carácter inagotable deriva el carácter inacabado de la fenomenología, ya que jamás podré dar razón de esta tesis constante de mi vida: “hay mundo” o mejor “hay el mundo”²³³. Todas las ambigüedades giran alrededor de esa distancia con el mundo que nos enseña el surgir inmotivado de este y, en este sentido, la mejor expresión de la reducción es la “admiración ante el mundo”: este no es lo que pienso, sino lo que vivo. La aparición del mundo se debe a un dinamismo, a una tensión constitutiva o impulso, entendido a la vez como movimiento y deseo: hay un dinamismo, cuyo sedimento es el espacio-tiempo, por el que el corazón del mundo constituye su contenido contingente. Los entes se relacionan de modo espacio-temporal porque están en el mundo; en tanto que este es ser de *empiétement* y promiscuidad, pasado y presente son contemporáneos en lo más profundo: la profundidad del mundo envuelve y trasciende la trascendencia temporal²³⁴.

²³¹La percepción es un saber práctico que arraiga en la intencionalidad motriz del cuerpo.

²³²Cf. Php, p. V/10.

²³³Cf. Php, p. XII/16.

²³⁴Quizás uno de los motivos por los que Merleau-Ponty radicaliza la fenomenología, orientándola hacia la ontología, es el descubrimiento de que la temporalidad está envuelta en la profundidad del mundo que la trasciende (Cf. Patocka. *Papiers phénoménologiques*, p. 157, cit. por Barbaras, R. *Le tournant de l'expérience*, op. cit., p. 254). Ese camino hacia la ontología

Sucesivos en su aparición, los momentos del mundo son a la vez simultáneos, pues la verdadera simultaneidad no se opone a la sucesión. El mundo se temporaliza para preservar su espacialidad singular como copresencia universal: “No hay una línea o serie del tiempo, hay un nudo transtemporal – Visible o Mundo– una especie de eternidad de lo visible”²³⁵.

Comprendida como una filosofía que resitúa las esencias en la existencia²³⁶, la fenomenología ha logrado la unión de subjetivismo y objetivismo en la noción de mundo o de racionalidad. A pesar de ese reconocimiento, Merleau-Ponty advierte de que el método eidético, al fundar lo posible en lo real²³⁷, no capta el único *Logos* preexistente que es el del mundo²³⁸. Por tanto, no se trata de una significación a la que accede la conciencia mediante la *Sinngebung*, sino de hallar en estado naciente el sentido del mundo que se transparenta en la intersección de mis experiencias con las de otro²³⁹. De ahí que la racionalidad se mida con las experiencias en las que se revela, con el mundo que incorpora, y que la razón tenga que abandonar su ensimismamiento para percibir lo que a distancia la constituye: por tanto, ese

inacabada que se expone en *Lo visible y lo invisible*, cuyo punto de partida es “hay ser, hay mundo, hay alguna cosa; [...] hay sentido” (VI, p. 119/115), se comprende mejor a la vista del análisis que se hace del mundo en la *Fenomenología de la percepción*.

²³⁵NC, p. 209.

²³⁶Cf. Php, p. I/7.

²³⁷Cf. Php, p. XII/16.

²³⁸Cf. Php, p. XV/20.

²³⁹“El mundo fenomenológico es inseparable de la subjetividad y de la intersubjetividad y la tarea del filósofo consiste en “pensar el mundo, al otro y a sí mismo y concebir sus relaciones” (Php, XV/19).

descubrimiento de la fenomenología significa que la reflexión ha de incorporar lo irreflexivo; que la razón se mundaniza a la vez que el mundo se corporeiza.

Según Merleau-Ponty, la reducción consiste en desvelar el mundo “salvaje” o “vertical”²⁴⁰, no en la suspensión de la *existencia del mundo* que es como se presenta erróneamente en las *Meditaciones cartesianas*²⁴¹. Además, también se cuestiona el sentido de la *epojé*: por un lado, aun conservando la actitud natural, la *epojé* olvida lo trascendental al neutralizar la existencia del mundo, pues este está implicado en el sentido mismo del existir. Por otro lado, al desembocar sobre una reducción en la que aparece la región originaria de la conciencia, en el seno de la cual se constituye el mundo, la *epojé* puede dar lugar a un idealismo trascendental. Por tanto, no se trata de reconducir el mundo natural a la conciencia, sino de redescubrir el mundo como “hay” originario y suelo de toda existencia, ya que existir es formar parte del mundo. En este sentido, Husserl no capta con la suficiente radicalidad la actitud natural previa a la *epojé*, ya que la recuperación de esa actitud, puesta paréntesis, se hace mediante la constitución que determina el ser como esencia.

Para Merleau-Ponty, el mundo es la forma originaria del aparecer sensible²⁴², que porta su emblema: el único medio para el Ser de manifestarse, sin perder su carácter ambiguo y trascendente, es la persuasión silenciosa de lo

²⁴⁰Cf. VI, p. 228/218.

²⁴¹Cf. VI, p. 223/212.

sensible²⁴³, que no es ni individuo ni esencia, sino estructura o cristalización del mundo. Este no es la suma de visibles referida a un sujeto vidente, pues lo visible no remite a la visión, sino que procede de una visibilidad intrínseca que caracteriza al ser propio del mundo: es a este al que hay que volver, si se quiere comprender su relación original con el Ser, previa a su constitución.

Mi experiencia desemboca y trasciende en las cosas porque se efectúa en mi cuerpo²⁴⁴. Este las percibe porque está situado entre ellas: ambos están vinculados y forman un sistema. De ahí que el mundo no pueda ser vivido por mí como si yo fuera un espectador ajeno al espectáculo²⁴⁵, pues formo parte del mismo y mi inherencia a un punto de vista posibilita a la vez mi apertura a un mundo como horizonte de toda percepción y la finitud de esta; de modo que la constancia de las formas y de las magnitudes es una función existencial, no intelectual, que se refiere al acto pre-lógico por el que el sujeto está situado en el mundo²⁴⁶. La conciencia constituyente²⁴⁷ olvida esta vinculación entre el

²⁴²Lejos de ser contenido intencional, lo sensible nombra el único sentido posible de la intencionalidad. Esta no se describe como aprehensión, como hizo Husserl, sino que remite a una intencionalidad “interior al ser” entretejida con lo sensible.

²⁴³Cf. VI, pp. 263-264/260.

²⁴⁴Cf. Php, p. 350/317.

²⁴⁵Por ser un aspecto de un fenómeno más amplio (del ser-en-el-mundo), el cuerpo reproduce la paradoja de la existencia al situarnos en el escenario del mundo del que forma parte (Cf. López, Sáenz, M^a. C. “Cuerpo y naturaleza en la filosofía de Merleau-Ponty”, en *Pensamiento*, Vol. 55, N^o 213, 1999, p. 446.

²⁴⁶Cf. Php, p. 350 nota 1/317 nota 2.

²⁴⁷A diferencia de la conciencia constituyente, la conciencia perceptiva participa en un intercambio carnal: la cosa toma posesión de mi cuerpo para hacerse percibir por él, imponiéndole su estilo, y yo le doy mi carne. Hay *Einführung* y relación lateral con las cosas en las misma medida que con el otro (Cf. VI, p. 232/222): incluso antes que este, la cosa realiza el milagro de la expresión (Cf. Php, p. 369 /333).

cuerpo y la cosa, sin percatarse de que el mundo es una unidad abierta e indefinida en la que estoy situado²⁴⁸. Por pertenecer ambos al mismo mundo, no se puede distinguir la cosa percibida del perceptor²⁴⁹, pues este la aprehende en la medida en la que está prendido en ella: la cosa es la articulación entre el que percibe y el mundo que se da en ella como línea de fuga.

Dado que toda percepción es desposesión, la cosa percibida me posee tanto como yo la poseo. Más que percibir la cosa habría que decir que yo percibo *según* ella o *con* ella, dado que ver es aprehender *algo*²⁵⁰ que, en sentido estricto, no es una cosa. A esta no se la percibe, pues queda ignorada en la percepción, debido a un exceso de proximidad, no de distancia. El curso del 53, titulado *El mundo sensible y el mundo de la expresión*, introduce el tema de la *écart*: la cosa me hace vibrar corporalmente, pero está más allá de la vibración que me comunica²⁵¹, de modo que la proximidad y la distancia no son absolutos. Por tanto, es un espejismo la visión frontal (cara a cara) entre la conciencia y el objeto: no hay “objeto”, sino muchas “cosas” o, mejor dicho, “ultra-cosas”, según la expresión que Merleau-Ponty toma de Henri Wallon²⁵².

²⁴⁸Ese carácter abierto e indefinido del mundo es lo que Kant reconoce en la dialéctica trascendental, aunque parece haberlo pasado por alto en la analítica (Cf. *Php*, p.351/318)

²⁴⁹Este era el problema de la filosofía de la conciencia que distinguía el sujeto de la visión de la cosa percibida y pensaba esta como idealidad pura, olvidando la textura mundana.

²⁵⁰La *Gestalt*, en la que reside el problema del espíritu, es un sistema diacrítico cuyo pivote es la cosa, el mundo, el *Etwas* que tiene por modelo la relación figura-fondo (Cf. VI, pp. 243/236; 256/251). De ahí que “Tener conciencia = tener una figura sobre un fondo –no se puede ir más lejos” (Cf. VI, p. 242/234).

²⁵¹Cf. MSME, p. 56.

²⁵²Cf. MSME, p.19.

Por tanto, más que de cosas, habría que hablar de percepción de “elementos”, de “destellos” o “irradiaciones” del mundo, de cosas que son dimensiones²⁵³.

La dimensión se ha de entender como principio de equivalencia en el que cada parte es total y en la que entre parte y todo no hay anterioridad, sino simultaneidad; es decir, como diferencia en la que se mantiene la unidad por segregación: disyunción que a la vez es conjunción. De ahí que la dimensión sea punto de articulación en el que, desde la diversidad, cada cosa conquista su unidad: esta se ha de entender como abertura que al mismo tiempo es distancia. Con rigor no hay unidad ni diversidad, ni cosa ni aspectos, sino un único tejido que unifica y diferencia: las cosas son “*diferenciaciones* de una única y *masiva* adhesión al Ser que es la Carne”²⁵⁴.

El mundo es un conjunto de transiciones o de movimientos, no de cosas. Estas no son datos sensibles, sino estructuras o estrellas gravitando a nuestro alrededor, no ante nosotros como espectáculo perceptivo²⁵⁵: acentos o “modulaciones efímeras” del mundo²⁵⁶. Entre ambos hay una relación de imbricación, ya que las cosas están hechas de mundo y este está “presente” o irradia en cada una de ellas.

²⁵³Cf. VI, p. 267/234.

²⁵⁴Cf. VI, p. 318/324.

²⁵⁵Cf. VI, p. 269/266.

²⁵⁶Cf. Barbaras, R. *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. París: Éditions Jérôme Millon, 2001, p. 223, nota 33.

La coexistencia con el fenómeno me da la experiencia de la cosa y la unidad de esta es su estilo, que consiste en manera única de existir, más allá de sus propiedades que son una expresión segunda²⁵⁷: las cosas son nudos de significación cuyo sentido es “cohesión sin concepto”²⁵⁸. Lejos de ser una idea solo accesible al entendimiento, el sentido de una cosa la anima como el alma habita el cuerpo y por eso puede decirse que la percepción se da “en persona” o “en carne y hueso”. Cuando se la concibe desde la actitud intelectual característica del espectador abstraído del espectáculo, la cosa nos ignora y reposa en un en-sí silencioso que se escapa como la conciencia del otro²⁵⁹. Sin alguien que perciba no podemos concebir una cosa, pero esto no impide que esta se presente a quien la percibe como en sí y plantee el problema de un verdadero en-sí para nosotros²⁶⁰. Toda percepción es comunión, continuación o consumación por nuestra parte de una intención extraña o, inversamente, la realización acabada al exterior de nuestras potencias perceptivas y como un acoplamiento de nuestro cuerpo con las cosas²⁶¹. Esta comunicación entre el cuerpo y la naturaleza ha pasado desapercibida porque los prejuicios del mundo objetivo han empañado el mundo percibido, reduciendo la copertenencia sujeto-mundo a la relación entre el objeto (en-sí) y el sujeto

²⁵⁷Cf. Php, p. 368/333.

²⁵⁸En tanto que dimensión, en cada cosa sensible se pronuncia el *logos* silencioso (Cf. VI, p. 258/253).

²⁵⁹Cf. Php, p. 372/336.

²⁶⁰Cf. Php, p. 372/336.

²⁶¹Cf. Php, p. 370/334.

(conciencia). En vez de introducirnos en una atmósfera en la que vive toda percepción explícita de una cosa, el pensamiento objetivo corta los lazos entre la cosa y el sujeto encarnado y solo deja subsistir las cualidades sensibles. Estas representan “los elementos de los que está hecha la gran poesía del mundo”²⁶², pero son tan insuficientes para acceder a él como los sonidos y las letras para conocer la literatura. Para comprender los límites del mundo objetivo, restituir su fisionomía concreta a la cosa y a los organismos su manera propia de tratar con el mundo, el primer acto filosófico consiste en volver al mundo vivido²⁶³.

La subjetividad trascendental ubicua no es el centro de la filosofía, pues esta se vuelve trascendental si, en vez de instalarse en la conciencia absoluta, se problematiza a sí misma. Por eso, en vez de situarse desde el principio en una dimensión trascendental que haría perder de vista el verdadero problema de la constitución, Merleau-Ponty comienza su investigación por la psicología, pero depurada de todo psicologismo: “así no podríamos empezar sin la psicología, ni podíamos empezar con la psicología sola. La experiencia anticipa una filosofía tal como la filosofía no es más que la experiencia elucidada”²⁶⁴. En *La primacía de la percepción y sus consecuencias filosóficas*, los críticos de Merleau-Ponty cuestionaban el valor ontológico de las descripciones psicológicas; esa obra no responde a la cuestión, pero esta será uno de los hilos

²⁶²Cf. Php, p. 370/ 334.

²⁶³Cf. Php, p. 69/78.

que recorren todo el quehacer del fenomenólogo francés: “mostrar que lo que se podría considerar como “psicología” (*F. de la percepción*) es en realidad ontología”²⁶⁵.

Que percibo con mi cuerpo²⁶⁶ quiere decir que hay una lógica (no propuesta activamente por medio de la inspección del espíritu) por la que las cosas intersensoriales son posibles para nosotros, de modo la cosa es vivida por nosotros, pero esta no deja de ser trascendente porque el cuerpo humano está atravesado por un movimiento hacia el mundo. Este es el inmenso individuo que alberga mis experiencias y que permanece en mi vida como el rumor de una gran ciudad²⁶⁷. Todas nuestras operaciones lógicas de significación se fundan en la experiencia del mundo, pero este no es una idea que animara la materia del conocimiento, ni una serie de perfiles vinculados por la conciencia. Tan imposible es construir la percepción a partir de distintos perfiles como la visión binocular de un objeto a partir de dos imágenes monoculares: mis experiencias del mundo se integran en un solo mundo como la imagen doble desaparece en la cosa única. Si se quiere hablar de síntesis, se trataría de una “síntesis de transición”²⁶⁸ en la que cada perspectiva pasa la una en la otra, no de un vínculo establecido por el entendimiento entre las distintas visiones perceptivas.

²⁶⁴Cf. Php, p. 77/84.

²⁶⁵VI, p. 228 /218.

²⁶⁶Cf. Php, p. 376/340.

El mundo natural, el estilo de todos los estilos, es una unidad dada, cuyo correlato es en mí la existencia general y pre-personal de las funciones sensoriales que definen el cuerpo²⁶⁹. La cosa y el mundo no existen más que vividos por mí en tanto que son el encadenamiento de nuestras perspectivas, pero las trascienden porque ese encadenamiento es temporal e inacabado²⁷⁰. De ahí que ambos se presenten como “abiertos”²⁷¹, más allá de sus manifestaciones determinadas: en esto consiste el carácter misterioso de la cosa y del mundo²⁷². En tanto que las relaciones entre las cosas están mediatizadas por nuestro cuerpo, la naturaleza entera es nuestro interlocutor y escenifica nuestra vida.

2.5. La Naturaleza como introducción al Ser

Uno de los aspectos más fecundos del pensamiento de Husserl es la tensión entre la reflexión y la actitud natural: esta actitud es personalista, pues las cosas que percibimos son nuestro entorno, no mera naturaleza objetiva. La ruptura con el naturalismo, que identifica el ser con lo objetivo y vacía las cosas de todo significado axiológico²⁷³, requiere comprender la “tesis” pre-reflexiva del mundo anterior a toda actitud tética del sujeto respecto del

²⁶⁷Cf. Php, p. 378/341.

²⁶⁸Cf. Php, p. 380/343.

²⁶⁹Cf. Php, p. 381/343.

²⁷⁰Cf. Php, p. 385/347.

²⁷¹Cf. Php, p. 384/346.

²⁷²Incluso son un misterio absoluto, no por un defecto provisional de nuestro conocimiento (en tal caso hablaríamos de “problema”), sino porque las soluciones no se hallan en el orden del pensamiento objetivo (cf. Php, p. 384/346).

²⁷³Cf. S, p. 206/199.

objeto²⁷⁴. El descubrimiento de este nivel pre-objetivo, pre-teórico y pre-tético supone la inversión de las relaciones entre lo constituyente y lo constituido, de modo que no puede decirse qué es primero, si el orden de la objetividades científicas o el de la existencia carnal intersubjetiva, porque entre las capas superiores de la constitución (mundo cultural) y las capas profundas (mundo natural) hay un olvido²⁷⁵ sin el cual no sería posible la constitución de la naturaleza material y de la idealidad. Por tanto, no hay ruptura, sino relación de co-fundación (*Fundierung*) entre la actitud trascendental y la natural; en tanto que a través de lo fundado se manifiesta lo fundante, este no es primero en el sentido empirista, ni aquel es simplemente derivado²⁷⁶. Esta unidad dinámica entre el hecho y la razón, la Naturaleza y el Espíritu, no es solo una mera correlación, sino un proceso que consiste en fundar y, en consecuencia, la *Fundierung* es también *Stiftung*²⁷⁷. Las relaciones de fundación permiten comprender que lo natural no es “superado” en la actitud fenomenológica más que en la medida en la que esta última reconoce su verdad. Pero que la reflexión fenomenológica comience por la actitud natural no quiere decir que

²⁷⁴Husserl quiere comprender lo previo a la ciencia y la filosofía: la *Urdoxa* o *Urglaube* (*doxa* y creencia originarias). Esta es la razón por la que, a diferencia de Kant, el fundador de la fenomenología plantea problemas como el del cuerpo y el del otro, que son los fundamentos de la constitución del universo de las “meras cosas”.

²⁷⁵Según Merleau-Ponty, el olvido de la “intersubjetividad carnal” es la condición para derivar la objetividad “lógica” de la experiencia sensible.

²⁷⁶Cf. *Php*, p. 451/403.

²⁷⁷Por *Stiftung*, Merleau-Ponty entiende “un acto inaugural que contiene un futuro sin ser exterior a él” (Cf. *Nat*, p. 88). Según nuestra opinión, se trata de una anticipación, de un promover en el que hay una estrecha relación entre lo que se ve y lo que aún está por ver, entre lo que se augura y lo que se inaugura. De ahí que sea indiferente decir “que el presente es un

haya de empezar por la *opinión* antes de alcanzar el saber: la *doxa* de la actitud natural es *urdoxa* que opone la originariedad de la existencia a la de la conciencia teórica. ¿Cómo se pasa de la una a la otra? ¿Si la filosofía comienza por la actitud natural, podrá salir de ella? Y si sale ¿cómo y por qué lo hace? Estas son las cuestiones que preocupan a Husserl y que explican sus contradicciones respecto de la constitución de la naturaleza²⁷⁸. A pesar de todo, el propio Husserl reconoce que la actitud trascendental es aún natural²⁷⁹ y que la existencia de realidades espirituales está ligada a la de la naturaleza material, pues un espíritu real lo es siempre de un cuerpo y, por tanto, no puede existir separado de la materialidad²⁸⁰.

Según el fenomenólogo francés, para evitar los peligros de una filosofía naturalista, Husserl asegura que la esfera de las intencionalidades primordiales está engendrada por los actos del yo, pero en el fondo, revalorizando la *doxa*, la tarea de la filosofía comienza por lo irreflexivo²⁸¹; este no es ni mantenido tal cual, ni suprimido, sino que es el trampolín desde el que se impulsa la conciencia²⁸². El pensamiento del padre de la fenomenología oscila entre la ruptura con la actitud natural y la comprensión del fundamento pre-filosófico del ser humano y, en este sentido, no supera el dualismo naturaleza-espíritu

esbozo de eternidad y que la eternidad de lo verdadero no es más que una sublimación del presente” (Php, p. 451/403)

²⁷⁸Cf. Nat, p. 113.

²⁷⁹Cf. S, p. 207/201.

²⁸⁰Cf. Id III, p. 131, cit. en S, p. 208/201.

²⁸¹Cf. PC2, p. 233.

característico del “estrabismo de la fenomenología”²⁸³. Una vez más, la interpretación merleau-pontiana, subraya las fluctuaciones del pensamiento del fundador de la fenomenología y la dificultad del tema de la naturaleza en el “idealismo trascendental” que es la filosofía que, según Merleau-Ponty, persiste incluso en los últimos escritos de Husserl en los que el misterio del mundo y de la razón se desvelan desde el milagro del Yo y la conciencia puros²⁸⁴.

Si no se quiere dar una imagen fantástica del hombre, del espíritu y de la historia²⁸⁵, hay que comenzar por la naturaleza para descubrir que el sentido de la reflexión se descubre en la unión de esta con lo sensible, pues la inteligibilidad y la sensibilidad están mezcladas y son inseparables, del mismo modo que lo visible se halla entrelazado con lo invisible.

La definición de naturaleza que propone Husserl es la siguiente: “La totalidad de los objetos que pueden estar presentes originariamente, y que para todos los sujetos comunicantes constituyen un dominio de presencia originaria común, es la Naturaleza en el sentido primario y originario”²⁸⁶. Como “totalidad de los objetos que puede estar *presentes* [subrayo] originariamente”, la naturaleza se define por la posibilidad de la presencia. Aunque la primacía

²⁸²Cf. Nat., p. 103.

²⁸³Nat., p. 103-104.

²⁸⁴“La maravilla de las maravillas es el puro Yo y la pura conciencia” (PC2, p. 233 nota 91).

²⁸⁵Cf. Nat, p. 355.

²⁸⁶Cf. Id II, 204, cit. en S, p. 216/208.

de esta puede cuestionarse en el conjunto de la obra de Husserl²⁸⁷, la importancia que en ocasiones le concede es correlativa de un sujeto concebido como espectador imparcial, protagonista del espectáculo, que parece que viera sin ser visto. Por el contrario, Merleau-Ponty dirá que lo negativo (la ausencia o invisibilidad) también cuenta, ya que es una dimensión de la presencia o visibilidad. De ahí que no tenga sentido preguntarse sobre si la primacía reside en la presencia o en la ausencia, pues se trata de interrogarse por la interrelación o quiasmo entre lo visible y lo invisible: este –que es el reverso de lo visible– hace posible la visibilidad (como la luz permite ver sin ser vista) y consiente que un sujeto encarnado o situado en el mundo pueda a la vez ser vidente y visible.

Paradójicamente, el rigor reflexivo conduce a Husserl, por un lado, a descubrir una “capa natural en la que el espíritu está soterrado en el funcionamiento concordante de los cuerpos en medio del Ser bruto”²⁸⁸; por otro, le permite pasar de una “filosofía como ciencia estricta” a una filosofía entendida como interrogación pura²⁸⁹. Según Merleau-Ponty, Ya desde *Ideas II*

²⁸⁷Husserl, al tratar la intersubjetividad –que es uno de los temas básicos de la fenomenología– evita la reducción del otro a la pura presencia (cf. López Sáenz, M^a. C. “Intersubjetividad trascendental y mundo social”, en *Enrahonar* 22, 1994, p. 59); no obstante, el dominio de lo trascendental sobre lo natural condiciona, desde su perspectiva, la fundación de la intersubjetividad. Merleau-Ponty, en cambio, trata la intersubjetividad desde la percepción: “en ella, el cuerpo aprehende la significación de los fenómenos que forman su mundo” (Ibíd., p. 48).

²⁸⁸Cf. RC, p. 116/117.

²⁸⁹Cf. RC, p. 148/192.

se busca lo fundamental por debajo del sujeto puro y de las *meras cosas*²⁹⁰, dando lugar a otra concepción de la naturaleza que es el fundamento del mundo científico: se trata del mundo percibido, que se da en carne y hueso (*leibhaftig*), y que es más originario que el constituido. No obstante, atraído tanto por el torbellino de la conciencia como por la ecceidad de la naturaleza²⁹¹, Husserl denuncia y rehabilita a la vez la actitud natural, a pesar de que en sus últimos trabajos amplía y transforma la filosofía de la conciencia para dar cabida incluso a lo que la cuestiona²⁹²: la fenomenología ha de comprender su relación con la “no-fenomenología”, es decir, con el ser natural o principio bárbaro del que habló Schelling²⁹³. Él, partiendo del idealismo trascendental, intenta rehabilitar la noción de naturaleza mediante la unión de lo reflexivo con lo irreflexivo. En este sentido, los elementos naturales (luz, aire, etc.) no son el medio de la visión o del oído, sino “los símbolos del saber original (*Urwissen*) y eterno inscrito en la Naturaleza”²⁹⁴: esta se entiende como un saber mudo con el que el ser humano se halla entrelazado, de modo que el ser humano es el

²⁹⁰Cf. S, p. 206/199.

²⁹¹Husserl no oculta esas dos direcciones opuestas hacia las que apunta la analítica intencional: Naturaleza y Espíritu (Cf. S, p. 224/216). Según Merleau-Ponty, no se trata de pensar el mundo y a nosotros mismos desde la bifurcación naturaleza-espíritu, sino de pensar el entrelazo o quiasmo entre ambos.

²⁹²Cf. S, p. 224/215. Husserl, en sus últimos diez años, defiende que el mundo de las idealizaciones se ha de construir sobre el pre-reflexivo (*logos* del mundo estético, la *Lebenswelt*) (Cf. Nat, p. 104), de modo que el logos articulado deriva de un sentido inmanente al percibido del mundo primordial, del *Erfahrungsboden*: de ahí que Merleau-Ponty afirme que “las ideas son la textura de la experiencia; su estilo, mudo al principio, proferido después” (VI, p. 157/151).

²⁹³Cf. S, p. 225/216.

²⁹⁴Cf. RC, p. 107/172.

devenir consciente de la productividad natural que se distancia de la naturaleza para poder conocerla.

A partir del “impensado” de Husserl²⁹⁵, Merleau-Ponty intentará captar con mayor profundidad y radicalidad la inflexión o invaginación de la naturaleza. Esta tarea requiere problematizar la fenomenología (superando los dualismos) para que el ser natural encuentre su sitio en ella, así como interrogar por el ser sensible para mostrar la circularidad entre naturaleza y espíritu.

La concepción de la naturaleza implícita en la *Fenomenología de la percepción* se hace explícita en el curso de 1956-1957 sobre “el concepto de naturaleza”. La primera obra efectúa un análisis de la vida natural del cuerpo humano, inserto en el mundo y en diálogo con las cosas, que no desmiente lo que *Lo visible y lo invisible* dirá sobre la “carne”, el “ser bruto” y el “espíritu salvaje”: de ahí que la elaboración de la ontología no pueda separarse de la reflexión sobre naturaleza. Renaud Barbaras afirma que la consideración sobre el ser natural permite el tránsito de la fenomenología a la ontología, de modo que el pensamiento de Merleau-Ponty, sin renunciar a la exigencia

²⁹⁵El pensamiento de Husserl ha revolucionado las relaciones entre lo constituyente y lo constituido, apuntando hacia una tercera dimensión entre la eceidad de la naturaleza y el torbellino de la conciencia para descubrir, a su pesar, un espíritu y mundo salvajes (cf. S, p. 228/218). A pesar de ese reconocimiento, el padre de la fenomenología ha dado indicios de un camino posible que –según Merleau-Ponty– no ha seguido con la suficiente radicalidad. Ahondando en lo que el pensamiento de Husserl da a pensar, el fenomenólogo francés nos muestra su percepción de la problemática y profundiza en la relación entre la naturaleza y el espíritu para descubrir la reversibilidad y el dinamismo de la “carne”.

fenomenológica, tiende a una filosofía de la naturaleza²⁹⁶. Dado el carácter inacabado de la ontología merleau-pontiana, desde nuestro punto de vista no es fácil precisar su tendencia; no obstante, parece innegable que una de las vías privilegiadas de acceso a su ontología indirecta es la consideración de la naturaleza. Sin perder de vista la importancia de esa dimensión natural y rechazando toda tentativa que conduzca a pensar la carne a partir del cuerpo, compartimos el sentido de la propuesta de M^a. Carmen López Sáenz: “Merleau-Ponty no desea hacer una filosofía de la naturaleza, sino fenomenología del Ser Vertical y de su manifestabilidad. Ésta acontece en el cuerpo y se prolonga en la memoria del mundo que es la naturaleza”²⁹⁷.

En la *Fenomenología de la percepción*, el cuerpo como sujeto de la vida natural²⁹⁸ es un sistema simbólico que puede denominarse naturaleza: esta acompaña y guía el movimiento de la existencia corporal. Lo referido a la estructura simbólica del cuerpo se reúne en la noción de esquema corporal, entendido como movimiento que anticipa el simbolismo del cuerpo con vistas a una situación de la vida perceptiva. El esquema corporal es un *saber hacer*, un saber carnal, por el que se pre-ve qué y cómo debe hacerse. El cuerpo y las cosas se entrelazan en el seno de un mundo natural, de modo que puede decirse

²⁹⁶Cf. Barbaras, R. “Merleau-Ponty et la Nature”, en *Chiasmi 2*. París: Vrin, 2000, p. 60.

²⁹⁷López Sáenz, M^a. C. “Naturaleza y carne del mundo. Aportaciones de Merleau-Ponty a la ecofenomenología”, en *Ludus vitalis. Revista de filosofía de las ciencias de la vida*, Vol. XIV, 2006, p. 176.

²⁹⁸La naturaleza no puede encerrarse en el sistema simbólico del cuerpo que percibe, pues este –aun siendo su centro de gravedad– es una parte de la naturaleza.

que entre ellos hay una relación de connaturalidad²⁹⁹. Aunque esta, en la obra del 45, se comprende en el horizonte de la subjetividad corporal; no obstante, lejos de fundar una filosofía reflexiva, el pensamiento de Merleau-Ponty busca un nuevo sentido de las nociones de sujeto y de naturaleza, más allá de su oposición³⁰⁰. Los análisis acerca del cuerpo como ser sexuado y expresivo muestran el intento de eliminar tanto el paralelismo entre la conciencia y el cuerpo, como el subjetivismo heredado de Husserl. De ahí que carezca de sentido la oposición entre Espíritu y Naturaleza. Esta se ha de comprender como un sistema diacrítico³⁰¹ previo a toda constitución; como la vida universal del sentido a la que este vuelve bajo la forma de sedimentación³⁰².

Si la *Fenomenología de la percepción* reducía el mundo natural a favor del sujeto encarnado; los textos posteriores, dejando en suspenso la

²⁹⁹En las últimas obras de Merleau-Ponty, “connaturalidad [...] significa que cuerpo y cosas pertenecen a la vida misma, que es experiencia anónima de reversibilidad entre el sentir y lo sentido, y entre el *logos* y la naturaleza. [...] la naturaleza ya no es ni el mundo ni Dios, sino que se encuentra en el *entre-deux*” (López Sáenz, M^a. C. “Naturaleza y carne del mundo. Aportaciones de Merleau-Ponty a la ecofenomenología”, op. cit., p. 170). En el pensamiento de Descartes la concepción de la naturaleza da lugar a una ontología del objeto y del existente (Cf. Nat, p. 169). Por un lado, lo natural aparece como la productividad de Dios, que nos revela su esencia evidente; por otro, la “inclinación natural” (que no coincide con el entendimiento puro) permite acceder a la facticidad de la naturaleza (Cf. Nat, p. 359); esta se concibe como producto exterior, pues lo interior queda del lado de Dios. Frente a esta concepción cartesiana de la naturaleza, predominante en la ontología occidental, Merleau-Ponty afirma que hace falta que la naturaleza exterior se debele por la naturaleza que somos (Cf. Nat, p. 267).

³⁰⁰Merleau-Ponty no procede de una neutralización de la naturaleza a la afirmación de la conciencia trascendental, como hace Husserl, sino que la explicitación de la naturaleza cuestiona la conciencia. Invirtiendo el sentido de la *epojé*, se trata de una reducción a la Naturaleza, no *de* esta. Operar la reducción es desvelar el Ser salvaje anticipado en la *Physis* y el círculo se cierra con el estudio del *logos* y de la historia (cf. VI, pp. 228-229/218-219)

³⁰¹En el capítulo 4, al tratar el tema de la carne, se expondrá el carácter diacrítico de la misma.

³⁰²Cf. López Sáenz, M^a C. “Cuerpo y naturaleza en la filosofía de Merleau-Ponty”, en *Pensamiento*, Vol. 55, N^o 123, 1999, p. 463.

subjetividad, se centran en el ser natural en el seno del cual se descubre una referencia constitutiva a la percepción: ahora la conciencia no es el punto de partida³⁰³, sino que se parte de la naturaleza para mostrar en ella la identidad del ser y del ser-percibido.

El estudio de la naturaleza es una introducción a la definición del ser³⁰⁴; este se aborda desde los entes³⁰⁵, como corresponde a una ontología indirecta. Aun no siendo la única solución al problema ontológico, la naturaleza tampoco es un elemento secundario, pues ella es el lugar del que hemos surgido, el suelo que prepara y mantiene los materiales en los que se anuda nuestra existencia³⁰⁶. Ni el Espíritu que trabaja en las cosas ni la proyección de una potencia pensante; la naturaleza no es ni sujeto ni objeto³⁰⁷, sino el ser primordial que desconcierta la reflexión³⁰⁸, que se da siempre ahí ante nosotros y, sin embargo, aparece como nuevo bajo nuestra mirada³⁰⁹.

La revisión de las aportaciones realizadas por las ciencias y la tradición filosófica será el punto de partida para alcanzar el nuevo significado filosófico

³⁰³En *Lo invisible y lo visible* la conciencia perceptiva ya no es el punto de partida para entender el vínculo entre mundo percibido y naturaleza. En esa obra, la ampliación de la percepción a la visibilidad permite investigar la “naturaleza” y desde esta se accede a la percepción (Cf. López Sáenz, M^a C. “Naturaleza y carne del mundo. Aportaciones de Merleau-Ponty a la ecofenomenología”, op. cit., p. 174).

³⁰⁴El concepto de Naturaleza es la expresión privilegiada del Ser (Cf. Nat, p. 265). Además, el tema de la naturaleza está cercano al de la historia (Cf. Nat, p. 356).

³⁰⁵Cf. RC, 57-58, p. 125/181

³⁰⁶Cf. RC, 56-57, p. 94/166.

³⁰⁷Ya se trate de nuestro nacimiento o del de las instituciones sociales, la relación entre el ser y el hombre no es la de un para-sí con un en-sí.

³⁰⁸Cf. RC, 56-57, p. 95/167.

de la noción de naturaleza. Las contribuciones de la tradición filosófica se exponen en el curso de 1956-1957, titulado “El concepto de naturaleza”; las realizadas por la ciencia, se estudian en el curso de 1957-1958, titulado “El concepto de naturaleza, la animalidad, el cuerpo humano, paso a la cultura”. Profundizando en esos aportes de la ciencia y de la filosofía, Merleau-Ponty trata de explicitar lo que quiere decir “ser-natural” o ser naturalmente³¹⁰.

Por un lado, ya en *La estructura del comportamiento* el estudio científico de este condujo a la conciencia preceptiva; por otro, en *La Naturaleza*, los resultados de la física y la biología permitirán una renovación de la concepción del ser natural. No obstante, no se trata de hacer una historia de la ciencia ni de la filosofía³¹¹, sino de descubrir los vaivenes y oscilaciones a los que ha estado sometido el pensamiento en general para que las diferentes contradicciones encuentren su sentido, más allá de que sean “superadas” en una falsa ambigüedad: hay que mostrar que el sentido de toda ontología se halla en el ser bruto tal y como es desvelado por nuestro contacto perceptivo con el mundo³¹² porque el universo de la percepción revela la facticidad de la

³⁰⁹Cf. RC, 56-57, p. 94/167.

³¹⁰Cf. Nat., p. 267.

³¹¹Pues no se trata de la “naturaleza” tal y como la entienden las ciencias naturales, que son ciencias *de la* naturaleza, sino de esta como fondo y abismo: como poder que escapa a la razón constituyente.

³¹²Cf. RC, 57-58, p. 137/187.

naturaleza³¹³ y a la vez el mundo percibido permite comprender que toda corporeidad es simbolismo natural³¹⁴.

El ser natural existe de modo general, pues hay una totalidad natural que no es distinta de las partes, aunque no se reduce a ellas ni remite a un principio que las determine: cada parte es parte total o estructural. El organismo, por ejemplo, es un *macrofenómeno* o *fenómeno de envoltura*, situado por todas partes y en ninguna localizado, y la realidad de los organismos supone una forma que escapa al dilema entre el ser o no-ser³¹⁵, ya que la existencia gravita alrededor de cierta ausencia que no lo es de “esto” o “aquello”. Cada acontecimiento orgánico está polarizado por una totalidad que consiste en sus modos de actualización inminentes, nunca totalmente realizados o completamente acabados. Por eso el ser de lo natural es real en tanto que *virtual*, es decir, no existe más que como un proceso de diferenciación en el que se basa su actualización o inminente realidad. Más allá de la unidad esencial y la multiplicidad espaciotemporal, hay “semejanzas activas” que no radican en una relación establecida por el espíritu, sino en modos de ser

³¹³Cf. RC, 57-58, p. 131 184.

³¹⁴«[...] hay en la naturaleza un simbolismo tácito de indivisión que precede a nuestros simbolismos artificiales [...] [y que] borra las diferencias entre naturaleza y cultura” (López Sáenz, M^o C. “Cuerpo y naturaleza en la filosofía de Merleau-Ponty”, op. cit., p. 465), pero “la distinción entre los dos planos (natural y cultural) es abstracta: todo es cultural en nosotros (nuestra- *Lebenswelt* es “subjetiva”) (nuestra percepción es cultural-histórica) y todo es natural en nosotros (incluso lo cultural reposa sobre el polimorfismo del ser salvaje)” (VI, p. 301/304). Como articulación entre la naturaleza y la cultura, la carne (como la *physis*) hace que lo invisible irradie en lo visible “porque la carne es *Urpräsenzierbarkeit* de lo *Nichturpräsenzierten* [visibilidad de lo invisible]” (Nat, p. 271).

³¹⁵Cf. Nat, p. 240.

específicos que atraviesan la dispersión espacio temporal. Así como puede decirse de los niños que *son* (de) sus padres, en tanto que se asemejan a ellos, la naturaleza es semejanza fecunda: general en el sentido de generatividad³¹⁶.

Que la existencia situada depende de la totalidad, del mismo modo que la realidad de las notas es inseparable de la melodía, lo confirman tanto la *Gestalt* (en el orden perceptivo) como la física moderna en la que espacio-tiempo-materia aparecen como realidades indivisas, no yuxtapuestas³¹⁷. Por tanto, los organismos no se pueden entender ni desde el punto de vista mecanicista (como suma de las partes) ni desde el vitalista (recurriendo a un principio trascendente), “pues lo vivo es como un torbellino, que es agua y que le da forma”³¹⁸.

La mayoría de los estudios han insistido en la importancia de la *Fenomenología de la percepción* para la comprensión de la obra inacabada de Merleau-Ponty, pero se ha señalado mucho menos el arraigo de esta última obra en *La Naturaleza*. En el proyecto de *Lo visible y lo invisible*, la Naturaleza aparecía o como un capítulo de una primera parte titulada “Ser y Mundo” o

³¹⁶En el cap. 4, al abordar el tema de la carne, se tratará con detalle la importancia de las nociones de generalidad, tipo y estilo, así como los desplazamientos que conducen a Merleau-Ponty a hablar de “generalidad carnal”.

³¹⁷Cf. Nat, p. 145. Además, como afirma Merleau-Ponty en un trabajo inédito titulado “morfología dinámica”, si la materia deja de concebirse como existencia molecular en el espacio y el tiempo, desaparece el problema de la esencia: esta, como estilo, es fecunda y se refiere a la pluralidad en lugar de superarla (Barbaras, R. “Merleau-Ponty et la Nature”, en *Chiasmi 2*. París: Vrin, 2000, p. 58). A la vista del papel que la “forma” y el “movimiento” desempeñan en el pensamiento del fenomenólogo francés, el título de ese inédito indica –a nuestro entender– tanto la dirección como el sentido de su pensamiento: la dinámica del comportamiento en el seno del dinamismo de la carne.

como una parte que sucedía al tema del mundo: la naturaleza se subordinaba al estudio de una dimensión originaria denominada mundo vertical o Ser bruto³¹⁹. La interrogación por el mundo percibido lleva a la pregunta sobre la verdad en la *Fenomenología de la percepción*: esta obra anticipa lo que la última bosqueja acerca de la Naturaleza y el *Logos*. Este retomaría lo que previamente se había propuesto realizar sobre la Naturaleza. Se trata de descubrir una estesiología³²⁰ en la que, desde una perspectiva ontológica, la interrogación sobre la naturaleza desemboca en una “teoría de la percepción-impercepción, y del *Logos endiathetos* (del sentido previo a la lógica) –de la *Lebenswelt*–”³²¹. Esa nueva ontología será después presentada, por Merleau-Ponty, en un cuarto capítulo, sobre el ser “salvaje” y el *logos*, con el que se inicia el paso al “estudio de [la] pintura, música, lenguaje.”³²².

Ya dijimos que la novedad de la ontología merleau-pontiana es su acceso indirecto al ser; añadamos que se trata de una intra-ontología, de una interpretación de la experiencia desde su interior y no desde un espectador imparcial o de un pensamiento de sobrevuelo. En tanto que indirecta³²³, esa

³¹⁸Cf. Barbaras, R. “Merleau-Ponty et la Nature”, op., cit., p. 57.

³¹⁹Cf. VI, p. 220/208-209.

³²⁰Dado que hay *Ineinander* entre cuerpo y naturaleza, puede hablarse de intercorporeidad entre lo sensible y el cuerpo, “hasta el punto de que ‘nuestra corporalidad estesiológica y erótica es de la misma biosfera’” (cf. López Sáenz, M^a C., op. cit., supra nota 22, p. 177). A propósito de la Naturaleza, se trata de estudiarla como hoja ontológica...A propósito del hombre, tomarle en su punto de emergencia en la Naturaleza: hombre como *Ineinander* con la animalidad y Naturaleza (Cf. Nat, p. 269)

³²¹Cf. VI, p. 220/208-209.

³²²Cf. Idem.

³²³Cf. VI, p. 231/221.

ontología no puede hacerse más que como “filosofía negativa”, según el modelo del psicoanálisis freudiano³²⁴: se trata de un psicoanálisis ontológico de la naturaleza porque la fenomenología está obligada a incorporar en la “conciencia” perceptiva su contenido latente o “inconsciente” y a leer el sentido del ser bruto por una especie de desciframiento de la experiencia.

2.6. Naturaleza e intercorporeidad: el otro y yo en el mundo

Desde una perspectiva ontológica³²⁵, superando los dualismos clásicos entre naturaleza y espíritu, Merleau-Ponty entiende la naturaleza como institución y la intercorporeidad como “natural”. Como el cuerpo, la *physis* es instituyente e instituida ya que, en cuanto que generatividad, es madre de todas las formas; pero no es meramente auto-productiva, pues en ella se depositan y sedimentan las deformaciones coherentes de los cuerpos que envuelve y que, a su vez, la van conformando. En el fondo hay un circuito entre los cuerpos y –su otro lado– la naturaleza: esta se corporeiza a la vez que aquellos se naturalizan. La *Fenomenología de la percepción* mundaniza al sujeto a la vez que subjetiva a la naturaleza, pero no renuncia a la oposición entre Naturaleza y Espíritu, sino que la concibe desde el horizonte de la subjetividad corporal cuyo protagonismo viene dado por la importancia otorgada al “cuerpo propio”. Este

³²⁴Pero se trata de un psicoanálisis “ontológico”, no existencial en el sentido de Sartre, es decir, “como revelación de una posición tomada por “la libertad”, sino como revelación de la intercorporeidad, del montaje Yo-otro tal y como es realizado por cada uno, del sistema simbólico instalado en nuestra máquina de vivir (IP, 246).

³²⁵Cf. VI, p. 220/209.

irá eclipsándose a medida que se ontologiza (en las últimas obras³²⁶) y va cediendo su papel a la carne de la que por dehiscencia emergen tanto el sujeto como el objeto: la reversibilidad de la carne desdibuja las fronteras entre Espíritu y Naturaleza; esta se convierte en nuestro interlocutor y, en este sentido, es también vida “anímica”.

Dado que toda percepción es una deformación coherente o estilización del mundo, entre las alteraciones –que a la vez van informando la naturaleza– hay que subrayar la del cuerpo humano entendido como animal de movimientos y percepciones. Estas se perfilan sobre un fondo de naturaleza y todo objeto será primero natural, si ha de entrar en mi vida; de modo que esta se entrelaza con la naturaleza en la que se van depositando los comportamientos bajo la forma de un mundo cultural³²⁷. Si la sedimentación debida a las funciones sensoriales y perceptivas (en tanto que son prepersonales) parece guardar una relación más estrecha con el mundo natural, lo que llama la atención de Merleau-Ponty es cómo se van depositando en el exterior los comportamientos espontáneos que ocasionan ese mundo cultural hasta el punto de llevar la misma existencia anónima de las cosas³²⁸: lo que está en juego son las relaciones entre naturaleza y cultura. Para superar ese tópico

³²⁶No obstante, ya en la obra del 45, los análisis del mundo –entendido como estilos de todos los estilos esbozan lo que la ontología inacabada de *Lo visible y lo invisible* dirá sobre la carne (Cf. Bernet, R. “Le sujet dans la nature. Réflexions sur la phénoménologie de la perception chez Merleau-Ponty”, en Richir, M. y Tassin, E. *Merleau-Ponty. Phénoménologie et expériences*. Grenoble: Edititons Jérôme Millon, 1992, pp. 74-76).

³²⁷Cf. Php, p. 399/359.

³²⁸Cf. Ídem.

de la tradición filosófica así como el problema del otro, que también es típicamente occidental, nuestro autor interroga al mundo humano, siempre relacional.

La cuestión del otro no es para Merleau-Ponty una respuesta al problema del solipsismo, pues en ella no están involucrados dos términos (*ego* y *alter ego*), sino tres: otro y yo coexistimos en el mismo mundo. De ahí que otro y mundo sean dos caras del mismo problema, a saber, de uno de los fundamentales en el pensamiento de nuestro autor: dar cuenta del sistema yo-otro-cosas en estado naciente. Aunque se pregunta por el mundo cultural, en el que experimento la presencia del otro bajo el velo del anonimato, naturaleza y cultura son inseparables hasta el punto de que no puede decirse dónde comienza una y dónde acaba la otra. La cultura se piensa como interrelación entre lo sedimentado y lo personal, como la deformación coherente que cada ser imprime al mundo: de ahí que la alteridad se perciba desde la copercepción o coexistencia mundana y que el otro, lejos de ser un objeto cultural³²⁹, se entienda desde la intercorporeidad. Esto no quiere decir que el cuerpo desempeñe la función trascendental que Husserl atribuía al *ego*³³⁰, pues esto supondría olvidar el papel instituyente-instituido que desempeñan tanto el cuerpo como la naturaleza.

³²⁹Sobre esa crítica que Lévinas hace a Merleau-Ponty, Cf. López Sáenz, M^a. C. "Intersubjetividad como intercorporeidad", en *La lámpara de Diógenes*, 5/8-9, 2004, p. 68.

³³⁰Respecto de la crítica de Lefort a Merleau-Ponty, Cf. *Ibíd.*, pp. 69-70.

Ese velo de anonimato en el que estoy inmerso y en el que experimento la presencia de otro no consiste en una despersonalización o pérdida de identidad, tal y como podría entenderse desde una filosofía de la conciencia, sino en la generalidad carnal que nos habita a ambos: la carne es individuo y a la vez dimensión universal³³¹. La anonimidad de la carne no se da en el enfrentamiento sartreano de las miradas, pues en el intercambio de estas hay una desposesión común que impide saber quién ve y quién es visto porque una visibilidad anónima nos envuelve. Que el vidente está envuelto en lo que ve hasta el punto de sentirse mirado por las cosas, es decir, que la actividad es también pasividad, es el sentido del anonimato innato a mí mismo que se denomina carne, a falta de nombre en la filosofía tradicional³³². Pero esta anonimidad o este ver *según* las cosas no quiere decir que el sujeto sea eliminado, pues la percepción es comunión o comunicación con lo otro (el mundo) y el otro: de ahí que el anonimato del que habla Merleau-Ponty contribuya a la idea de un eclipse del sujeto, pero en el sentido de una liberación de la soledad en la cual caen tanto el ensimismamiento de la conciencia reflexiva como las ilusiones de una libertad absoluta. Lo que realmente hay es comunicación enraizada en la misma tierra; en nuestra

³³¹Cf. VI, p. 185/178.

³³²Cf. VI, p. 181/173.

experiencia de una misma naturaleza³³³, de la que estamos hechos, que es nuestro interlocutor.

Así como la palabra prolonga y transforma la experiencia muda, nuestro cuerpo sincroniza y sintoniza con el mundo haciendo la corporeidad transferible, de modo que el lenguaje es algo así como la corporeidad anónima que comparto con los otros organismos³³⁴. De ahí que comprender una frase sea acoger su ser sonoro, pues el sentido no está puesto por encima como la mantequilla en el pan, es decir, como si se tratara de una realidad psíquica que cubre el sonido. Con la palabra atesoramos las significaciones que vagan por el horizonte del mundo sensible³³⁵, pero entre los movimientos de fonación y auditivos inscritos en mi eco motor hay reversibilidad: esta y la emergencia de la carne como expresión son el punto de inserción del hablar y pensar en el mundo del silencio³³⁶.

Toda percepción conlleva expropiación, así como recolección por otros de las miradas que yo dirigía al mundo y la devolución de las mismas alcanzándome: siento que se me siente; que hay otro que me destituye de mi posición central. El vidente y lo visible intercambian sus papeles y el misterio del otro es el de mí mismo, pues en lo más profundo de mí se lleva a cabo la

³³³Cf. PM, p. 196/204.

³³⁴Cf. PM, p. 195/202.

³³⁵Cf. PM, p. 199/206.

³³⁶Cf. VI, p. 188/180.

extraña articulación con el otro³³⁷. Como relación corporal con el mundo, percibir establece una distancia que preserva los derechos de una nueva percepción en la que lo ajeno se desliza por detrás³³⁸. Al otro no lo puedo localizar ni en lo en-sí ni en el para-sí, ya que no se halla ni en las cosas ni en mi cuerpo, sino que es como un doble errante (mi gemelo, nacido de la misma carne que yo) que más que mostrarse en mi entorno se solapa conmigo (*empiétement*). Tampoco las cosas son objetos, pues realizan antes que el otro el milagro de la expresión, siendo para mí pensantes y hablantes.

Dado que otro y yo coexistimos en un mundo común en el que hay relación de intercorporeidad, mi cuerpo es premonición del ajeno y vibra por “simpatía” física con los otros, de modo que la *Einfühlung* es eco de mi encarnación. Además, en tanto que se trata de un mundo que no hemos constituido, sino que en cierto sentido nos constituye (ya que el sujeto es también instituido, no solo instituyente), toda constitución se encuentra anticipada en la fulguración de la *Urempfindug*. Tienen que existir seres que no estén colocados en el ser por la actividad centrífuga de la conciencia y significados que esta no confiere a los contenidos, los cuales participan lateralmente e indican un sentido con el que no coinciden³³⁹. Anterior a la de

³³⁷Cf. PM, p. 188/196.

³³⁸Cf. PM, p. 190/198.

³³⁹Cf. S, p. 209/202.

los actos humanos hay una intencionalidad operante, que Husserl evocaba³⁴⁰, tejida de hilos intencionales que apuntan hacia una profundidad que no se agota en la posesión intelectual de un *noema*. Ni aprehensión de una materia sensible por el espíritu, ni funcionamiento de una naturaleza que operara sobre nosotros sin ser advertida, la intencionalidad se ha de entender como la transición que como sujeto carnal efectúa de una fase del movimiento a la otra, posible porque el cuerpo es animal de percepciones y movimientos³⁴¹. Merleau-Ponty concibe la intencionalidad como eje o movimiento de la existencia, no como un doble afectivo de la conciencia³⁴². Así se entiende el reproche que hace tanto a Husserl como a Sartre: ambos someten la intencionalidad a la lógica de la *Erfüllung* (cumplimiento). Para el fenomenólogo francés, la percepción –por ser impercepción– no vive la donación en carne como cumplimiento de una intención vacía, sino como comunión, “acoplamiento”, pregnancia y co-nacimiento; vibración común de lo visible y del vidente desde la profundidad³⁴³.

³⁴⁰Según Merleau-Ponty, desde *Ideas II* Husserl descubre debajo de la “cosa material objetiva” un entrelazo de implicaciones en las que no imperan los latidos de la conciencia constituyente (Cf., S, p. 209/203).

³⁴¹Cf. S, p. 211/204.

³⁴²Aunque hay textos en los que Husserl habla de intencionalidad pulsional, la concibe desde el modelo sujeto-objeto (cf. Henry, M. *Fenomenología material*. Madrid: Encuentro, 2009, p. 206).

³⁴³Cf. Saint Aubert, Emmanuel De. *Être et chair. Du corps au désir: L'habilitation ontologique de la chair*. París: Vrin, 2013, p. 353.

El cuerpo ve porque está situado en el mundo³⁴⁴ y armoniza con ese grano tupido y translúcido de lo sensible que es lo visible³⁴⁵. Las cosas están ahí reivindicando su presencia y arañando la mirada, insinuándose entreabiertas y solicitando respuesta; también me siento mirado por los otros, que como comportamientos (no como espíritus) están en el mismo mundo que las cosas y yo. Pero esto no significa que haya identidad o coincidencia en el sistema yo-otro-cosas, pues sería olvidar la distancia (*écart*). Entre la cosa y el cuerpo hay comunicación, circularidad, como ya indicó Husserl, pues la cosa objetiva se funda sobre la experiencia del otro y este sobre la del cuerpo, es decir, sobre ese extraño objeto-subjetivo que, en cierto sentido, es también cosa. De ahí que el padre de la fenomenología también buscara, apoyándose sobre la experiencia, el medio de constituir o armonizar en nuestro pensamiento lo que en nuestra vida se da de una pieza, ya que somos en unión con la Naturaleza y, por tanto, todo problema ha de hallar su solución en nosotros y en el espectáculo del mundo³⁴⁶. Pero fiel a su ideal de constitución³⁴⁷, así como a su concepción de la filosofía como ciencia rigurosa, Husserl no cae en la cuenta de las contradicciones que esa circularidad provoca en la filosofía de la conciencia. Aunque trata de explicar la “tesis del mundo” anterior a las objetivaciones del conocimiento, siempre habla de estas como recurso para

³⁴⁴Cf. S, p. 210/203.

³⁴⁵Cf. S, p. 209/203.

³⁴⁶Cf. S, p. 223/215.

salir del callejón sin salida entre la Naturaleza y el Espíritu, así como para resolver los problemas de mediación entre esos dos mundos que constituyen el *impasse* o punto ciego del saber occidental³⁴⁸. A pesar de que el fundador de la fenomenología vislumbra detrás de la génesis trascendental un mundo salvaje en el que todo es simultáneo, no percibe con la suficiente radicalidad que ese mundo barroco no es una concesión del espíritu a la naturaleza: no quiso o no pudo soportar su sombra o profundidad.

Centrado en la propiedad del cuerpo, el pensamiento de Husserl no da cuenta de lo “incorporal” como envés de la carne, pues la conciencia no hace transparente su sombra que es incorporal, pre-cosa o figurativa³⁴⁹. Desviándose de una fenomenología del cuerpo vivido, Merleau-Ponty deja de poner en el centro la corporeidad –como hizo en la *Fenomenología de la percepción*³⁵⁰ – para transitar hacia una ontología de la carne que tiene lugar en el mundo: movilizand o la carne y sosteniendo la intercorporeidad, la profundidad es un

³⁴⁷La conciencia constituyente es el sujeto presuntivo, la impostura profesional del filósofo, como el autor lo es del escritor (Cf. S, pp. 226-227/217).

³⁴⁸Cf. S, p. 228/218.

³⁴⁹Cf. EM3, [243] v (24), (se trata de *Être et monde*, inédito de Merleau-Ponty, B. N. F, Vol. VI. Entre corchetes aparece la numeración establecida por la Biblioteca Nacional de Francia, seguido, entre paréntesis, de la paginación manuscrita de Merleau-Ponty), cit. por Saint Aubert, E. De. *Être et chair. Du corps au désir: L'habilitation ontologique de la chair*, op. cit, p. 396, nota 5.

³⁵⁰“Nuestra corporeidad –señala Merleau-Ponty en una nota inédita– no ponerla en el centro como hice en *Ph.P.*” (Nota de trabajo inédita para *Le visible et l'invisible*, Fonds Merleau-Ponty, Bibliothèque Nationale de France, cit. por Alloa, E. “La carne, diacrítico encarnado”, en Ramírez, M. T. (coord.). *Merleau-Ponty viviente*. Barcelona: Anthropos, 2012, p. 114, nota 25).

modo para el mundo de darse a nosotros y de solicitar nuestra apertura, invitándonos a desfondarnos para percibirlo.

Ni el empirismo ni el idealismo ven la copertenencia entre el sujeto, que es una visión del mundo, y este último entendido como campo de nuestra experiencia. Esos dos tipos de filosofía comparten el “prejuicio del mundo”, es decir, lo piensan como totalidad acabada, mientras que, para Merleau-Ponty, se trata de una unidad abierta a la que ha de corresponder la apertura de la subjetividad³⁵¹: se aplica al mundo lo que Husserl decía del cuerpo, ya que ambos están constituidos de modo incompleto, pero se excluye el sujeto constituyente. La copertenencia no es una relación entre dos ideas, sino que el mundo y el cuerpo se encuentran en la médula del sujeto. Este solo realiza su ipseidad en el mundo, que es inseparable de mi existencia como subjetividad que arraiga en el cuerpo, entendido como relieve mundano. Porque somos *en y del* mundo tenemos cuerpo, de ahí que toda sujeción o encarnación se realice en situación, pues tener una carne es estar situado: la filosofía de la carne se ha de entender desde la “mundanidad” del sujeto. Por tanto, creer en la separación entre ambos no pasa de ser una abstracción o racionalización de esa fe primordial³⁵² en ese “hay” previo, anterior a toda síntesis, en el que coexistimos y del que emana la fuente todo sentido.

³⁵¹Cf. Php, p. 466/415.

³⁵²Cf. Php, p. 468/417.

El mundo no es un sistema de objetos, resultado de una síntesis, sino lo que nos envuelve el tuétano y por eso nuestro contacto con nosotros mismos no es transparente. Como las partes de mi cuerpo forman un único todo, el cuerpo del otro y el mío tampoco son objetos confrontados, sino comportamientos que comunican por estar habitados por la misma existencia anónima. No obstante, con la noción de comportamiento no se superan las dificultades del pensamiento objetivo, pues el conflicto del yo y del otro no tiene su punto de partida en la reflexión –que daría lugar a un *pensamiento* de la alteridad– ni se resuelve disolviéndolo en lo irreflexivo³⁵³, que podría constituir un viviente, pero aún no un hombre.

Lo que está en juego en la experiencia del otro es la interrelación entre el interior-exterior que tanto el realismo como el idealismo falsifican. La cuestión reside en saber “cómo la presencia a mí mismo (*Urpräsenz*), que me define y condiciona toda presencia ajena, es al mismo tiempo des-presentación (*Engegenwärtigung*) y me arroja fuera de mí”³⁵⁴. A la vista de que el comportamiento corporal es lo primero que percibo del otro y de que toda percepción es un modo de ser que conlleva “enajenación”, puede decirse del “problema” de la alteridad lo que se dijo de la reflexión³⁵⁵: así como esta se alcanza desde lo irreflexivo, la ipseidad se conquista desde el otro; en ambos casos salir de sí es entrar en sí, siendo reversibles las relaciones entre lo

³⁵³Cf. Php, p. 409/368.

³⁵⁴Cf. Php, p. 417/374.

exterior y el interior. Por tanto, el fenómeno central que a la vez funda mi subjetividad y mi trascendencia hacia el otro consiste en que estoy dado a mí mismo, es decir, que me encuentro comprometido y empeñado en un mundo físico y social³⁵⁶. Pero se trata de un único mundo, ya que ni puedo huir de la *physis* (aunque sea capaz de eludir con la naturaleza pensante el mundo natural) ni tampoco puedo recluirme en el solipsismo, pues este presupone la naturaleza social o intersubjetiva.

Merleau-Ponty rechaza la reducción trascendental husserliana porque, en su vía cartesiana, conduce a la egología y al ensimismamiento de la conciencia, impidiendo explicar adecuadamente la “paradoja” del otro³⁵⁷. El pensamiento de Husserl oscila entre el idealismo y la fidelidad a la experiencia: el *alter ego* se constituye desde la esfera de apertenencia de la conciencia, pero en ella hay que reconocer una trascendencia, ya que el otro no se da “en persona” y lo que percibo de él es un cuerpo constituido de modo incompleto. Esta tensión entre lo trascendental y lo empírico es la que intenta superar el pensamiento del fenomenólogo francés, pues, aunque el *ego* pudiera constituir al *alter ego*, la constitución que este último hace del mundo no podría ser constituida por mi conciencia. Sin reducirlo a esta, la interrogación por el

³⁵⁵Cf. Php, p. 412/370.

³⁵⁶Cf. Php, p. 413/371.

³⁵⁷Más que la disolución del otro, la reducción a la esfera propia constituye el reconocimiento de la paradoja de la coexistencia de ambos (Cf. López Sáenz, M^a. C. “Intersubjetividad trascendental y mundo social”, en *Enrahonar*, 22, 1994, p. 58).

sentido del mundo perceptivo abre un nuevo enfoque sobre lo natural y lo trascendental más allá del planteamiento de Husserl. Este prefiere ampliar los derechos del constituyente respecto de lo dado, de modo que la primacía del *ego* le permite recuperar la facticidad originaria que en principio le era extraña: da la impresión de que se trascendentaliza lo empírico, en lugar de aceptar su facticidad. Ante la alternativa entre “trascendentalismo” y empirismo, el pensamiento de Merleau-Ponty inaugura una filosofía de los “hechos brutos” que son los de la carne, en la que nuestra experiencia de lo trascendental y nuestro ser empírico son el uno respecto del otro como el envés y el derecho.

Más acá de la humanidad constituida, la facticidad originaria revela el fondo de naturaleza inhumana (en estado “salvaje”) que rodea al ser humano; este aparece como un repliegue de lo sensible sobre sí mismo. Más allá de toda elaboración conceptual, se trata de reencontrar ese espacio natural pre-humano al cual estamos ligados por nuestras raíces. Tarea esta cuya dificultad es extrema, por no decir casi imposible, pues, de una parte, los límites entre naturaleza y cultura son artificiales e impiden decir dónde comienzan o acaban ambas; por otra, no sabemos si hay palabras que traduzcan la elocuencia del mundo del silencio sin violentar su sentido. Esto no significa que estemos condenados al mutismo, ya que todo ser exige una recreación permanente que de algún modo ha de expresarse en una interpretación coherente. De ahí que el filósofo tenga que reinterpretar una y otra vez la circularidad de los problemas filosóficos, pues la historia interminable de la filosofía consiste en que el fin es el relato de un comienzo que se reinicia: el misterio del mundo y de la razón.

Para explicar ese fondo de naturaleza inhumana que rodea al ser humano, más acá de la humanidad constituida, en los Cursos de la Sorbona Merleau-Ponty concederá primacía a la percepción infantil, frente a la psicología constructivista de Piaget que proyecta el mundo de los adultos en el universo de los niños. A diferencia de las abstracciones formales características de la madurez, el niño vive en lo “concreto” y su pensamiento no está aún del todo elaborado por la cultura. De ahí que vea el mundo como algo accesible a todos y no distinga en términos de subjetividad privada entre su conciencia y la de los demás; estos son para él miradas, cuasi materiales, de las que incluso llega a pensar que podrían romperse al cruzarse: por tanto, la percepción del otro y del mundo no constituyen un problema para el niño que, a diferencia de los adultos, está más cercano a la tierra y mantiene con esta una relación más natural.

Si para Husserl el filósofo es el eterno principiante, para Merleau-Ponty hay que comenzar con la mirada del niño porque esta permite, desde un punto de vista distinto del objetivo, aprender de nuevo a ver el mundo como relación carnal con lo otro y el otro que configura nuestra inserción primera en el mundo y en la verdad³⁵⁸: todo conocimiento es, debido a ello, co-nacimiento al mundo con los otros.

³⁵⁸Cf. PM, p. 193/201.

Esas consideraciones sobre la percepción infantil conducen a Merleau-Ponty en el Curso sobre *Las relaciones del niño con otro* a un nuevo modo de ver el psiquismo y el cuerpo propio, frente a la filosofía y psicología clásicas, que no logran explicar la génesis de las relaciones con el otro. Este no es, para Merleau-Ponty, un psiquismo cerrado sobre sí, sino un comportamiento cuyas intenciones motrices anclan en el mundo. Si se enfrentan como dos conciencias absolutas el *ego* y el otro, la percepción de este no podrá explicarse, puesto que lo que percibimos es un cuerpo. En el inicio de la psicogénesis infantil se da un estado de “precomunicación” en el cual interactúan a través de sus respectivos cuerpos mis intenciones y las ajenas, afirma Merleau-Ponty³⁵⁹, siguiendo a Scheler, aunque no comparte con este que las “conciencias” se hallen en un fondo indiferenciado, ya que otro y yo estamos en una situación común. Por otra parte, esta coexistencia en el mundo hace innecesaria mi representación de la conciencia de otro como si ambos fuéramos islas o mónadas enlazadas por el constructo de la conciencia. Dada nuestra cohabitación en el mismo mundo, si algo hay que justificar no es la posibilidad de comunicación, sino, si se permite la expresión, cómo ponerle puertas al campo, es decir, cómo es posible la incomunicación. Es el papel arquitectónico de la conciencia el que hace que la relación con el otro sea una cuestión típicamente occidental, pero en el fondo es un pseudoproblema que no se resuelve expresándolo con la fórmula yo-otro, como hizo Husserl. Este defiende que otro solo puede ser presentado

³⁵⁹Cf. PC1, p. 179.

mediante la presentación de su cuerpo percibido como *Leib* semejante al mío. Esa argumentación es circular: percibo al otro como organismo a partir de mi cuerpo que, por semejanza, le confiere su sentido orgánico. Además, tanto el descubrimiento de mí mismo como “cuerpo vivido” como mi experiencia de los otros desembocan en la reducción a la esfera de lo propio. Si bien es cierto que el filósofo moravo subraya la resonancia inmediata de dos cuerpos-de-carne, de lo físico induce lo psíquico del otro para acceder así a lo que era inaccesible, de modo que el *alter ego* es constituido como “reflejo” o vice yo, como uno de los momentos de mí mismo, de mi propio ser.

La fórmula yo-otro es insuficiente porque, por un lado, las relaciones entre el *ego* y el *alter ego* no son duales, sino que consisten en un trío ligado al lecho polimórfico del mundo; por otro, esa formulación es el resultado de una concepción de la intencionalidad que queda atrapada en la subjetividad. Para el fenomenólogo francés, la carne es este ser de promiscuidad y co-pertenencia en el que lo propio está atravesado de una co-alienación. Por consiguiente, la reducción a la “esfera de pertenencia” muestra nuestro arraigo en el mundo, que ni es un universo cerrado ni contiene círculos herméticos: toda reducción es una prueba de los ligámenes primordiales y un modo de seguirlos hasta sus últimas prolongaciones³⁶⁰.

³⁶⁰Cf. S, p.221/213.

Observamos que los Cursos de la Sorbona proceden, por lo general, desde el orden psicológico a las consecuencias fenomenológicas y ontológicas³⁶¹, pero no concuerdan ni con la psicología clásica ni con la concepción husserliana de la intersubjetividad, ya que la percepción de otro se entiende como imbricación mutua de los esquemas corporales que pueden ser transferidos: ahora la noción de esquema corporal no solo explica el funcionamiento de la intersensorialidad, sino que se extiende a la intercorporeidad. Para ilustrar ese *empiétement* recíproco yo-otro y denunciar la arrogancia de la conciencia que dice saber lo que no sabe, Merleau-Ponty recurre a los motivos husserlianos de “transgresión” y de “*Paarung*”, pero la interpretación que hace de estos es muy imprecisa³⁶².

Según Husserl, la “parificación” aparea el *ego* y el *alter ego* basándose en su semejanza carnal, pero es una operación que se efectúa en la unidad de una única y misma conciencia. Esa definición de la “*Paarung*” se completa con el análisis que revela en ella la transgresión intencional y que se asegura la comunidad y la distinción de los dos elementos que forman el par. Por el

³⁶¹Una vez más se hace presente la preocupación por mostrar el significado ontológico de las descripciones psicológicas, respondiendo a la cuestión crítica ante la que *La primacía de la percepción y sus consecuencias filosóficas* guarda un silencio expresivo que, en cierto sentido, conmueve todo el pensamiento de Merleau-Ponty.

³⁶²A lo largo del pensamiento de Merleau-Ponty puede apreciarse una “infidelidad fecunda” respecto de la obra de Husserl: la lectura que hace de este, en la década de los 30, está orientada por un proyecto –dirigido contra Brunschvicg– que se nutría de los descubrimientos de la *Gestalt* así como los realizados por las filosofías de Marcel y de Scheler. En la primera época de los Cursos de la Sorbona su relectura del fundador de la fenomenología está nuevamente deformada coherentemente por los trabajos de Wallon y Lacan. A finales de los 50, serán las aportaciones de Schilder y Klein las que filtren la lectura (cf. Saint Aubert, E. De. *Être et Chair*, op, cit., p. 356).

“emparejamiento” de mi *soma* con mi cuerpo puedo percibir el cuerpo del otro implicado en su *soma*, pero la experiencia del otro es solo cuerpo. Para responder a esa dificultad, Husserl caracteriza el *soma* como punto cero de orientación del espacio, de modo que el movimiento natural y el subjetivo de mi cuerpo son inseparables y, en consecuencia, la interioridad se exterioriza y viceversa. Mi cuerpo *práxico* es el primer campo de expresión y hace posible que pueda comprender el cuerpo del otro como expresión de su vida, minimizando incluso la materialidad corporal estricta, del mismo modo que lo hago con la de un cuadro para pasar a su sentido. De ahí que en tanto que el otro también es una subjetividad constituyente, la constitución de la intersubjetividad requiere lo que Husserl denominó una “reducción intersubjetiva”³⁶³, pues mientras esta no se practique no se conseguirá desvelar la subjetividad como intersubjetividad y, en consecuencia, permanecerá la tensión entre el mundo y su representación: lo que equivale a decir que no se ha realizado la reducción trascendental. A pesar de que la reducción intersubjetiva y la intencionalidad implicativa dan profundidad a los conceptos fundamentales de la fenomenología, Husserl jamás abandonó la vía cartesiana de la reducción introducida por la *epojé* de acuerdo con su proyecto de recuperación del sujeto racional.

³⁶³Cf. San Martín, J. *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008, p 98. El cap. III de esta obra, titulado “Fenomenología e intersubjetividad”, analiza la cuestión de la intersubjetividad en la obra de Husserl, subrayando la importancia de la intencionalidad implicativa y de la reducción subjetiva. De esta última, San Martín afirma que –salvo Landgrebe– muy pocos estudiosos la han tomado en serio.

Frente al significado husserliano de “parificación”, Merleau-Ponty traduce “*Paarung*” por “acoplamiento” para designar un fenómeno de intercorporeidad: la comprensión de un cuerpo por otro. En este sentido, se puede ver la continuidad con la *Fenomenología de la percepción*, ya que, en esta obra, al hablar del esquema corporal, se afirmaba que es el cuerpo el que comprende en la adquisición del hábito³⁶⁴; por otro lado, el capítulo dedicado al cuerpo como ser sexuado evoca una “comprensión erótica”, que se hace en el mundo y no en la conciencia, mediante la cual un cuerpo apunta a otro³⁶⁵.

Respecto de la “transgresión intencional”, que es otro de los “préstamos” tomados de Husserl, Merleau-Ponty lo traduce como *empiétement* intencional, de modo que la transgresión se hace por el cuerpo como sujeto de incorporación, incluso se hace extensiva a todo ser sensible. Dado que mi cuerpo está hecho de la misma carne que el mundo, entre ambos hay “superposición”³⁶⁶. Esta noción es la que prevalece sobre la de transgresión intencional: si la intencionalidad es algo más que la relación del entendimiento a un objeto posible, entonces se ha de entender como abertura, transición, *empiétement*, como expresividad y expansión del Ser. Por tanto, todo parece indicar que mi cuerpo es capaz de hacerme ver lo que la conciencia no podría enseñarme y que de la intersensorialidad se pasa a la intercorporeidad.

³⁶⁴Cf. Php, p. 169/161-162.

³⁶⁵Cf. Php, p. 183/173.

³⁶⁶Cf. VI, p. 297/299.

3. EL CUERPO COMO SISTEMA ESTRUCTURAL DE POTENCIAS MOTRICES Y PERCEPTIVAS

3.1. La configuración circular del cuerpo propio

En la elaboración de la concepción merleau-pontiana de la carne no se debe descuidar el pensamiento de la encarnación propuesto por G. Marcel³⁶⁷. La filosofía de este último le ofrece a Merleau-Ponty, por un lado, una comprensión más amplia de la filosofía, que consiste en una dialéctica de la vida, es decir, del conjunto de situaciones vividas por el ser humano en y con su ambiente; por otro, le lleva a considerar el cuerpo vivido como el arquetipo de la existencia sensible, más allá de la perspectiva epistemológica que lo concibe desde la dualidad sujeto-objeto. Además, la reflexión sobre la ambigüedad de la expresión “yo soy mi cuerpo”, de la que habló Marcel, conducirá a Merleau-Ponty a pensar la constitución incompleta del cuerpo propio que los análisis de Husserl (en *Ideas II*, §36) ponen de manifiesto desde la experiencia de la mano que toca y es tocada.

En un primer momento, se expondrá esa concepción dialéctica de la existencia que ensancha la filosofía. A continuación se hará una caracterización

³⁶⁷En el cap. 1, apdo. 1.3., (titulado “G. Marcel y el *misterio* de la encarnación”), se ha tratado con más detalle la reseña que Merleau-Ponty hizo de la obra de Marcel *Ser y Tener*. El fenomenólogo francés supera el pensamiento de la encarnación con las nociones de “esquema corporal” y de “carne”. Los últimos escritos hablan, más que de un “yo soy cuerpo”, de un ser –que es expresión de sí mismo y del mundo– en el que no hay espacio ni tiempo para decir “yo” (Cf. Saint Aubert, E. De. *Le scénario cartésien*, op. cit., p. 97. En nuestra opinión, el cuerpo es espacio-temporalizante, pero no un “yo” en el sentido que entiende esa expresión la filosofía de la conciencia.

general de la concepción husserliana del cuerpo, con el fin de mostrar las diferencias entre Husserl y Merleau-Ponty respecto de la experiencia táctil.

3.1.1. El cuerpo como dialéctica de la existencia

En *La estructura del comportamiento* comienza a configurarse la noción de “cuerpo propio”, que después se precisará en la *Fenomenología de la percepción* y que, por último, se ontologizará en *Lo visible y lo invisible* hasta hacerse movimiento carnal. El cuerpo va perdiendo protagonismo y deja de ser un mero vehículo de la percepción para ser una variable más de las que colaboran en ella, a partir de los últimos escritos; ahora, el foco principal es la visibilidad de la carne. No obstante, no puede hablarse de ruptura entre las primeras y últimas obras, pues ya en el libro del 38 se habla de un “impalpable”, que las explicaciones causales no logran describir, como portador de dialécticas entre el ser viviente y su medio biológico así como entre el cuerpo social y su grupo: “Incluso todos nuestros hábitos son un cuerpo impalpable para el yo de cada instante”³⁶⁸, ya que las habitualidades como saberes motores se guardan en la memoria del cuerpo. Además, en ese mismo trabajo, en tanto que la percepción es un acto que nos pone en contacto con otras existencias, se inicia la perspectiva ontológica –que considera la percepción un modo de ser más que de conocer– en la que se enmarca el estudio dedicado a la percepción en el texto del 45 y que, posteriormente, se

³⁶⁸Cf. SC, p. 291/227.

desarrollará con más profundidad en la visibilidad de la carne de la que tratan los últimos escritos del autor.

Escapando de la alternativa entre lo psíquico y lo físico, la noción de comportamiento intenta explicar las relaciones entre conciencia y naturaleza de forma diferente a como lo hacen tanto las explicaciones científicas, basadas en la causalidad, como el modelo psicológico que recurre al esquema estímulo-respuesta. Frente a estos tipos de razonamientos que no captan las relaciones entre lo exterior y lo interior, Merleau-Ponty propone que las reacciones de un organismo no pueden pensarse como un conjunto de contracciones musculares que responden a diferentes impulsos, sino como actos no conscientes o hábitos adquiridos mediante el esquema corporal que se dirigen a un cierto medio presente o virtual. Entre el organismo y el medio hay una relación circular, pues los comportamientos son “intenciones significativas”³⁶⁹ o dialécticas encarnadas³⁷⁰ que tiene un sentido y dependen de la significación vital de las situaciones. En consecuencia, no pueden separarse nuestras sensaciones de las fuerzas impersonales que las transforman, pues lo que hay son “unidades melódicas, conjuntos significativos vividos de una manera indivisa como polos de acción y núcleos de conocimiento”³⁷¹. Suscitando una respuesta global sobre el organismo, el estímulo desempeña sobre este más que el papel de causa, el

³⁶⁹Cf. SC, p. 164/215.

³⁷⁰Cf. SC, p. 174/227.

³⁷¹Cf. SC, p. 179/233.

de “ocasión”³⁷². Con este término se evita la idea de un “transporte real” entre causa y efecto, además de introducir la significación como elemento explicativo de la acción orientada.

Si en *La estructura del comportamiento* la “acción recíproca”, característica de la causalidad circular, se compromete con el pensamiento causal, la *Fenomenología de la percepción* propone una nueva comprensión de la relación entre las ideas y los hechos, pues en tanto que somos seres situados “toda verdad de hecho es verdad de razón, toda verdad de razón es verdad de hecho”³⁷³. La *Fundierung* expresa la relación, sin subsunción ni reducción³⁷⁴, entre razón y hecho, forma y contenido (lingüístico, perceptivo y motor). Este último aparece integrado en la forma, pero, recíprocamente, lo así comprendido en la sublimación intelectual sigue siendo una contingencia radical, como si se tratara del primer establecimiento del conocimiento y de la acción o la captación inaugural del ser o del valor, cuya riqueza completa nunca será agotada por el conocimiento y la acción. La “fundación” (*Fundierung*) es esta relación de doble sentido en la que ni lo fundante es primero, en el sentido empirista, ni lo fundado es meramente derivado, ya que a través de este último se manifiesta aquel³⁷⁵.

³⁷²Cf. SC, p. 179/233.

³⁷³Cf. Php, p. 451/403.

³⁷⁴Cf. Php, p. 143/147.

³⁷⁵Cf. Php, p. 451/403.

El medio contextual de esa dialéctica entre forma y contenido es la existencia, es decir, la perpetua reconsideración del hecho y del azar por una razón que ni preexiste a la situación ni se da sin ella³⁷⁶. No se trata de un proceso de conocimiento o del despliegue histórico de la conciencia para convertirse en Espíritu absoluto, sino de una dialéctica existencial que puede entenderse como movimiento corporal y carnal que apunta a otros cuerpos. Esta apertura a los otros y a al mundo (lo otro) es el comienzo de la metafísica, no como un saber ensimismado en la trinchera de la conciencia, sino como una acción o movimiento –que es una salida de sí– por el que la trascendencia se entrelaza con la existencia, pues esta es “el movimiento mediante el cual los hechos son asumidos”³⁷⁷.

La dialéctica de la que se habla en *La estructura del comportamiento* recupera su protagonismo en *Lo visible y lo invisible*, pero ahora como “hiperdialéctica”³⁷⁸, es decir, como pensamiento que acoge la ambigüedad resultante de la pluralidad de las relaciones y modos de expresión en los que se encuentran las cosas así como de la pluralidad de dimensiones que exhibe el ser en el que se insertan y sustentan³⁷⁹. Rechazando la “mala dialéctica”, basada en una subjetividad que intenta superar o llevar a síntesis final las

³⁷⁶Cf. Php, p. 148/44.

³⁷⁷Cf. Php, p. 198/186.

³⁷⁸Cf. López Sáenz, M^a. C. *La concepción dialéctica en Merleau-Ponty*. [Tesis doctoral]

³⁷⁹ Cf. Walton, R. *El fenómeno y sus configuraciones*. Buenos Aires: Ed. Almagesto, 1993, p. 84, cit. por Battan, A. *Hacia una fenomenología de la corporalidad*. Argentina: Ed. Universitas, 2000, p. 222.

contradicciones, en esa última obra la “circularidad” dará lugar al quiasmo o reversibilidad siempre inminente entre la carne del cuerpo y la carne del mundo, nociones que en la ontología inacabada de Merleau-Ponty son fundamentales para la descripción del sujeto y del mundo desde el fondo de la carne.

3.1.2. La experiencia táctil en la constitución del cuerpo propio

Hemos visto que el pensamiento de la encarnación propuesto por G. Marcel ofrece a Merleau-Ponty una concepción más amplia de la filosofía, que consiste en una dialéctica de la existencia. A continuación, nos proponemos mostrar el papel que en esa dialéctica desempeña el cuerpo vivido. Con este objetivo, se propone un análisis de las diferencias entre Husserl y Merleau-Ponty respecto del papel que la experiencia táctil juega en la constitución del cuerpo propio, pues esta experiencia muestra una reflexividad o circularidad corporal que será decisiva para comprender la reversibilidad de la carne tal y como la entiende el fenomenólogo francés.

En la constitución de los tres ámbitos de la realidad (material, animal y espiritual) llevada a cabo por el ego puro, Husserl considera que el cuerpo es clave, ya que el espíritu se comprende sobre la base de la percepción del cuerpo y sin este, como afirma en *Ideas I*³⁸⁰, es imposible percibir. Al distinguir entre los objetos y el cuerpo, señalando la doble condición de este último como

natural (*Körper*) y como cuerpo vivido (*Leib*), *Ideas II* adopta la actitud personalista mediante la cual se capta a la persona como vida espiritual, a través de la expresión corporal, por una apercepción unitaria del ser humano en la que está incluida una aprehensión doble: la personalista y la naturalista. El alma no es un conjunto de vivencias desligado del cuerpo, sino la unidad *real* que se manifiesta en ellas³⁸¹; de modo que lo anímico está entrelazado con lo corporal, pero el carácter subjetivo del cuerpo no se debe al alma o al psiquismo, sino al yo-sujeto de la intencionalidad. El yo puro constituye incluso su cuerpo; de ahí que la encarnación sea algo que *tiene* el yo, no algo que *es*: por eso la subjetividad trascendental nunca muere. El estatuto del cuerpo es el de un intermediario entre el objeto y el yo trascendental; en tanto que portador de sus actos constituyentes, el *Leib* es el lado natural de este³⁸².

En *Ideas III*, Husserl subraya que el cuerpo humano es un modo peculiar de extensión en el que radica la posibilidad de la localización y la percepción es un caso especial de la captación de algo extenso. Dado que no hay ubiestesias visuales³⁸³ el cuerpo solo puede constituirse como tal en la

³⁸⁰Cf. Husserl, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: FCE, 1997, p. 89.

³⁸¹Cf. Husserl, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro tercero: La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*. México: UNAM, 2000, p. 29.

³⁸²Cf. López Sáenz, M^a. C. “De Husserl a Merleau-Ponty: del cuerpo propio como localización de sensaciones al movimiento de la *chair*”, en Xolocotzi, A. y Gibu, R. *Fenomenología del cuerpo y hermenéutica de la corporeidad*. Madrid: Plaza y Valdés, 2014, p. 42.

³⁸³Cf. Husserl, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México: UNAM, 1997, p. 187.

tactilidad, incluso las cinestesis se localizan por su interrelación con las sensaciones táctiles.

Para Husserl, la experiencia de la mano es clave para entender la constitución del cuerpo propio³⁸⁴, mientras que a los ojos de Merleau-Ponty es el signo que manifiesta la imposibilidad de una constitución completa. Ambos autores concuerdan en esto, pero mientras que para Husserl esa imperfección constitutiva exige profundizar en el sentido de la subjetividad constituyente; según Merleau-Ponty, esa “incompletitud” cuestiona la idea misma de constitución, el poder de la conciencia, y conduce a describir los fenómenos a partir de la experiencia perceptiva. Se trata de pensar desde el plano de la percepción esta pasividad originaria como fondo de toda presencia a sí y al mundo, adentrándose en el dominio de nuestra *arqueología* en cuya profundidad se desfondan nuestros instrumentos de análisis: nuestra concepción de la noesis, del noema, de la intencionalidad y de nuestra ontología³⁸⁵. La experiencia de la mano cuestiona el poder de la conciencia y conduce a describir los fenómenos a partir de la experiencia perceptiva entendida como trasfondo sobre el que todos los actos se destacan. A diferencia de Husserl, para Merleau-Ponty la percepción no es una ciencia del mundo ni siquiera un acto de conciencia. Por tanto, si se quiere descubrir la verdad de la percepción como experiencia primordial, pre-lógica y pre-objetiva, hay que

³⁸⁴Ibíd., p. 184.

³⁸⁵Cf. S, p. 208/ 201.

rechazar la distinción entre materia y forma introducida por la filosofía reflexiva y volver a la *Lebenswelt*. Hay que situar las operaciones reflexivas en la experiencia irreflexiva del mundo y hacer aparecer la reflexión como una de las posibilidades de mi ser³⁸⁶, ya que en el comienzo no hay una multiplicidad dada con una apercepción sintética que la recorre, sino un cierto campo perceptivo sobre el fondo del mundo, de ahí que la síntesis de lo dado se haga sobre un fondo de pasividad y por el cuerpo³⁸⁷. Este es el lugar de una síntesis pasiva que no es producida activamente por la conciencia, sino que es también una “síntesis temporal”³⁸⁸ porque el movimiento del cuerpo evidencia la continuidad del espesor temporal del acto de percepción: esta es posible sobre esa pasividad o fondo inmemorial que arraiga en el cuerpo.

Frente al privilegio concedido por Husserl a lo táctil³⁸⁹, Merleau-Ponty se basa en la sinergia del cuerpo y los sentidos para proponer que el campo

³⁸⁶Cf. Php, p. 279/256.

³⁸⁷“Mi acto de percepción, tomado en su ingenuidad, no efectúa él mismo esta síntesis, aprovecha un trabajo ya hecho, una síntesis general constituida una vez por todas, y es eso lo que yo expreso al decir que percibo con mi cuerpo o con mis sentidos –mi cuerpo, mis sentidos siendo precisamente ese saber habitual del mundo, esta ciencia implícita o sedimentada.” (Php, p. 275/253).

³⁸⁸Cf. Php, p. 276/254.

³⁸⁹El tacto mantiene la coordinación de los sentidos (Cf. Husserl, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, op. cit., p. 101). La lectura que hace Derrida del §37 de Ideas II incide sobre la correlación entre la preeminencia del tacto y la primacía concedida a la cosa entendida como “objeto”, ya sea objeto exterior o la experiencia subjetiva (cf. Derrida, J. *El tocar. Jean-Luc Nancy*. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu editores, 2006, p. 237). La frontera trazada por Husserl entre la localización de las impresiones sensibles y la extensión de las determinaciones materiales de la cosa, sobre la que se funda el privilegio de lo táctil en la constitución del cuerpo propio, manifiesta, según Derrida, que “tal vez estemos en una de esas zonas en que la fenomenología misma, sin ser impotente, sin que se la descalifique

visual tiene mayor amplitud y muestra mejor que el tacto la exhibición de la misma simultaneidad³⁹⁰, aunque cada órgano es un modo de interrogar al objeto. Por ser cada uno de los sentidos una manera de modular la cosa, los datos de las diferentes sensaciones comunican por su núcleo significativo³⁹¹. Por tanto, la percepción “sinestésica” es la regla: los sentidos se conectan entre ellos abriéndonos a la estructura de las cosas y la forma de los objetos está en cierta relación con su naturaleza propia y habla a todos al mismo tiempo que a la vista. Por otra parte, la visión no es pensamiento de ver, si por esto se entiende que ella constituya el vínculo con su objeto o que lo descubra en una transparencia absoluta como si fuera la autora de su propia presencia en el mundo visible. También resulta contradictorio afirmar a la vez que el mundo es constituido por mí y que de esa operación constitutiva no puedo captar más que el bosquejo o esquema y las estructuras esenciales³⁹². Esto se desprende de la convicción de la evidencia apodíctica, pero tal seguridad no entiende la percepción, que no es un acto, sino el trasfondo reconfigurador del mundo

o simplemente se la contradiga, encuentra la más vigorosa resistencia a la autoridad de su ‘principio de los principios’ intuicionista” (Ibíd., pp. 251-252).

³⁹⁰Merleau-Ponty defiende una simultaneidad no-coincidente entre la vista (sentido de la distancia) y el tacto (sentido de la proximidad): así puede hablarse de una proximidad distante o de una proximidad a distancia.

³⁹¹Cf. *Php*, p. 266/245.

³⁹²Husserl cae en la contradicción cuando admite que toda reducción trascendental es, al mismo tiempo, una reducción eidética. Merleau-Ponty afirma que “no soy un pensamiento constituyente y mi “Yo pienso” no es un “Yo soy, si no puedo igualar con el pensamiento la riqueza concreta del mundo y reabsorber la facticidad.” (*Php*, p 430, nota 1/385 nota 16, trad. modificada).

sobre el que destacan todos los actos: la percepción se da “como una recreación o re-constitución del mundo en cada momento”³⁹³.

La originalidad del fenomenólogo francés consiste, por un lado, en partir del sentido de las experiencias táctil y visual para cuestionar la idea de constitución y de conciencia constituyente, y, por otro, considerar la relación tocante-tocado a partir del modelo de la visión. Si en el pensamiento de Merleau-Ponty cabe hablar de cierto privilegio de la experiencia visual frente a la táctil es porque, frente a la inmediatez que requiere el tacto, la visión introduce, como acabamos de decir, una proximidad distante que es fundamental para pensar la simultaneidad: esta, indisociable del movimiento, permite afirmar la presencia y la apertura corporales del sujeto y del mundo y prohíbe las dualidades (conciencia-mundo, sujeto-objeto, interioridad-exterioridad) introducidas por la idea de constitución.

3.2. El cuerpo: vehículo del ser en el mundo

La experiencia de la que deriva la noción de cuerpo comienza con el misterio del contacto con el mundo, con la intimidad y proximidad a distancia entre ambos, correlativa de una conciencia perceptiva y situada, que no es un añadido al cuerpo. Por tanto, la descripción se inicia con esa vecindad entre el cuerpo y el mundo, previa a cualquier teoría, en la que se manifiesta la ambigüedad de la existencia. Esa indeterminación se presenta en la incompleta

³⁹³Php, p. 240/223.

constitución que impide que el cuerpo sea un objeto, ya que en tanto que ve y toca no puede ser visto ni tocado³⁹⁴. En este sentido, así lo hace Madison, la obra de Merleau-Ponty puede leerse desde la dialéctica del ser-en-el-mundo entendida como circularidad, trascendencia y enraizamiento. De ahí que el sujeto que percibe existe como tal y es corporal porque es mundano; por ser un pre-sujeto natural en “circuito” con el mundo³⁹⁵. Por consiguiente, hay que ver el cuerpo en situación, entretejido con los otros “cuerpos”, tanto físicos como orgánicos.

La filosofía reflexiva, al olvidar el perspectivismo de la experiencia, la estructura del horizonte, considera el ser y mi cuerpo como objetos y la conciencia como sujeto o medio para conocerlos. Solo si se retira del mundo objetivo, el cuerpo nos revelará tanto al sujeto perceptor como al mundo percibido, que no puede concebirse como el gran objeto visto por una conciencia ubicua. Si la actitud reflexiva define el cuerpo como una suma de partes sin interior y el alma como un ser totalmente presente a sí mismo sin distancia; la experiencia del propio cuerpo nos revela un modo de existencia más ambiguo, pues la unidad del cuerpo es siempre confusa, de modo que no tiene sentido la escisión entre el sujeto y el objeto ni tampoco la separación entre naturaleza y cultura³⁹⁶.

³⁹⁴Cf. Php, p.108/109.

³⁹⁵Cf. Madison, G. B. *La phénoménologie de Merleau-Ponty. Une recherché des limites de la conscience*. París: Kliensieck, 1973, p. 41.

³⁹⁶Cf. Php, p. 231/ 215.

El pensamiento objetivo no da cuenta de la comunicación interior que hay entre el cuerpo, el tiempo y el mundo vividos, ya que sobrevuela la experiencia; pero de lo que se trata es de encontrar en ella el origen del objeto y de describir la aparición del ser; de comprender cómo, paradójicamente, hay un en-sí para nosotros, pues ser una conciencia o una experiencia es comunicar interiormente con el mundo. Dado que el único modo de conocer el cuerpo, ya sea el mío o el de otro, es vivirlo; no es el sujeto epistemológico el que efectúa la síntesis, sino el cuerpo cuando con todos los medios se dirige a un término único de su movimiento y cuando se concibe en él una intención única mediante el fenómeno de sinergia³⁹⁷. El núcleo de la preocupación merleau-pontiana es ese dinamismo (*ek-sistere*) por el que el cuerpo trasciende su corporalidad aquí y ahora, su dimensión de *Körper* o cuerpo-objeto, para alcanzar una existencia significativa que a la vez arraiga en la vida corporal o *Leib*³⁹⁸. Entretejido con las cosas, el movimiento corporal las atrae hacia sí, comunicándoles esa identidad sin superposición, esa diferencia sin contradicción, esa distancia entre el fuera y el dentro que constituye su secreto natal³⁹⁹.

Por no tener en cuenta que el cuerpo no puede pensarse más que a partir del mundo, de lo irreflexivo, la filosofía reflexiva no puede captar el estatuto

³⁹⁷Cf. *Php*, p. 269/247.

³⁹⁸Cf. López Sáenz, M^a. C. “Merleau-Ponty, filósofo del cuerpo vivido”, en *Paideia*, N^o. 90, 2011, p. 32.

³⁹⁹Cf. *VI*, p. 177/169.

original del cuerpo propio. Este, en tanto que cuerpo, se considera como objeto; en tanto que propio, se confunde con la conciencia. Frente a esa filosofía, Merleau-Ponty establece una relación de coexistencia entre el mundo y el cuerpo; de ahí que la existencia que este encarna tenga una significación más práctica que teórica, si bien el cuerpo no es una cosa más del mundo, sino potencia o vehículo del ser-en-el-mundo y sujeto de la percepción.

En la perspectiva intelectualista, que según Merleau-Ponty es también la que adopta Husserl, la percepción consiste en una aprehensión por la cual los contenidos sensibles, los datos hyléticos, son captados como la manifestación de un mismo nudo inteligible. Este análisis deforma el signo y la significación, ya que la trascendencia activa de la conciencia olvida la relación orgánica entre el mundo y el sujeto. Este es, según Merleau-Ponty, adhesión pre-personal a la forma general del mundo y la experiencia corporal funda la copertenencia del contenido sensible y el sentido.

El cuerpo está por encima de la *res extensa*, pero por debajo de la *res cogitans*, pues su presencia a sí es ausencia de sí y su interioridad es la de un “se”⁴⁰⁰. “Yo soy mi cuerpo” significa que el ser de la subjetividad es el del cuerpo como trascendencia hacia el mundo, pues el yo es encarnado. Por tanto, que el *ego* es su cuerpo es reconocer que una bruma de anonimato envuelve los

⁴⁰⁰Cf. Barbaras, R. *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. París: Vrin, 1998, p. 115.

actos temáticos y que el conocimiento retiene siempre algo del mundo del que emerge.

Aunque no en el sentido de una exterioridad absoluta, la conciencia está fuera de sí en el mundo y el movimiento por el que tiende hacia él es correlativo al dinamismo por el que el mundo se ofrece a ella. El estudio de la motricidad, del que trataremos más adelante, permite romper la oposición tradicional entre inmanencia y trascendencia, mostrando que el escape hacia el mundo, el carácter encarnado de la conciencia es su propio movimiento y, en este sentido, es un “yo puedo”. Ahora bien, ese poder, ¿no sigue siendo “mío”? La respuesta a esta cuestión viene dada por el nuevo sentido del *cogito* (*cogito tácito*) que procede de la encarnación de la conciencia y que hace que esta no se alcance más que a distancia, de modo implícito o ambiguo. No obstante, en tanto que el cuerpo es visto como mediador del mundo, y la conciencia como “ser de la cosa por la intermediación del cuerpo”⁴⁰¹, este se piensa desde algo distinto de sí mismo y pierde su especificidad. La oposición entre la conciencia y el objeto, entre el sujeto y la naturaleza, prevalece, haciendo que el cuerpo se defina como un “yo natural”⁴⁰², como una especie de inconsciente o “complejo innato”⁴⁰³ más que como puro espíritu. En ese sentido, dirá posteriormente Merleau-Ponty que los problemas planteados en la *Fenomenología de la percepción* son irresolubles por haber partido de la distinción conciencia-

⁴⁰¹Cf. Php, p.161/156.

⁴⁰²Cf. Php, p.199/187.

objeto⁴⁰⁴ que, como vemos, no se pierde ni en el yo-puedo, ni en el inconsciente.

Renunciar a esa separación implica liberar el espacio de una ontología, pero esta se ha de entender como profundización o radicalización de la fenomenología y, por tanto, no puede decirse que haya ruptura entre las primeras y las últimas obras del autor; por el contrario, se trata de “mostrar que lo que podría considerarse como ‘psicología’ (*F. de la percepción*) es en realidad ontología”⁴⁰⁵, es decir, que es necesaria una explicación ontológica de los resultados de la *Fenomenología de la percepción*⁴⁰⁶. Si en esta obra el cuerpo era el vector de la vida perceptiva, en los trabajos postreros, el cuerpo se piensa por sí mismo y como imbricación entre percepción y movimiento.

Decir que la visión es movimiento es reconocer que la visibilidad no solo es *en* el mundo, sino *del* mundo; porque este es intrínsecamente visible, el cuerpo se hace vidente y concentra, sin explicarla, el misterio de la visibilidad dispersa⁴⁰⁷, que es lo que nombra la carne.

3.2.1. El esquema corporal como dilatación del ser en el mundo

Si la noción de cuerpo es inseparable del contacto con el mundo, y la descripción ha de comenzar con esa vecindad entre ambos en la que se

⁴⁰³Cf. Php, p. 99/103.

⁴⁰⁴Cf. VI, p.250/245.

⁴⁰⁵VI, p. 228/218.

⁴⁰⁶Cf. VI, p. 234/225.

manifiesta la ambigüedad de la existencia, el esquema corporal es un modo de expresar que mi cuerpo es en el mundo⁴⁰⁸. Familiarizándonos con este, el esquema corpóreo consiste en un conjunto precognitivo de destrezas mediante las cuales se sedimentan las actividades corporales, quedando así disponibles para futuros usos cuando la *praxis* lo requiera. Por su capacidad de anexarse las cosas, transformándolas *cuasi* en órganos, el esquema corporal es un sistema de equivalencias y transposiciones que, además, “extiende la existencia”⁴⁰⁹ y contribuye a nuestra apertura a la experiencia.

El cuerpo es una manifestación de un mundo en el que, paradójicamente, nos sitúa; por esto se comporta a la vez como receptor y percibido⁴¹⁰. En cuanto que está polarizado por sus tareas, pues *existe* en ellas, mi cuerpo es una figura *del* mundo que se expresa en el esquema corporal, ya que este se ha de entender como “una toma de consciencia global de mi postura en el mundo intersensorial, una ‘forma’ en el sentido de la *Gestaltpsychologie*”⁴¹¹. Ni el cuerpo podría experimentarse como unidad⁴¹² ni

⁴⁰⁷Cf. VI, p. 178/170.

⁴⁰⁸Cf. Php, p. 117/118.

⁴⁰⁹Cf. Php, p. 178/169.

⁴¹⁰Cf. López Sáenz, M^a. C. “La existencia como corporeidad y carnalidad en la filosofía de M. Merleau-Ponty”, en Rivera De Rosales J. y López Sáenz, M^a C. (coords.). *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Madrid: UNED, 2002, p. 187.

⁴¹¹Cf. Php, p. 116/116.

⁴¹²Esta concepción unitaria del esquema corporal nunca será abandonada por Merleau-Ponty, si bien en *Lo visible y lo invisible* la desarrollará desde la noción de *Chair* (Cf. López Sáenz, M^a C. “La existencia como corporeidad y carnalidad en la filosofía de M. Merleau-Ponty”, op. cit., p. 189. Por otro lado, la adquisición y ejercicio del hábito ofrecen al fenomenólogo francés fenómenos privilegiados que explican la potencia del esquema corporal para generalizar el cuerpo. Esta es la cuestión que intentaba desarrollar el proyecto del último libro (*Ser y mundo* o

tampoco sería posible que el proceso perceptivo pudiera asociar contenidos, si el esquema no ejerciera las funciones de sujeción tanto del movimiento como de la percepción, a la vez que dota de sentido motor a mis consignas verbales⁴¹³. Así se entiende que la motricidad sea la esfera primaria en la que se engendra el sentido de todas las significaciones, ya que es el cuerpo el que “comprende” en movimiento. Pero esta comprensión es un saber instituido progresivamente en el esquema corporal; se trata de la aprehensión de una significación motriz⁴¹⁴, que actúa como diálogo perceptivo natural entre el cuerpo y el mundo, sin necesidad de pasar por representaciones o por funciones simbólicas objetivadoras. El cuerpo como potencia motora nos ofrece una “practognosia”, una nueva comprensión del sentir y del conocer, pues entender no consiste en subsumir un dato sensible bajo una idea, sino en la concordancia entre la intención y la efectuación⁴¹⁵.

Con términos que Merleau-Ponty no usa, puede decirse que el esquema corporal revela tres dimensiones de lo que sería una antropología integral⁴¹⁶.

Lo visible y lo invisible) en el que se designa el cuerpo como “ser-topológico-general”. En el segundo tramo de la redacción de la obra inacabada, se renombra la generalidad del cuerpo como “generalidad carnal”, “generalidad” o “generalización” de la carne, sin precisar los desplazamientos entre las distintas expresiones (Cf. Saint Aubert, E. De. *Être et Chair*, op. cit., pp. 104-105). Nos ocuparemos de estas cuestiones en el capítulo siguiente, dedicado a la “Carne”.

⁴¹³Es la función motriz la que se destruye en las perturbaciones apráxicas (Cf. Php, p. 166/159).

⁴¹⁴Cf. Php, p. 167/160.

⁴¹⁵Cf. Morales Cañavate, E. G. *El saber del cuerpo. Intuición y percepción como saber corporal en Bergson y Merleau-Ponty*. Madrid: UNED, 2012 [Tesis doctoral].

⁴¹⁶Sobre estas tres dimensiones del esquema corporal, Cf. Saint Aubert, E. De. *Être et chair*, op., cit., p. 20.

Una función estructural, ya que nuestra relación con el mundo en la “generalidad carnal” está tejida por el sistema de equivalencias del esquema. Además, este soporta los fundamentos sensorio-motores de la inteligencia, que no pueden reducirse al lenguaje representativo, sino que están orientados por la relación con el mundo y el otro. Por último, también puede hablarse de una dimensión afectiva del esquema corporal, pues el cuerpo estesiológico es un cuerpo libidinal y la percepción un modo de deseo.

El esquema corporal se clarifica con la noción de “hábito”, que no es ni un automatismo ni un conocimiento, sino un saber a distancia y a la vez al alcance de la mano (distancia en la proximidad), que no puede traducirse por una designación objetiva. Resulta comprensible cuando ponemos ejemplos de habilidades motoras que, una vez que se aprenden, ya no se olvidan (montar en bicicleta, nadar, etc.). En consecuencia, profundizando en la distinción entre espacialidad de situación y de posición (pues mi cuerpo no está en el espacio sino que es espacial o espacializante), el hábito nos hace ver que el espacio no es aprendido, sino vivido como una modulación de mi relación corporal con el mundo. Por tanto, en la medida en la que ser cuerpo significa estar situado, Merleau-Ponty prioriza el espacio topológico, el espacio de un paisaje, antes que el geométrico o el espacio entendido como un campo previo de acción.

La habitualidad es el lugar en el que se ejerce una inteligencia concreta, que se “experimenta” por el cuerpo y el gesto. Comprender el cuerpo como ser de habitualidades conlleva revisar la concepción clásica del conocimiento, pues el hábito conlleva un pre-sentir en el que no hay separación entre el entendimiento y la sensibilidad, entre saber y fe perceptiva. De ahí que no haga falta “poner en su sitio” el saber para dejar lugar a la “fe racional”, como proponía Kant, ya que el cuerpo está siempre situado y la comprensión se siente simultáneamente en el ejercicio mismo del hábito que, reposando sobre la certeza del esquema corporal, hace que la dimensión cognitiva sea contemporánea e incluso anticipadora del acto: el cuerpo “comprende” lo que ve sin tener que recurrir en primera instancia al pensar.

3.3. El cuerpo como vector de la vida perceptiva

3.3.1. Crítica de las teorías clásicas de la percepción

Aprender a ver consiste en reorganizar el esquema corpóreo para adquirir cierto estilo de visión, un nuevo uso del propio cuerpo. Este es un sistema de potencias motrices a la vez que perceptivas, un conjunto de significaciones vividas que va hacia su equilibrio, no un objeto para un “yo pienso”⁴¹⁷.

En la obra de Merleau-Ponty, el tema de la percepción se aborda desde la convergencia de distintos enfoques. Por un lado, en tanto que es uno de los

⁴¹⁷Cf. Php, p. 179/170.

hilos que enhebran los distintos aspectos del pensamiento del autor, la percepción desempeña un papel arquitectónico, que va ligado a la crítica de las teorías perceptivas clásicas; de ahí que también pueda hablarse de una consideración epistemológica crítica. Por último, se puede apreciar una perspectiva ontológica desde la que se muestra la vinculación entre percepción y motricidad, que será fundamental para la comprensión de los últimos escritos del fenomenólogo francés.

Tomada de la *Gestalt*, la noción de forma permite superar no solo las antinomias del materialismo, del espiritualismo y del vitalismo, sino también la dicotomía entre lo exterior y lo interior⁴¹⁸. Síntesis de la naturaleza y de la idea, la forma es un objeto de percepción⁴¹⁹, que se revela por los mismos hechos del mundo, sin necesidad de recurrir a la constitución realizada por la conciencia constituyente, ya que esta vive fuera de sí cara al mundo. La percepción es aprehensión de una existencia, pero no se reduce a un acto monolítico de la conciencia que capte las significaciones del mundo sensible, pues estas existen como encarnadas y solo puede accederse a ellas en perspectiva ya que el objeto no se da enteramente a la mirada que en él se posa, sino que tiene un fondo de reserva al que tiende la percepción sin intentar apropiárselo o poseerlo⁴²⁰. De una parte, la conciencia es función del cuerpo, pero, de otra, no pueden

⁴¹⁸Cf. SC, p. 138/183.

⁴¹⁹Cf. SC, p. 155/204.

⁴²⁰Cf. SC, p. 230/295

conocerse los acontecimientos exteriores sin la conciencia perceptiva: esta es la contradicción que trata de superar toda teoría de la percepción⁴²¹.

Ante esa aporía, tanto el realismo como el idealismo, desde distintos puntos de vistas, coinciden en una interiorización de la percepción en la que el cuerpo se entiende como un instrumento de esta. La concepción realista concibe el cuerpo como una especie de pantalla entre nosotros y la cosas; como un conjunto de órganos que se interponen entre estas y nuestros mecanismos para conocerlas⁴²². El realismo interioriza la percepción, separando su causa exterior del objeto interior percibido; así el sujeto se retira de su propio cuerpo para contemplar en sí mismo sus representaciones⁴²³. También el idealismo interioriza la percepción y reduce el acto perceptivo a la presentación del dato al espíritu, concibiendo el acto de conocer como reconocimiento o recreación interior de la imagen mental⁴²⁴. En esos dos tipos de filosofía, el cuerpo se entiende como “instrumento” de la percepción, ya sea como “pantalla” (realismo) o como objeto constituido por la conciencia (filosofía reflexiva).

El empirismo desdobra el mundo en dos esferas heterogéneas, a saber, el macrocosmos o universo real, exterior a mi cuerpo, y el microcosmos o mundo tal y como es para mí. Esa división del mundo es comparable a la que

⁴²¹Cf. SC, p. 232/298.

⁴²²Cf. SC, p. 204/264.

⁴²³Cf. SC, p. 205/265.

⁴²⁴Cf. SC, p. 214/276.

efectúa el intelectualismo cuando convierte en dos tipos de significaciones⁴²⁵ la separación entre el mundo objetivo y las apariencias subjetivas; así, en lugar de un cuadro inerte, el conocimiento aprehende su sentido como movimiento que lo lleva hacia el mundo no sin que éste le plantee interrogantes.

Tanto la filosofía empirista como la intelectualista expresan verdades parciales y abstractas, si se consideran por separado. Ambas coinciden en pensar el mundo como algo ya hecho, que o bien es completamente mudo o absolutamente significante; en el fondo esos dos tipos de pensamiento son infieles tanto a la percepción como al mundo y al otro. Merleau-Ponty, por el contrario, incluirá en la dialéctica de la existencia tanto la “constitución” del cuerpo como significación para la conciencia (verdad del intelectualismo) como el orden material de la corporeidad (verdad del empirismo), que la filosofía criticista había relegado al lado de los objetos.

Superando todo dualismo, para elaborar una filosofía de la percepción el fenomenólogo francés vuelve a la conciencia perceptiva, pues esta abre una dimensión vivencial de la corporeidad que revela que el cuerpo es la “vestimenta natural” de la conciencia, pues el sujeto no vive en un mundo de estados de pensamiento, sino en un universo de experiencia, en un intercambio o “comercio” con las cosas y con su propio cuerpo⁴²⁶, de modo que la relación entre la cosa percibida y la percepción o entre la intención y el gesto es una

⁴²⁵Cf. SC, p. 215/277.

⁴²⁶Cf. SC, p. 204/264.

relación mágica, ya que la mediación corporal a menudo se *escapa* cuando asisto a acontecimientos que me interesan, así como apenas tengo conciencia de las cesuras que el parpadeo impone al espectáculo⁴²⁷.

Frente a la filosofía de la subjetividad, Merleau-Ponty comprende la conciencia perceptiva en relación con la espacialidad, lo que le permitirá explicar el quiasmo entre la motricidad y percepción. La cosa no puede ser en sí, separada del perceptor, pues sus articulaciones son las mismas que las de nuestra existencia y se sitúa el al término de una exploración sensorial que la inviste de humanidad; de ahí que toda percepción sea comunión o comunicación en la que se da un acoplamiento entre nuestro cuerpo y las cosas⁴²⁸. Pero, ¿cómo interactúan el cuerpo fenoménico y el mundo percibido? Mi cuerpo es movimiento hacia el lugar de su anclaje, que es el mundo; de ahí que este como individuo inacabado se dé a través del poder de mi cuerpo. Por este tengo la posición de los objetos, así como por estos la de mi cuerpo⁴²⁹; en ese sentido, se puede decir que ambos se espacializan, que *son* un lugar en vez de ocuparlo. Por tanto, entre el perceptor y lo percibido hay una articulación, pues los dos, aun siendo diferentes, son diferenciaciones de un mismo ser y pertenecen al mismo tejido carnal. Frente a la tradición filosófica, el espesor del cuerpo es el único medio para ir al corazón de las cosas convirtiéndome en

⁴²⁷Cf. SC, p. 203/262.

⁴²⁸Cf. Php, p. 370/374.

⁴²⁹Cf. Php, p. 402/361.

mundo y convirtiéndolas en carne⁴³⁰; si bien esta, en los últimos escritos de Merleau-Ponty, gana el protagonismo que pierde el cuerpo y se desdobra en una carne del cuerpo y una carne del mundo.

3.3.2. La percepción en Husserl y en Merleau-Ponty

Husserl subordina la percepción al conocimiento y la piensa como un acto objetivante de la conciencia dependiente de la teoría de los escorzos. En *Ideas I* introduce en lo vivido una dualidad entre el momento de receptividad o *hylético* y el *noemático*, que es el elemento específico del espíritu porque anima las sensaciones inertes. El escorzar reposa sobre la animación de un contenido sensual por una intención de sentido y el escorzo y lo escorzado se sitúan en planos distintos para que la diversidad de las apariciones no contradiga la identidad de lo que aparece: el escorzo es lo vivido, que no es espacial; lo escorzado solo es posible como espacial⁴³¹.

En *Ideas II* se mantiene el carácter teórico⁴³² que corresponde a la percepción como acto objetivante. A la esencia de todo acto pertenecen posibilidades de una dirección teórica de la mirada⁴³³, incluso de todo acto no objetivante pueden sacarse objetividades mediante un giro o cambio de

⁴³⁰Cf. VI, p. 178/169.

⁴³¹Cf. Husserl, E. *Ideas*, op. cit., p. 94.

⁴³²“La percepción, la retención, es una *objetivación* general, y en la llamada REFLEXIÓN INMANENTE SOBRE EL ACTO vivimos en la ejecución de esta *objetivación*, estamos por tanto en actitud TEÓRICA.” (Husserl, E. *Ideas II*, op. cit., p. 43).

⁴³³Cf. Husserl, E., *Ideas II*, op. cit., p. 44.

actitud⁴³⁴. Este cambio en la dirección de la mirada es lo que explica tanto la unidad –por la que el objeto intencional es el mismo que el real– como la dualidad, que hace que uno sea apodíctico y el otro no. En este sentido, el objeto intencional es un constructo teórico ideado para formar parte de mi ciencia fenomenológica apodíctica de modo que, aun no siendo ingrediente de la conciencia, sea indubitable. Además, se piensa la percepción como una variación en la sensación requerida por una aprehensión o cambio de atención que hace de bisagra entre dos tipos de sensaciones: físicas y ubiestésicas. En la esencia de la aprehensión radica la posibilidad de que la percepción se deshilvane en posibles series de percepciones del tipo “Si..., entonces...” Se trata de una doble articulación entre sensaciones cinestésicas o motivantes (si muevo los ojos) y lo motivado o “sensaciones representantes o de notas” (entonces noto)⁴³⁵.

A diferencia de Husserl que define las ubiestesias como “propiedades resultantes” de una acción previa; según Merleau-Ponty, mi ojo es un poder o movimiento que alejándome de mí me acerca a las cosas, no una pantalla en la que estas se proyectan. Como el ojo, la conciencia está alejada del ser y de su propio ser al mismo tiempo que unido a ellos por el espesor del mundo. Se trata

⁴³⁴Ibíd., p. 45.

⁴³⁵Ibíd., p. 90. En el pensamiento de Merleau-Ponty el percibir vinculado a la motricidad hará “estallar” esta escisión de la cualidad y del espacio, de sensaciones representantes y cinestésicas. Para un estudio detallado del problema de las cinestesias, cf. Serrano De Haro, A. “Fundamentos del análisis fenomenológico del cuerpo”, en Serrano De Haro, A. (Ed.). *La posibilidad de la fenomenología*. Madrid: Editorial Complutense, 1997, pp. 185-216; Canela

de una proximidad distante en la que se manifiesta que el espacio es existencial o la existencia es espacial; que salir de sí y entrar en sí es un mismo movimiento simultáneo no-coincidente, algo así como la sombra que me acompaña sin dejar de ser mi sombra.

Si en el intelectualismo la sensación irradia desde un yo central y único, para Merleau-Ponty el sujeto de la sensación no es ni un pensador que nota una cualidad ni un medio inerte afectado o modificado por ella, sino una potencia que co-nace a cierto medio de existencia o que sincroniza con él⁴³⁶. Lo que viene dado no es la conciencia ni el ser puro, sino la experiencia de un mundo como totalidad abierta cuya síntesis es incompleta así como la de un yo indivisiblemente deshecho y rehecho por el curso del tiempo: se trata de hallar el hecho de mi subjetividad y el objeto en estado naciente; “la capa primordial donde nacen las ideas lo mismo que las cosas”⁴³⁷. La percepción fisionómica es este diálogo entre sujeto-objeto, esta reanudación por parte del sujeto del sentido disperso en el objeto y por parte de este de las intenciones de aquel, de modo que hay reversibilidad entre el exterior y lo interior. La percepción exterior y la del cuerpo propio varían conjuntamente porque son las dos caras

Morales, L. A. “El concepto fenomenológico de cinestesia y la correlación con las secuencias del campo visual: un análisis de *Cosa y espacio de 1907*”, en *Eikasia*, 47, 2013, pp. 751-765.

⁴³⁶“Las relaciones del sentiente y de lo sensible son comparables a las del durmiente y su sueño: el sueño viene cuando cierta actitud voluntaria recibe súbitamente de fuera la confirmación que esperaba” (Php, p. 245/227).

⁴³⁷Cf. Php, p. 254/235.

de un mismo acto⁴³⁸. Ni pensamos al objeto ni al sujeto, sino que por la percepción somos del objeto y nos confundimos con este cuerpo que sabe más que nosotros del mundo: este no es lo que pienso, sino lo que vivo. Estoy abierto a él o comunico con él, pero jamás podré dar enteramente razón de esta tesis de mi vida: “hay un mundo” o “hay el mundo”⁴³⁹.

Afirmar que se percibe con los sentidos o con el cuerpo equivale a decir que este es saber habitual del mundo, que la percepción no efectúa una síntesis sino que aprovecha un trabajo ya hecho, una síntesis general constituida de una vez por todas⁴⁴⁰. El cuerpo es un sistema acabado de equivalencias y trasposiciones intersensoriales y los sentidos se traducen el uno al otro sin necesidad de intérprete, se comprenden sin tener que pasar por la idea⁴⁴¹. Así como todo yo y todo acto de reflexión se establecen contra el mundo de una vida de conciencia prepersonal, todo el saber se instala en los horizontes abiertos por la percepción incompleta, ya que siempre es “lagunar” y se acompaña de un horizonte de impercepción. Entre mi sensación y yo hay siempre una adquisición originaria, por eso toda percepción se da en una atmósfera de generalidad y anonimato (no soy exactamente yo mismo quien ve y toca) correlativa a su parcialidad, dado que el mundo visible y el tangible no

⁴³⁸Cf. Php, p. 237/221.

⁴³⁹Cf. Php, p. XII/1997, p. 16.

⁴⁴⁰Merleau-Ponty prefiere la noción de sinopsis que no indica una posición explícita de lo diverso, a la de síntesis que supone idealmente una multiplicidad real a superar (cf. Php, p. 319 nota 1/ 294 nota 47).

son la totalidad del mundo⁴⁴². Toda percepción es parcial porque pertenece a un campo: “la visión es *un pensamiento sujeto a cierto campo* y es a eso que se llama sentido”⁴⁴³. A los sentidos que poseo les es *connatural* encontrar un sentido o ciertos aspectos del ser sin haberlo dado yo mismo por medio de una operación constitutiva. De ahí que, aun siendo verdad que la cosa se constituye en un flujo de apariencias subjetivas, el yo no propone por medio de una inspección del espíritu las relaciones entre los perfiles y mis aparatos sensoriales: esto es lo que se expresa al decir que percibo con mi cuerpo⁴⁴⁴.

3.4. El cuerpo espacializante y temporalizante.

3.4.1. El cuerpo situado y orientado

En la filosofía reflexiva los sentidos y las sensaciones aparecen como resultado del análisis de un acto concreto de conocimiento por el que se distingue una materia y una forma. Concebidos como materiales del conocimiento, los sentidos y las cualidades sensibles no pueden poseer como propio el espacio, que es, como nos recuerda Kant, la forma de la objetividad general; por esa razón el intelectualismo rechaza plantear el problema de la contribución de los sentidos a la experiencia del espacio. Distanciándose de ese tipo de filosofía, Merleau-Ponty sostiene una ontología de la espacialidad

⁴⁴¹ Así se explica la definición que Herder da del hombre como *sensorium commune perpetuo* (cf. Php, p. 271/249).

⁴⁴² Cf. Php, p. 250/231.

⁴⁴³ Php, p. 251/232.

⁴⁴⁴ Cf. Php, p. 379/340.

carnal en la que no hay relación de exterioridad entre la materia y la forma, pues ambas son inseparables⁴⁴⁵. Desde ese punto de vista, la experiencia sensorial se ha de entender como la reanudación de una forma de existencia y la sensación como una de nuestras superficies de contacto con el ser, de modo que ni la experiencia sensorial es una materia indiferente animada por un momento abstracto, ni la cualidad sensible el resultado de una visión segunda o crítica, es decir, de una “atención a la visualidad pura”. Además, como coexistencia del sentiente y de lo sensible, toda sensación es constitutiva de un espacio cuya unidad se da en los engranajes de los dominios sensoriales.

Todos los sentidos son espaciales y se abren al mismo espacio ya que su unidad y diversidad son verdades del mismo rango. La tarea consiste en reencontrar la unidad natural al interior de cada sentido y hacer aparecer un “estrato originario” del sentir anterior a la división de los sentidos: estos son *polos y poros* (relieves y orificios) de la carne que permiten hablar de su “topografía”⁴⁴⁶.

Husserl distingue entre las cosas materiales que tienen extensión y los animales y los hombres que están localizados espacialmente. Junto a las determinaciones espaciales, en las realidades *animales* aparecen unas propiedades anímicas en las que se distingue un estrato sensible (estético) y

⁴⁴⁵Cf. Ramírez, M. T. *La filosofía del quiasmo*, op. cit., p. 120.

⁴⁴⁶Cf. Matos Dias, I. *Merleau-Ponty. Une poétique du sensible*. Toulouse: Presse Universitaires du Mirail, 2011, p. 97.

uno propiamente psíquico⁴⁴⁷; este tiene ubicación o difusión espacial, no dilatación en el espacio, porque se funda en lo corporal. Esta diferenciación por estratos, que tiene su correspondencia en la conciencia⁴⁴⁸, permite hablar de “partición” en el alma distinguiéndola de la cosa material que es fragmentable en cuanto *res extensa*.

De acuerdo con la diferencia entre las realidades materiales y animales, se afirma que la difusión o propagación de las sensaciones localizadas o ubiestesias es distinta de la extensión: “todas las ubiestesias pertenecen a mi alma, todo lo extendido a la cosa material”⁴⁴⁹. Además de toda propiedad *personal*⁴⁵⁰, entre las propiedades anímicas se encuentran los sentidos y las disposiciones en el comportamiento sensible que le son propias (fantasía y similares). Aunque hay una comunidad de forma entre el alma y la naturaleza material, esta se constituye como unidad de esquemas, mientras que el alma no esquematiza⁴⁵¹: la vida del alma es esencialmente un flujo. El cuerpo cobra significación para la edificación del espacio gracias a las sensaciones, pero estas al igual que los sentidos pertenecen al alma⁴⁵².

⁴⁴⁷Cf. Husserl, E. *Ideas II*, op, cit, p. 62.

⁴⁴⁸Ibíd., p. 173.

⁴⁴⁹Ibíd., p. 189.

⁴⁵⁰Entre las propiedades *personales* se nombran las intelectivas, emotivas, prácticas habilidades y destrezas (Cf. Ibíd., p. 160). Nótese la diferencia respecto de Merleau-Ponty quien hablará de un saber corporal como ser de habitualidades.

⁴⁵¹Cf. Ibíd., p. 166.

⁴⁵²Si bien es cierto que el enfoque personalista que se hace en *Ideas II* abre la fenomenología a una “antropología intencional”, “todas las relaciones intencionales de los hombres a las cosas y a los otros hombres están mediatizadas por la conciencia del mundo” (Bernet, R., *La vie du*

A diferencia de Husserl, Merleau-Ponty se propone buscar la experiencia originaria del espacio superando la distinción de la forma y del contenido. Según Merleau-Ponty, la cosa percibida no es ni esencia ni fragmento de extensión, sino dimensión o destello del mundo que se refleja en el cuerpo. Este se ha de entender como un “yo puedo”, tal y como Husserl descubrió, pero que Merleau-Ponty derivará de la estructura dinámica de lo sensible que precede a todo acto intencional, llegando a hablar de un quiasmo entre percepción y movimiento: mi cuerpo aparece en la conjunción de mis intenciones motrices y de mi campo perceptivo.

Si el espacio que corresponde a las cosas es “posicional”, la espacialidad de mi cuerpo es “situacional” y consiste en la unidad de posibilidades prácticas que orientan el espacio objetivo según intenciones precisas. Aun estando separada de las cosas por el espesor de la mirada y del cuerpo, esta distancia sintoniza y sincroniza con la proximidad de las cosas en su sitio, según su ser que excede el ser percibido.

Sin cuerpo, no habría espacio para mí; aunque sin la forma universal del espacio no habría para nosotros *el* espacio corpóreo. Este no puede convertirse en una “cosa extensa” más que si su singularidad contiene ya el fermento

sujet: Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie, Paris: PUF, 1994, p. 103). Por otro lado, San Martín también afirma que no termina de ver claro cómo la conciencia –que comparte el sustrato hylético con la carne- se realiza como alma y yo anímico: “me parece que [esa realización] depende de las teorías que hemos heredado de la tradición en torno a la contraposición entre el cuerpo y el alma” (San Martín, J., “Apuntes para una teoría

dialéctico que lo transformará en espacio universal: “es lo que intentamos al decir que la estructura punto-horizonte es el fundamento del espacio”⁴⁵³, ya que el horizonte o fondo no se extendería más allá de la figura, si no perteneciese al mismo género de ser que ella; si no pudieran convertirse ambas en puntos o figuras por mi mirada. Como tercer término, sobreentendido, de la relación figura-fondo, el cuerpo es, además, espacializante⁴⁵⁴. Su espacialidad no es de posición, sino de situación, pues se trata de un espacio cualitativo de implicación y de expresión desde el cual va a manifestarse un espacio que, por consiguiente, siempre es subjetivo-objetivo. El análisis del espacio corpóreo conduce a constatar que la espacialidad y el ser de la cosa, la percepción de esta última y la del espacio, no son problemas distintos. A diferencia de la tradición cartesiana y kantiana que clarificaban la percepción del objeto por la del espacio, la experiencia del cuerpo propio nos enseña que la raíz del espacio es la existencia⁴⁵⁵. Frente al intelectualismo que reduce el “motivo de la cosa” al del espacio, para Merleau-Ponty nuestro cuerpo no está en el espacio, sino que es espacial⁴⁵⁶. Bajo el espacio objetivo en el que el cuerpo toma asiento, la experiencia revela una espacialidad primordial que se confunde con el ser mismo del cuerpo. Por tanto, el acceso al espacio exterior se hace desde la

fenomenológica del cuerpo”, en Rivera Rosales, J., y López Sáenz, M^a. C. (coords.). *El cuerpo perspectivas filosóficas*, Madrid: UNED, 2002, p. 162).

⁴⁵³Cf. Php, 118/119.

⁴⁵⁴Cf. Php, p. 117/118.

⁴⁵⁵Cf. Php, p. 165/159.

⁴⁵⁶Cf. Ídem.

experiencia originaria de la espacialidad corporal, desde el modo en que mi cuerpo “vive” el espacio.

El secreto de la espacialidad es la acción corporal, cuya especificidad reside en la anticipación que tiene lugar en el cuerpo en cuanto que potencia motriz; de ahí que el espacio corporal sea originalmente espacio motriz y que la génesis del espacio corpóreo sea el ser de mi cuerpo en tanto intencional⁴⁵⁷. La motricidad hace que las distintas funciones del cuerpo se entrelacen en una mutua relación expresiva, alcanzando una unidad anterior a las partes que es el secreto de la experiencia corporal; de modo que hay inmanencia entre la experiencia y el sentido, pero este no es absoluto, pues se halla mezclado con el sinsentido, con la contingencia⁴⁵⁸. En suma, frente a la concepción objetiva del espacio y a la que lo concibe como un conjunto de actos que lo vinculan al espíritu, Merleau-Ponty propone una espacialidad carnal.

Comentando la experiencia de Stratton, el empirismo se pregunta cómo la imagen del mundo invertida puede enderezarse para mí; el intelectualismo ni siquiera admitía la alteración de la imagen: ambos se quedan más acá del problema del espacio orientado⁴⁵⁹. Rechazando esas filosofías, Merleau-Ponty busca una concepción del espacio que eche anclas y se solidarice con las apariencias, pero que no venga dado con ellas y pueda sobrevivir a su

⁴⁵⁷Cf. Ramírez, M. T. *La filosofía del quiasmo*, op. cit., p. 91.

⁴⁵⁸Cf. *Ibid.*, p. 94.

⁴⁵⁹Cf. *Php*, 268/263.

trastorno, pues lo que importa para la orientación del espectáculo no es mi cuerpo en tanto que cosa objetiva, sino como sistema de acciones posibles, como “cuerpo virtual cuyo ‘lugar’ fenoménico viene definido por su tarea y su situación”⁴⁶⁰. Esa comprensión del espacio, vinculada a la percepción y al movimiento, va a dar lugar a la noción de orientación como un acto global del sujeto que percibe, cuyo protagonista es el cuerpo vivido.

En un espacio fenoménico, el ser es sinónimo de estar situado y no puede dissociarse del *estar* orientado⁴⁶¹. Ciertamente, la espacialidad no viene dada por la orientación como si esta fuera su estructura objetiva, pues hay un nivel primario o punto de referencia de toda situación que no viene definido ni por la posición objetiva del cuerpo ni por la expresión de un acto constituyente de la conciencia, sino por “cierta posesión del mundo por mi cuerpo, cierta presa de mi cuerpo sobre el mundo”⁴⁶², es decir, por los modos como mi cuerpo es capaz de moverse en el mundo. Por tanto, el espacio adquiere sentido por el compromiso con el mundo del sujeto, que dota a este último de un espesor, de una profundidad de la que carece por sí mismo. Toda percepción y toda acción sobre el mundo se dan como la conclusión de un acto previo realizado entre un sujeto impersonal y un mundo preobjetivo; en este sentido, la estructura espacial es un acuerdo previo entre mi cuerpo espacializador y el mundo como configuración espacial activa.

⁴⁶⁰Cf. Php, 289/265.

⁴⁶¹Cf. Php, 293/268.

Si por el cuerpo vivido hay orientación, esta no es una conquista consciente, sino que se logra mediante un proceso práctico, corporal e inconsciente y, por tanto, requiere tiempo y ritmo, es decir, habituación del sujeto a una situación, ya que sin hábito (sin esa síntesis pasiva de relaciones) no hay experiencia efectiva⁴⁶³. Pero el hábito⁴⁶⁴ no es proceso mudo y ciego, sino que está colmado de intencionalidad, una intencionalidad que no es representativa, sino operante y supone reconfiguración total del esquema y la acción corporal y del mundo que le es correlativo.

3.4.2. El tiempo vivido.

Frente a la temporalidad de la conciencia, Merleau-Ponty subraya la temporalidad del cuerpo, que se instituye en el tiempo mismo de la percepción. El sujeto de esta es anónimo, ya que le precede una pasividad originaria y la percepción ni hace la síntesis de su objeto, como piensan los intelectualistas, ni la recibe pasivamente, como dicen los empiristas, porque la unidad del objeto aparece por el tiempo y este escapa a medida que se rehace. El tiempo me garantiza la continuidad de la experiencia, pero no una posesión absoluta de ella; por eso el tiempo de la percepción es una “dialéctica entre el tiempo constituido y el tiempo constituyente”⁴⁶⁵, de modo que la subjetividad sin la cual el tiempo no existiría es a la vez autoconstitución del tiempo. Aunque

⁴⁶²Cf. Php, 289/265.

⁴⁶³Cf. Ramírez, M.T. *La filosofía del quiasmo*, op. cit., p. 122.

⁴⁶⁴Sobre el hábito, cf. supra, apdo. 3.2.1.

Husserl había visto el sentido temporal de la percepción, no lo refiere al poder de un cuerpo de secretar el tiempo, sino que remite esta temporalidad de la percepción a la conciencia del tiempo.

Una ontología de la carne como la que propone Merleau-Ponty implica una concepción de la temporalidad que se enraíza en el espacio: este se ha de pensar como el poder universal que posibilita la disposición de las cosas y sus conexiones⁴⁶⁶. Así pues, la temporalidad no se reduce ni a lo objetivo ni a lo subjetivo, sino que es la fragua del ser. Hay una verdad del realismo y de la fe perceptiva al negar que el tiempo sea una mera propiedad o construcción del sujeto, una realidad solo psíquica, a pesar de que sin subjetividad no hay tiempo; pero hacer del tiempo un objeto del saber es inmovilizarlo. Esto es lo que le ocurrió a Husserl al concebir las dimensiones temporales como objetos constituidos por una conciencia trascendental; de ahí que Merleau-Ponty comprenda la intencionalidad operante como la mirada en el corazón del tiempo, que es sujeto. Rechazando la síntesis de identificación, Merleau-Ponty piensa el tiempo como flujo actual o actualidad fluyente; en consecuencia, todo pasa menos el tiempo mismo, de modo que no hay oposición entre el fluir y la permanencia: lo que fluye es posible gracias a que el flujo permanece⁴⁶⁷. Dado que este es lo que aprehendo, no es necesaria ninguna síntesis de identificación, pues la unidad se da mediante una síntesis transitiva, en cuanto

⁴⁶⁵Php, p. 278/255.

⁴⁶⁶Cf. Php, p. 28/258.

que cada una de las proyecciones sale de las otras “y no es más que un aspecto de la explosión o dehiscencia total”⁴⁶⁸.

Punto de inflexión en el seno del ser, el tiempo abre la posibilidad de una “subjetividad”, de una cuarta dimensión que va a ser ocupada por un ser que se va a decir y saber “alguien”⁴⁶⁹: el tiempo engancha ser y subjetividad. Ahora bien, el sujeto es el nombre de una estructura que es la temporalidad de la carne: esta es la figura y el ser del tiempo, mientras que este es la idea de la carne, su potencia y creación⁴⁷⁰. Merleau-Ponty concibe el tiempo no como yuxtaposición, sino como envoltura; se trata de un tiempo vivido como acción, cuyo hacerse, deshacerse y rehacerse son acontecimientos complementarios y simultáneos.

3.4.3. La profundidad y el movimiento

La profundidad y el movimiento serán fundamentales para desandar el camino que ha llevado a poner, como si se tratara de una caja, el cuerpo en el mundo y al vidente en el cuerpo. La primera revela el vínculo del sujeto en el espacio y obliga a rechazar el prejuicio del mundo⁴⁷¹, ya que es la más existencial de las dimensiones por pertenecer a la perspectiva y no a las cosas: la profundidad es la *dimensión* por la que las cosas se envuelven unas a otras.

⁴⁶⁷Cf. Ídem.

⁴⁶⁸Cf. Php, p. 480/427.

⁴⁶⁹ Cf. Ramírez, M.T., *La filosofía del quiasmo*, op. cit., p. 142.

⁴⁷⁰Cf. *Ibíd.*, p. 143.

⁴⁷¹Cf. Php, p. 309/282.

Manifestando de modo más sensible la implicación espacial y temporal⁴⁷², el movimiento de la carne como fundamento de la unidad de los sentidos aportará una solución al problema de las cinestesis⁴⁷³. Lo sensible no solo tiene significación motriz, sino que es un modo de ser-en-el-mundo; de ahí que experimente la sensación como modalidad de una existencia de la que soy su eco, no su autor, y que cada una de las cualidades de la sensación esté inserta en cierto comportamiento. Por tanto, las sensaciones no pueden reducirse a la vivencia de un cierto estado, ya que se ofrecen con una fisionomía motriz y están envueltas en una significación vital⁴⁷⁴. El sujeto de la percepción quedará ignorado mientras no se supere la concepción de la sensación como un conjunto de estados de consciencia o como consciencia de un estado.

Aun siendo cierto que la síntesis perceptiva es una síntesis temporal⁴⁷⁵, pues la percepción atestigua y renueva en nosotros una “prehistoria”⁴⁷⁶, “el espacio y la percepción marcan en el corazón del sujeto el hecho de su nacimiento, la aportación perpetua de su corporeidad, una comunicación con el mundo más antigua que el pensamiento”⁴⁷⁷. Sin ser un objeto ni una operación

⁴⁷²Cf. Php, p. 318/290.

⁴⁷³Cf. Php, p. 271/249.

⁴⁷⁴Cf. Php, p. 243/225.

⁴⁷⁵Solo si se reflexiona sobre el tiempo se podrá resolver el problema de la sensorialidad o subjetividad finita, esta es -como dijo Husserl- autoconstitución del tiempo: mi cuerpo hace el tiempo, no lo sufre. Así como la mirada es prospectiva, en la medida en que el objeto está al término de mi movimiento, y retrospectiva, en tanto que el “estímulo” le es anterior, mi cuerpo hace existir un pasado y un futuro para un presente (Cf. Php, p. 276/254).

⁴⁷⁶A nivel de la percepción, la subjetividad no es más que temporalidad y es esto lo que nos permite dejar al sujeto de la percepción su opacidad y su historicidad (Cf. Php, p. 227/254).

⁴⁷⁷Cf. Php, p. 249/269.

constituyente del sujeto, el espacio puede dar mágicamente al paisaje sus determinaciones espaciales sin nunca aparecer él mismo. Frente a la concepción clásica del espacio correlato de una consideración plana y amorfa del Ser, el medio que tienen las cosas para ser tales es la profundidad⁴⁷⁸. Sin esta no habría mundo ni ser y, en consecuencia, ella es el modelo ontológico por excelencia.

A diferencia del espacio euclideo representativo y formal, el de la profundidad es intensivo o expresivo y la percepción de este es inseparable de la de las cosas. Que el espacio no es extensivo, sino intensivo o expresivo quiere decir, que es un ser de latencia o de inminencia, algo que se lee en el modo de ser de las cosas: una inferencia “natural” realizada en las cosas, pues estas reflejan un espacio y lo muestran. Pero la profundidad no es puro espacio, sino que también es proceso, tiempo, ya que la unidad de la profundidad implica una síntesis temporal. Ver un objeto a distancia quiere decir que lo tengo *ya* o que *todavía* lo tengo, de modo que al mismo tiempo que está en el espacio se halla en el pasado o en el futuro: hay articulación entre el espacio y el tiempo, entre el “aquí-más-allá” y el “pasado-presente-futuro”⁴⁷⁹. Rompiendo con el espacio cerrado y estático, la profundidad introduce una vibración de la temporalidad en la simultaneidad de la presencia que genera un espacio de contracción en el que lo espacial y lo temporal se entremezclan: este

⁴⁷⁸ Cf. VI, p. 265/272.

⁴⁷⁹ Cf. Ramírez, M.T. *La filosofía del quiasmo*, op. cit., p. 126.

entrelazamiento es la estructura fundamental del mundo y la clave ontológica de lo que hay.

Por el movimiento, que asume activamente el espacio y el tiempo, comprendo la espacialidad del cuerpo; pero es la tarea, la acción, la que moviliza el cuerpo fenoménico por una especie de atracción a distancia. Que la motricidad es lo específico de la acción corporal conduce a Merleau-Ponty a resituar la intencionalidad corporal en el “interior del Ser”, que es donde se forma el proceso mismo por el cual se dirige a las cosas, las vive y utiliza; de ahí que mi cuerpo en tanto que ser activo y actuante sea un espíritu cautivo⁴⁸⁰. Este modo de concebir la intencionalidad en términos de motricidad y corporalidad es la clave para entender la diferencia entre Husserl y Merleau-Ponty y lo que permite que este último escape al subjetivismo. Para el fenomenólogo francés, la conciencia perceptiva es esencialmente conciencia motriz, pero esta no se desplaza en el espacio geométrico ni su movimiento se confunde con el de las cosas, pues estas son movidas, mientras que mi cuerpo se mueve. Mi movimiento vivido permanece como tal invisible desde el punto de vista objetivo; este invisible de derecho significa que *Wahrnehmen* y *sich bewegen* son sinónimos; que hay un quiasmo entre percepción y movimiento que funda el de la carne y el mundo. En este sentido, el análisis de la motricidad puede de manifiesto un nuevo sentido de lo fenoménico y muestra que el movimiento del sujeto en el seno del mundo es a la vez desvelamiento

del mundo por el sujeto: el devenir mundo de la carne es devenir carne del mundo.

Como se expondrá en el siguiente apartado, la unidad originaria entre motricidad y percepción permite dar cuenta de la copertenencia entre esta última y el lenguaje, pues el sentido lingüístico aparece como una variante del sentido perceptivo.

3.5. El cuerpo como expresión y palabra

En tanto que el cuerpo es simbolismo natural, hay superposición entre el acto perceptivo y el expresivo, así como entre pensamiento y lenguaje. Este es en el fondo una sublimación de la carne, una mutación a un cuerpo más ligero, pero el pensamiento sigue siendo una forma de percepción, pues está imbricado con el lenguaje del cuerpo. El escenario sensible se transmuta en lingüístico y nuestro cuerpo deviene, sin dejar de ser lo que era, cuerpo parlante: percepción y lenguaje tienen en común su ser gestáltico o estructural. En general, nuestra vida entera la leemos en lo que vemos porque el cuerpo es expresivo y a la vez lo visible expresa nuestro cuerpo.

Rechazando una eidética de las significaciones (como la propuesta por Husserl en *Investigaciones lógicas*) y el recurso a la representación, Merleau-Ponty propone una filosofía inmanente del lenguaje en la que este no se subordine a una operación del espíritu. La significación se encuentra *entre* los

⁴⁸⁰Cf. VI, p. 294/298.

sonidos que la vehiculan, ni antes de ellos ni después, y el sentido es la *vida*, el movimiento, el devenir de los signos, de modo que los significados existen como cierta virtualidad motriz, como una posibilidad más refinada de mi corporalidad: la naturaleza del lenguaje es por entero motricidad e inteligencia. Perdiendo exterioridad, las palabras se subliman en pensamiento y este, renunciando a su interioridad, se encarna en palabras.

Mediante una teoría *expresiva* de lo sensible, que es a la vez una teoría *sensible* del lenguaje, nuestro autor se distancia tanto de las posiciones empirista y naturalista como de las racionalista e idealista. Se trata de volver al campo de la *praxis* lingüística que contiene el secreto de las estructuras del lenguaje porque es una *praxis* “estructural, estructurada y estructurante”. La *praxis expresiva* es un caso eminente de la intencionalidad corporal, de la transgresión intencional, es decir, es una forma de relación con el mundo que no pasa por representaciones.

Porque el lenguaje está inscrito en la carne del mundo, porque hay un lenguaje bruto que vibra *entre* las cosas (aunque no sabe qué es lo que articula ni hacia dónde va), puede decirse que hay un *lenguaje* del ser y un *ser* del lenguaje: solo si se piensa el Ser como Carne o perceptibilidad se hace posible un “lenguaje” del Ser, es decir, un sentido que le es propio. Entre sentido y sensible hay circularidad, pues hay un elemento expresivo en la percepción y uno perceptivo en la expresión; aunque entre ambos elementos no hay identidad, pues del ser sensible al lenguaje hay diferencia, no puede hablarse de ruptura.

La gestualidad corporal permite comprender cómo la carne del mundo se prolonga en la del lenguaje. En este sentido, Merleau-Ponty propone un enfoque entrecruzado del lenguaje mostrando el lado *sensible* del sentido lingüístico así como el *expresivo* del ser sensible. Pero no se trata de reducir el lenguaje al gesto, sino de ampliar la comprensión de este último. Como el sentido de un comportamiento corporal, el sentido de un gesto está en el mundo, en la configuración y fisonomía que el acto precipita en él.

El problema de la comunicación se sitúa en el marco de una teoría general de la intersubjetividad. Esta es nuestra comunidad primigenia de seres carnales y sentientes: el sujeto es un efecto, es decir, un momento o expresión de esa intersubjetividad primigenia o arqueológica. El diálogo prolonga y desarrolla las estructuras de la intersubjetividad carnal, ya que quienes hablan y escuchan no son unas mentes sino seres que tienen un cuerpo y un lenguaje, que son *tenidos* por una corporalidad anónima y por un sistema de palabra en general que hace que sus diferencias sean pliegues que se forman simultáneamente en un campo común y anónimo. Toda experiencia sensible es común, así como toda percepción es co-percepción, de modo que el otro asoma en la estructura y figura de mi mundo visible: es en la misteriosa multiplicación de lo sensible, en la carne del ser, donde hay lugar para el otro y para muchos otros.

El mundo objetivo y el espiritual emergen de la profundidad de la carne donde todo es simultáneo: la *Tierra*, que es campo de promiscuidad, campo del ser bruto, no elaborado, en el que la percepción es pensamiento y este sigue siendo perceptivo. Como el cuerpo es vehículo para ser-en-el-mundo, la

palabra es vehículo para ser-en-la-verdad: la palabra es a la verdad lo que el tiempo es al ser, su recreación.

4. EL DINAMISMO CARNAL. LA CARNE COMO REVERSIBILIDAD INMINENTE

4.1. Introducción

Dado que en la *Fenomenología de la percepción* permanecía aún la distinción conciencia-objeto, la rehabilitación ontológica de lo sensible que busca Merleau-Ponty no puede basarse en una fenomenología en la que el cuerpo propio siga desempeñando el papel de protagonista. Desligado de este, la experiencia del tacto (cuyo análisis efectuó Husserl en *Ideas II*) permitirá a Merleau-Ponty descubrir una simultaneidad no coincidente que será decisiva para pensar la reversibilidad inminente de la carne. No obstante, no apreciamos un corte radical entre la obra del 45 y *Lo visible y lo invisible* o, lo que viene a ser lo mismo, entre fenomenología y ontología: esta última se ha de entender como una interrogación que profundiza en la primera. Prueba de ello es que el esquema corporal, que dilata nuestra existencia en el mundo, va a generalizarse para dar lugar a la generalidad de la carne. Por otro lado, la sinergia del cuerpo, de la que se hablaba en la *Fenomenología de la percepción*, en virtud de la cual los sentidos comunicaban entre sí, y los análisis del mundo realizados en esa misma obra insinúan la reversibilidad de la carne; en definitiva, tampoco hay que esperar a la última obra para descubrir la importancia del dinamismo o motricidad.

Ciertamente, la carne no es un nombre para el cuerpo, ya que, según Merleau-Ponty, incluso no existe en filosofía una denominación para designar esa noción fundamental para un pensamiento de la inminencia en el que lo primero que se tiene en cuenta es lo que está ahí sin ser objeto. Bien podría

haberse llamado “nadie”, pues la carne trata de describir el ser como su propia negación y, en consecuencia, la negación como ser; ese pliegue o hueco en el interior del ser en el que se supera la oposición entre el hecho y la esencia, entre lo empírico y lo trascendental, pues este permanece en el primero y su universalidad, que no es la de la esencia, se confunde con la de su facticidad.

Sin que se le pueda asignar ninguna de las categorías clásicas de la metafísica (materia, espíritu, sustancia), la carne es el trasfondo a partir del cual puede ser pensada toda donación y, en este sentido, es el exceso de lo sensible sobre sí mismo que, afirmándose como dimensión, consigue liberar aquello que lo trasciende⁴⁸¹. Liberación o diferenciación –que a la vez es indivisión– cuya reciprocidad caracteriza la reversibilidad inminente define a la carne.

4.2. De la generalización del cuerpo a la generalidad de la carne

En tanto que asegura la cohesión espacio-temporal de mi cuerpo presentándose a la cosa y el mundo, el esquema corporal describe la unidad del cuerpo y, a través de esta, también la de los sentidos y la del objeto. En la experiencia perceptiva, la identidad de la cosa es de la misma especie que la del cuerpo propio en el curso de los movimientos de exploración. Por tanto, la cosa, el mundo e incluso el ser mismo serán descritos, siguiendo el cuerpo,

⁴⁸¹Cf. Bimbenet, E. *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l'oeuvre de Merleau-Ponty*. París: Vrin, 2004, p. 88.

como sistema de equivalencias: “Hay que comprender que el *mundo sensible*⁴⁸² es esta lógica perceptiva, este sistema de equivalencias, y no un montón de individuos espacio-temporales”⁴⁸³.

Decir que la descripción ha de hacerse siguiendo el cuerpo como sistema de equivalencias, no quiere decir que se haga del cuerpo la condición para entender la ontología de la carne que propone Merleau-Ponty, pues el sujeto no es carne por tener un cuerpo, sino que lo tiene porque existe como carne. Si bien es cierto que la carne del cuerpo nos permite comprender la del mundo, no lo es menos que por esta última podemos comprender también aquella, pues entre ambas hay “equivalencia”, es decir, un conjunto estructurado de relaciones que se definen por su diferencia. Poniendo de manifiesto la relevancia entre el mundo y el cuerpo, más que la lógica de la “propiedad” de este, la carne no es solo apertura hacia lo preobjetivo, sino también una de las figuras que permite pensar una filosofía de la individuación continua, de acuerdo a la máxima Merleau-pontiana: “el origen estalla, y la filosofía debe acompañar este estallido, esta no-coincidencia, esta diferenciación”⁴⁸⁴.

El esquema de la carne anónima del mundo que envuelve a la carne del cuerpo está implícito en mi carne; esta es un caso particular de aquella,

⁴⁸²“Mundo sensible” es una expresión redundante, pues lo sensible es el único mundo; no hay, siguiendo a Merleau-Ponty, un mundo sensible y otro inteligible.

⁴⁸³Cf. VI, p. 296/298.

pues participa en ella y a la vez es su condición. Asistimos así a una de las mayores paradojas de los últimos escritos de Merleau-Ponty, que ya Husserl había planteado (en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*) al preguntarse cómo puede la carne distanciarse del mundo, del que forma parte, para constituirlo. El fundador de la fenomenología responde a la cuestión desde la dación de sentido por la conciencia, mientras que para el filósofo francés es precisamente el anonimato del mundo, en el que está envuelta la carne, el que hace de mí un yo puedo y a la vez me impide ser una subjetividad absoluta o constituyente; por tanto, mi carne es una figura o un estilo del mundo y este es una forma de la carne. Esta es tanto el “elemento”, en el sentido griego de *arché* que está en todo, pero no es algo material aislable, como la profundidad de la que surgen por dehiscencia el sujeto y el objeto; de ahí que haya que buscar en las capas pre-teóricas en las que se da el ser en estado naciente la *arqueología* de la carne. Esta, entendida como elemento, no es ni vivencia subjetiva ni sustancia objetiva, ya que no es *eso que es* percibido sino la dimensión *según* la cual la percepción tiene lugar, es decir, la esencia del sentir que se precede en lo sensible; más que cosas, percibimos elementos o rayos del mundo o cosas que son dimensiones. Por otro lado, con la “dehiscencia” de la carne, Merleau-Ponty quiere huir del culto rendido a la presencia, que consiste en una relación frontal en la que el ser se entiende como en sí, y del pathos de la ausencia.

⁴⁸⁴Cf. VI, p. 163/156.

Volvemos sobre el tema del esquema corporal⁴⁸⁵ para mostrar cómo en él se enraíza la “generalización del cuerpo” a la que nos referimos en el título de este apartado y que, posteriormente, se denominará “generalidad carnal”. Según Merleau-Ponty, el cuerpo como vehículo de exploración del mundo hace que esa relación carnal entre ambos pueda generalizarse⁴⁸⁶.

Prevista ya en el proyecto de *Être et Monde* o *Lo visible y lo invisible*⁴⁸⁷, en el segundo tramo de la redacción de esa obra, la “generalización del cuerpo” se denominará “generalidad carnal”⁴⁸⁸, “generalidad de la carne”⁴⁸⁹ o “generalización de la carne”⁴⁹⁰, sin precisar los desplazamientos entre las distintas expresiones. A continuación se expone de modo sumario el camino recorrido por estos términos.

La *Fenomenología de la percepción* ofrece dos aproximaciones complementarias de esa idea de generalidad. Una de ellas, se inspira en la *Gestalt*, y parte del medio del que procede la “generalización” a la vez que la envuelve; así se entiende que la percepción vaya acompañada de una “atmósfera de generalidad”, que se hará extensiva al campo interhumano, pues

⁴⁸⁵De este tema ya tratamos, al hablar del cuerpo, en el capítulo 3, apartado 3.2.1.

⁴⁸⁶Cf. PM, p. 190/198.

⁴⁸⁷Cf. EM2 [179] v (VI), 1959 [se trata de *Être et Monde*, inédito, en la Biblioteca Nacional de Francia, Vol. VI, p. 179, con la notación VI en el manuscrito de Merleau-Ponty], cit. por Saint Aubert, E. De. *Être et chair*, op, cit, p. 105.

⁴⁸⁸Cf. EM3 [245] (28), 1960 [*Être et Monde*, inédito en la Biblioteca Nacional de Francia, Vol. VI, p. 245, en la p. 28 del manuscrito de Merleau-Ponty), cit. por Ídem.

⁴⁸⁹Cf. NLVIaf3 [183] v, [184], [203] [Se trata de las *Notas de lectura para Lo visible y lo invisible*, inéditas, en la Biblioteca Nacional de Francia, Vol. VII, p. 204], cit. por Ídem.

⁴⁹⁰Ibíd., [204], 1959, cit. por Ídem.

la individualidad también está rodeada por el halo de la sociabilidad. La segunda aproximación se centra en *mi* generalidad, más que en su lugar de procedencia, y se basa en el poder de prolongación del esquema corporal que, como se ha dicho⁴⁹¹, extiende y dilata nuestro ser en el mundo.

De este último acercamiento se derivan diferentes significaciones superpuestas de la noción de generalidad, de las cuales unas tienen que ver con la relación entre el hábito y el esquema corporal, mientras que otras se refieren a la articulación de este último con el mundo. Respecto de las primeras, hay en nuestros hábitos *algo* general que se manifiesta en los fenómenos de transferencia por los que unas habitualidades adquiridas pueden aplicarse en situaciones diferentes, como por ejemplo, escribir en un papel o en la pizarra. Además, el cuerpo es el hábito primordial por el que los demás hábitos se comprenden, ya que toda observación y toda acción habitual participan de la estructura original del propio cuerpo. La presencia de este no es comparable a la permanencia de los objetos, pues estos aparecen alejados del campo visual, incluso pueden llegar a desaparecer, mientras que el cuerpo me acompaña siempre sin que pueda desplegarlo bajo mi mirada, quedándose así al margen de todas mis percepciones. Si la psicología clásica hubiera tenido en cuenta la permanencia del propio cuerpo, que está siempre de mi lado, habría descubierto que este no es un objeto, sino el medio de comunicación con el

⁴⁹¹Cf. Capítulo 3, apartado. 3.2.1

mundo; este último tampoco es un conjunto de cosas, sino el horizonte latente a nuestra experiencia anterior a todo pensamiento⁴⁹².

En su articulación con el mundo, el esquema corporal lleva en sí el mundo al cual se dirige, de modo que la generalidad del cuerpo es una noción circular, que también se manifiesta en el “milagro de la expresión”, pues el cuerpo es el espacio expresivo, el movimiento mismo de la expresión, mediante el cual el gesto se hace signo y este se convierte en palabra. Si hasta ahora se había supuesto que el lenguaje manifestaba el pensamiento, Merleau-Ponty afirma que no se piensa sin el cuerpo transfigurado, portador de significaciones, que es el esquema corporal⁴⁹³; este se adapta al mundo transfigurándolo y transfigurándose en el mismo movimiento, de modo que cuerpo y mundo se configuran mutuamente y son una “simbólica general” el uno del otro.

Junto a la idea de generalidad, también están presentes en la obra del 45 las nociones de “típica”⁴⁹⁴ y “estilo”. Ya en *La estructura del comportamiento* se trataba de estudiar a partir de los comportamientos individuales las “actitudes típicas de cada sujeto” que escapaban a las leyes físicas, es decir, el comportamiento particular de cada individuo que explicaba su actitud general hacia el mundo. En la *Fenomenología de la percepción* “típica” designa los montajes o movimientos de coordinación del esquema

⁴⁹²Cf. Php, p. 106-109/108-110.

⁴⁹³MSME, p.162/ [128].

corporal que estructuran el mundo percibido, ya que la unidad e identidad de los objetos no se realiza por una síntesis de reconocimiento en el concepto, sino que viene dada por el cuerpo como sistema sinérgico y por su intencionalidad motora; por consiguiente, cada contacto de un objeto con una parte de nuestro cuerpo objetivo es en realidad contacto del yo puedo con la totalidad del cuerpo fenoménico actual o posible.

Como el comportamiento y la carne, el “estilo” no es material, aunque se inscribe en el cuerpo, pero tampoco es pura idealidad, a pesar de que no es sin espíritu. Se trata de una “generalidad preconceptual”. A medio camino entre *La estructura del comportamiento* y *Lo visible y lo invisible*, la *Prosa del mundo* define el estilo evocando la carne como una mujer en movimiento. Frente a Sartre que despoja a la carne del dinamismo de la expresión, Merleau-Ponty afirma que se “comprende” la carne como si se tratara de una frase, pues cuando desconozco a qué se refiere una palabra, su generalidad es la de un estilo de conducta que mi cuerpo –como generador de comportamiento en el mundo– “entiende”. Por tanto, es lo corporal lo que da sentido tanto a los objetos naturales como a los culturales y, en consecuencia, puede decirse que las palabras tienen una fisionomía porque nosotros tenemos una conducta. Merleau-Ponty define la noción fenomenológica de “estilo” “como deformación coherente de lo sedimentado”⁴⁹⁵. Así, lo carnal puede

⁴⁹⁴Php, 377/341: “El mundo natural, decíamos, es la típica de las relaciones intersensoriales”.

⁴⁹⁵López Sáenz, M^a. C. “Fenomenología y feminismo”. Monográfico sobre “Filosofía y feminismo”. *Daimon* n° 63 (2014), pp. 45-63, p. 58.

caracterizarse como estilo, “generalidad existente”, es decir, horizonte anterior a la distinción de lo sensible puntual y de eso que en él se perfila. Por tanto, en vez de subordinarlo a las cualidades sensibles, lo percibido se concibe como carne y la percepción como institución (*Stiftung*) nombra esa implicación de lo derivado en lo originario que es lo específico de la carne; de ahí que haga falta salir de la filosofía de las *Erlebnisse* para pasar a la de nuestra *Urstiftung*⁴⁹⁶.

4.3. La donación en carne

Dado que el campo de donación carnal es más amplio que el sensible, porque este último es una de las modalidades de donación, pues lo inteligible (aunque invisible) también pertenece a la carne; esta, aun atestiguándose en lo sensible lo trasciende. La fenomenología se distingue del empirismo por admitir que lo inteligible se da en carne; pero, a diferencia del intelectualismo, el sentido arquetípico de lo carnal será lo sensible. Este es fuente de donación en carne y a la vez una de sus modalidades; de ahí que pueda hablarse de un desdoblamiento de lo originario, de una envoltura recíproca de lo sensible y el sentido. Según Merleau-Ponty, darse en carne es a la vez el modo y el destino de la donación: la cosa se da *en* y *a* la carne. Esta es una noción “transversal”, el medio (*medium*) que penetra y atraviesa tanto al sujeto como al objeto, a la que el fenomenólogo francés llega desde sus investigaciones sobre las relaciones del cuerpo vivido en el mundo. Noción clave de su intra-ontología, la carne es ese magma o masa interiormente trabajado, la naturaleza del Ser

⁴⁹⁶Cf. VI, p. 270/268.

Bruto o Salvaje, del Ser Vertical en el que sujeto y objeto se gestan. Ambos son abstracciones, si se consideran por separado, lo que no quiere decir que entre ellos haya coincidencia, sino que están interrelacionados en el mismo tejido carnal del que brotan por divergencia.

Frente a la tradición metafísica, lo dado en carne no equivale, para Husserl, a adecuación de la realidad con el pensamiento, pues este se inicia con la percepción y las cosas solo son parcialmente percibidas por escorzos. En la reconciliación de estos con la donación en carne reside tanto el misterio de la percepción como el carácter de inadecuación y contingencia de la cosa percibida. El escorzo es un contenido sensible inmanente, un dato hylético, que no es percibido sino sentido, por medio del cual la cosa será percibida. Los datos hyléticos son animados por aprehensiones o “noesis”, que les confieren una función ostensiva. El noema es lo percibido como tal, que no pertenece a la conciencia; mientras que el escorzo y la *noesis* están incluidos en la conciencia y hacen del objeto una percepción interna. Para conciliar la eidética de lo percibido, que implica inadecuación, y la fenomenología de la razón que reclama una donación adecuada, Husserl recurrirá a la Idea en sentido kantiano, situando en ella la ambivalencia que caracteriza al escorzo.

Si para el fundador de la fenomenología el *Leib* designa el momento propiamente sentido, no lo percibido como tal, el filósofo francés radicaliza la descripción husserliana de la percepción como horizonte; este no remite al “poder del yo”, como pensaba Husserl, sino que Merleau-Ponty intenta derivarlo de la estructura dinámica propia de lo sensible que precede a todo acto intencional y, en este sentido, lo convierte en un estilo anterior a la

distinción entre lo visible y lo invisible. De ahí que la donación de lo sensible sea un modo de darse en carne un sentido que permanece invisible; por otro lado, el darse de lo invisible, como estilo de anticipación, es la condición de la donación carnal como apertura a lo sensible. Por consiguiente, la carne es fundación recíproca de lo visible y de lo invisible, así como la donación sensible designa a la vez una parte y el todo de la donación carnal; de modo que puede hablarse de un quiasmo entre esta y lo sensible, pues este contiene la donación en carne que, a la vez, lo contiene como una de sus modalidades. El entrelazamiento refleja la acción de la carne y el mundo ha de considerarse a la luz de uno más originario: el del movimiento y la percepción⁴⁹⁷. Porque esta es movimiento, el sentido está envuelto de facticidad y lo invisible no puede distinguirse temáticamente de lo visible; pero en la medida en la que la motricidad es percepción, el fin del movimiento está atravesado de significación; lo invisible no se confunde con lo visible. La donación en carne es, por consiguiente, percepción de lo sensible que va indisolublemente unida a una “típica” o generalidad invisible, unión que Husserl no tiene en cuenta porque su concepción empirista de la sensación le lleva a limitar la donación carnal al momento propiamente sensible, separado de lo percibido como tal: el horizonte establecerá la relación entre la dualidad abstracta de la sensación y del objeto. Por el contrario, al no subordinar lo carnal a lo sensitivo, Merleau-Ponty comprende esa “típica” como la característica propia de la donación

⁴⁹⁷Cf. *Supra*, p. 160.

carnal; de modo que el horizonte es un nuevo tipo de ser, de pregnancia o de generalidad⁴⁹⁸. En esta última, que también denomina “dimensión” o “nivel”, consiste el ser del aparecer sensible, cuyo sentido reside en las articulaciones que unen unos aspectos a otros o unas cosas a otras como variantes de un mismo tipo. Así, lo carnal puede caracterizarse como *estilo*, “generalidad existente”, es decir, horizonte anterior a la distinción de lo sensible puntual y de eso que en él se perfila. Por tanto, en vez de subordinarlo a las cualidades sensibles, lo percibido se concibe como carne y la percepción como institución (*Stiftung*) nombra esa *implicación* de lo derivado en lo originario que es lo específico de la carne; de ahí que haga falta salir de la filosofía de las *Erlebnisse* para pasar a la de nuestra *Urstiftung*⁴⁹⁹.

El cuerpo se piensa a partir del mundo que despliega, pero esta dispersión es la proyección de una trascendencia que corresponde a una “realidad” originaria. No hay un cuerpo habitado por un sujeto que percibiría el mundo, sino que la visión es *en y del* mundo; así como este se da a ver o es visible, el vidente lo es por ser sensible y sentiente, porque recoge en sí un modo de ser carnal que corresponde a la visibilidad intrínseca del mundo. Esta es la que nombra la carne –aun retirándose en el seno de la manifestación– como principio encarnado que carece de denominación en filosofía; por tanto, la carne del mundo es eminentemente *percipi* y por ella puede comprenderse el

⁴⁹⁸Cf. VI, p. 193/184.

⁴⁹⁹Cf. VI, p. 270/268.

*percipere*⁵⁰⁰, y no a la inversa. La visión se hace en el mundo y la percepción pertenece a la carne; de ahí que haya que reducir tanto la ilusión del lenguaje (la positividad del sentido) como la de la visión (la donación plena de la cosa). Frente al modelo idealista de la visión, esta se inscribe en el mundo que hace aparecer y lo visible mismo retrocede en su profundidad. De este modo, a diferencia del pensamiento de ver, la visión es: “tele-visión” porque hace que nuestra vida sea simultánea con el mundo y los otros; trascendencia, en tanto que destituye la conciencia de su inmanencia, y cristalización porque lo visible es la concreción de algo general.

Según Merleau-Ponty, las últimas obras de Husserl subrayan la importancia del “mundo de la vida” y suponen la sustitución de la visión copernicana del hombre (en la que solo existen cuerpos –*Körper*– en el mundo) por un ser humano que busca el suelo del ser en la Tierra, que está emparentada con el cuerpo vivido (*Leib*). Pero el padre de la fenomenología concibe el *Leib* como vida kinestésica del *ego* presente siempre en el campo perceptivo en el que se producen las apariciones del cuerpo, mientras que el filósofo francés lo concibe como prototipo del Ser, del cual nuestro cuerpo es una variante⁵⁰¹, siendo el mundo carne universal⁵⁰². Entre el cuerpo y el mundo hay una relación de ósmosis, son carne aplicada a una carne; esta, como medio formador del sujeto y del objeto, los une y los separa a la vez como una

⁵⁰⁰Cf. VI, p. 299/301.

⁵⁰¹Cf. VI, p. 177/169.

bisagra. La relación al mundo o a la percepción no tiene la forma de un en-si, lo que conlleva abandonar todo positivismo, pues hay una *écart* que recorre el ser sensible en el que estamos o somos. Entendida como *écart*, la intencionalidad operante conduce a Merleau-Ponty a la filosofía de nuestra *Urstiftung* en la que se pone de manifiesto que nuestra actividad es a la vez pasividad, pero esta no en el sentido de receptividad, sino de operatividad.

El fenomenólogo francés es más sensible que Husserl al problema de la *Lebenswelt*⁵⁰³; sin referirse a esta no puede existir ninguna forma de ser, pues ella es la articulación del Ser que hace posible la armonía entre la mirada y lo sensible. Mediante la pregnancia de la *Lebenswelt*, Husserl quiso romper con el ideal del *kosmotheorós*, pero no renunció al proyecto de posesión intelectual del mundo ni a la idea de que la Naturaleza era relativa y el Espíritu absoluto. Intentando desvelar el Ser salvaje, siguiendo el camino del “mundo de la vida”, Merleau-Ponty va a descubrir que una fenomenología del cuerpo exige como condición una ontología de la carne; esta designa no solo las cosas sino también la forma universal del ser bruto, más allá de la oposición entre la materia y el espíritu, el hecho y la esencia.

Con la intención de superar estos dualismos tradicionales, el fenomenólogo francés en los últimos cinco años, se propuso desarrollar una

⁵⁰²Cf. VI, p. 179/171.

⁵⁰³Cf. López Sáenz, M^a. C. “*Lebenswelt* (Husserl) y *Chair* (Merleau-Ponty)”, en San Martín, J. (Ed.), *Sobre el concepto del mundo de la vida: Actas de la II Semana Española de Fenomenología*. Madrid: UNED, 1993, pp.315-329, p. 318.

ontología de la vida, recurriendo al Ser Bruto que nos revela nuestro contacto con el mundo⁵⁰⁴. Ya en la última parte de sus cursos del Colegio de Francia (1959-1960) declara que el cuerpo propio deja transparentar una filosofía de la carne, entendida como la visibilidad de lo invisible⁵⁰⁵, como existencia bruta en la que no tiene sentido la separación entre lo originario y lo derivado, pues el primero sigue trabajando en el segundo y lo derivado proporciona significado a lo originario; si bien en esta implicación recíproca no hay identidad ni anulación de las diferencias.

A diferencia de Husserl, para quien el mundo de la vida manifiesta la subjetividad trascendental, Merleau-Ponty entiende la subjetividad como comportamiento perceptivo y la *Lebenswelt* es la carne en la que estamos desde nuestra situación encarnada, que nos permite aprehenderla⁵⁰⁶. Si el fenomenólogo alemán distingue entre el yo constituyente y el yo mundano para dar cuenta de cómo puede la subjetividad ser sujeto a la vez *para* y *en* el mundo, el filósofo francés descubre que el mundo de la vida está más allá de la alternativa entre la objetividad y la subjetividad, pues la carne hace referencia a una vida previa a esas diferenciaciones⁵⁰⁷, que también se producen en el movimiento mismo de la carne.

⁵⁰⁴Cf. *Ibíd.*, p. 322.

⁵⁰⁵Cf. RC, p. 178/205.

⁵⁰⁶Cf. López Sáenz, M^a C. “*Lebenswelt* (Husserl) y *Chair* (Merleau-Ponty)”, op. cit., p. 326.

⁵⁰⁷Cf. *Ibíd.*, p. 328.

Resumiendo, puede decirse que el único medio de que el Ser se manifieste sin convertirse en positividad, sin dejar de ser ambiguo y trascendente, es la persuasión silenciosa de lo sensible, cuya profundidad presenta y preserva la trascendencia del mundo. Subordinando la noética a la hylética, lo sensible, lejos de ser un contenido intencional, designa el único sentido posible de la intencionalidad; esta, que Husserl pensaba como *aprehensión*, será para Merleau-Ponty “interior al ser”.

A diferencia de la intencionalidad tética, la operante no constituye lo que siente, sino que lo toma de lo sensible sintetizándolo de un modo no representativo, pues en el hábito el cuerpo comprende sin necesidad de subsumir datos bajo una idea. En este sentido, también puede hablarse de intencionalidad “corporal” ya que es el cuerpo el que la efectúa en su tendencia al mundo desde el fondo prerreflexivo de la existencia carnal⁵⁰⁸.

Solo tiene sentido una ontología de lo sensible y la percepción es la experiencia ontológica fundamental, lo que quiere decir que lo constitutivo del Ser es su trascendencia, su distancia (*écart*); esta hay que pensarla como carne, como lo sensible entendido en el sentido de modalidad dinámica del Ser. En cuanto que la distancia es el ser de lo negativo porque manifiesta que en el seno de la presencia habita una ausencia que no es una nada, la ontología de la carne se sitúa más allá del ser o de la nada puros, así como de lo particular y de

⁵⁰⁸Cf. López Sáenz, M^a C. “De la sensibilidad a la inteligibilidad. Rehabilitación del sentir en M. Merleau-Ponty”, op. cit., p. 221.

lo universal, del objeto o del sujeto. La filosofía de la esencia que, como el eleatismo, ha pensado el ser sobre el fondo de la nada, ha impedido toda ontología del mundo concreto, percibido y vivido, así como esa doble incrustación del ser y el no ser, del mundo y del cuerpo, que es a lo que Merleau-Ponty denomina “carne”. Por eso, el fenomenólogo francés rechaza el vacío ontológico y afirma lo imperceptible o invisible, el todo configuracional (*Gestalt*), como fondo u horizonte del que destaca todo ser percibido particular, ya que lo que se *da* es el espesor de lo sensible, su configuración estructural, y esta no es una construcción intelectual porque se da a un cuerpo, a un ser que ya se encuentra situado en el mundo.

La ontología del ser sensible es una intra-ontología y una filosofía de la estructura⁵⁰⁹; esta no es ni una realidad independiente del sujeto perceptor ni una entidad subjetiva, pues no es la conciencia la que define al sujeto perceptor, sino su corporalidad en el mundo. De ahí que esa filosofía se tenga que pensar como intercambio carnal entre lo sensible y lo inteligible, pues la carne permite la ramificación o multiplicidad ontológica, el intercambio universal, así se establece la reversibilidad y reflexividad entre las cosas y nuestro cuerpo, superando la dicotomía entre lo interior y lo exterior. Pero el antidualismo de la nueva ontología merleau-pontiana, su pluralismo no se ha de confundir con el empirismo, pues se trata de una multiplicidad intensiva en la que los *muchos* no son solo los individuos, sino también las figuras y las

formas. La carne es un “aquí” que contiene la posibilidad de todos los emplazamientos y su situación es su “substancia”, pero no es sustrato más que siendo dinamismo; de ahí que la intencionalidad se confunda con el movimiento por el cual este se hace visible, es decir, con esta indivisión que caracteriza al aparecer; así la corporalidad se expande y se pasa del individuo a lo indiviso.

Por tanto, la reflexión sobre la carne da lugar a una ontología del *quiasmo*; de las relaciones y configuraciones entre las “cosas” y los “sujetos”, entre los “objetos” y las “ideas”; en definitiva, la carne trata de todas aquellas modalidades del Ser que, sin confundirse con lo físico, no pueden ser consideradas supra-físicas o mentales, esto es, lo *trans-físico*, que no es lo metafísico sino lo inter-físico⁵¹⁰, pues su lugar es el “entre”.

4.4. La reversibilidad de la carne

Como se ha indicado, hay un desdoblamiento originario de la carne, pues esta es a la vez una realidad sensible y el origen de ella; en tanto que “instituye la *presentabilidad* original del vidente y de lo visible”⁵¹¹, la carne es la anfitriona que presenta sin necesidad de presentarse a sí misma, pues es la que hace posible toda presencia. Así se entiende la posibilidad de que haya ser sin que sea positividad, es decir, sin perder su carácter ambiguo y trascendente.

⁵⁰⁹Cf. VI, p. 306/311.

⁵¹⁰Cf. Ramírez, M. T. *La filosofía del quiasmo*, op. cit., p. 120.

⁵¹¹Cf. López Sáenz, M^a. C. “Merleau-Ponty, filósofo del cuerpo vivido”, op. cit., p. 34

Pero no es nuestra experiencia la que aporta lo sensible, sino que este responde a una exigencia del ser como condición de su profundidad y trascendencia o como el elemento donde ellas se encuentran preservadas; por tanto, lo sensible no se funda en nuestra corporeidad, sino que esta remite a la dimensión sensible del ser. La carne no se puede comprender ni como sensibilidad ni como el resultado del funcionamiento egológico, sino como masa interiormente “trabajada”, que puede denominarse también naturaleza en el sentido de poder de involución y de institución: esta última resuelve los problemas de la filosofía de la conciencia. En este tipo de pensamiento, la conciencia constituye más o menos completamente los objetos, de modo que entre estos y aquella no hay movimiento. Sabiéndose ipseidad absolutamente universal, que comparte con cualquier otro, el yo trascendental conoce su pasado. Frente a este sujeto constituyente, el instituyente puede coexistir con otros, pues lo instituido es la garantía y la consecuencia de nuestra pertenencia a un mismo mundo; hay simultaneidad entre el sujeto y el objeto, entre lo positivo y lo negativo⁵¹².

A diferencia de lo intuitivo o de lo inteligible, la carne no se piensa a partir de sustancias (cuerpo o espíritu), sino como emblema concreto de una manera o estilo de ser general, es decir, como dimensionalidad o elemento que no es percibido, en virtud del cual tiene lugar la percepción, entendida como destellos del mundo, es decir, cosas que son dimensiones. De ahí que lo invisible no sea la ausencia de visibilidad, sino su otro lado y posibilidad, pues

⁵¹²Cf. IP, p. 123/98

lo negativo también cuenta. Más allá de la alternativa del hecho y de la esencia, así como de lo individual y lo universal, la carne como elemento es un principio secreto de equivalencia, la bisagra invisible de los fenómenos: generalidad concreta.

La forma de lo sensible es la distancia (*écart*) de la carne, no la distancia de un sujeto frente a un objeto, cuyo descubrimiento hace que Merleau-Ponty reconsidere el fundamento de la fenomenología y reformule la relación entre el cuerpo y la cosa. Ya en la *Fenomenología de la percepción* se sugería que la simultaneidad suponía cierto desfase o distancia, que no puede decirse en los términos de una filosofía de la conciencia; y en *Signos* se revela como una no-coincidencia pues incluso “mi contacto conmigo mismo es siempre parcial”⁵¹³. La apuesta de *Lo visible y lo invisible* consiste en pensar un *Sí* que no sea sujeto constituyente, pero que se cumpla en el cuerpo, en la percepción y, sobre todo, en el movimiento; en definitiva, lo que está en cuestión es la idea de un mundo objeto para un sujeto. Dado que hay una especie de anticipación de la percepción, esta me enseña que mi cuerpo no es solo un montón de órganos, sino una carne que se siente sin percibirse y que anticipa su propia constitución incompleta, es decir, un cuerpo invisible o intocable. La carne no puede pensarse solo a partir de la reflexividad incompleta de lo sensible, según el modelo tocante-tocado, pues ni depende de mi poder subjetivo de tocar, ni la carne del mundo se reduce a lo táctil. A

diferencia del análisis husserliano de las cinestesis, cuyo objetivo es pensar la constitución del cuerpo propio, la valoración del movimiento lleva a Merleau-Ponty a pensar en conjunto el tocar y el ver; la reversibilidad inminente entre lo tangible y lo visible, que será decisiva para la elaboración de la noción de “carne”.

En la experiencia de la mano que al tocar se siente tocada, la no coincidencia no es un fracaso, sino la experiencia del movimiento reversible que es la verdad última de la carne. Si las ubiestesias o sensaciones localizadas en el cuerpo me constituyen como carne, según Husserl; a los ojos de Merleau-Ponty, el cuerpo toca y ve porque es visible y tangible como los objetos: estos no están delante de él, sino que tapizan su mirada por dentro y por fuera. En este sentido, nuestro cuerpo concierta con los objetos, pero no aclara el misterio de la visibilidad anónima que a ambos alumbraba. El cuerpo no es el sujeto constituyente de lo visible ni tampoco el “ego” trascendental husserliano, sino que se ha de entender como un ser de dos hojas yuxtapuestas o, mejor aún, como dos segmentos o trayectos de un mismo movimiento circular por el que lo sensible se hace sentir⁵¹⁴.

Al estar prendido en lo que ve y al reconocerse en lo visto, a quien ve es a sí mismo mientras ve lo otro de sí. Así se expresa el narcisismo fundamental

⁵¹³Cf. S, p. 231/252.

⁵¹⁴Cf. VI, p. 180/172.

de la visión en el que mi actividad es también pasividad⁵¹⁵, en el que la reversibilidad entre vidente y visible no permite saber quién ve y quién es visto. De modo que entre la mirada y las cosas, hay una articulación que por una singular inflexión permite verlas siendo a la vez visible, ya que quien mira no es ajeno al mundo que mira, sino que le pertenece. En tanto que el mismo cuerpo ve y toca, lo visible y lo tangible pertenecen al mismo mundo; de ahí que, a diferencia de Husserl⁵¹⁶, Merleau-Ponty no rechaza la reversibilidad entre lo táctil y lo visual, sino que hay imbricación, pues lo visible está incrustado en lo tangible y este no carece de existencia visual⁵¹⁷. Si mi ojo y mi mano son capaces de ver y tocar juntos, como flores en un mismo ramo, entonces mi cuerpo es sinérgico y su unidad pre-reflexiva y pre-objetiva subtiende la conciencia⁵¹⁸.

Del mismo modo que hay reflexividad del sistema tacto-visión, la hay de los movimientos de fonación y del oído. Esta nueva reversibilidad entre sonido y sentido, permite expresar cómo el hablar y pensar se insertan en el mundo del silencio⁵¹⁹. Así como la mirada forma parte de lo visible, la palabra *hablada* tenía ya su sitio en la palabra *hablante* porque ningún locutor habla sin

⁵¹⁵Cf. VI, p. 181/173.

⁵¹⁶Husserl rechazó las sensaciones localizadas en la vista o el oído. A diferencia de lo que ocurre en la región táctil, “NADA parecido tenemos en el *OBJETO QUE SE CONSTITUYE DE MODO PURAMENTE VISUAL*. [...] El ojo no aparece visualmente, y no ocurre que en el ojo que aparece visualmente aparezcan localizados como sensaciones [...]” (Husserl, E. *Ideas II*, op. cit., p. 187). “De igual modo sucede con el OÍR. El oído ‘concorre’, pero el sonido sentido no está localizado en el oído.” (Ibíd., p. 188).

⁵¹⁷Cf. VI, p. 175/167.

⁵¹⁸Cf. VI, p. 184/176.

antes hacerse “alocutor”⁵²⁰. En este sentido, el lenguaje solo es posible sobre el armazón del cuerpo y, por tanto, la mutación por la que la generalidad de mi cuerpo y del mundo segrega la cultura se ha de entender como si la carne mudara la epidermis del cuerpo por la del lenguaje⁵²¹.

La “reflexión” de la experiencia de la mano que se siente tocada al tocar comienza mostrando la reflexividad del cuerpo, pero en “el filósofo y su sombra” Merleau-Ponty la hace extensiva al otro, pues al igual que mis manos pertenecen al mismo cuerpo, otro y yo somos miembros de la misma corporeidad; por último, en *Lo visible y lo invisible*, la relación tocante-tocado se generaliza y deviene el suelo de una ontología que a partir del movimiento busca pensar el mundo y el Sí. Este no es ego trascendental o sujeto de intencionalidades de actos, sino apertura al mundo, ek-stasis y, en consecuencia, la relación a sí no se piensa en términos de intencionalidad, sino como escape de sí, que –aun alejándose– no deja de ser tal, así como la sombra me acompaña a distancia sin dejar de ser mía. Por tanto, la reflexión del cuerpo es posible porque es ese repliegue recíproco del dentro en el fuera, que es la reversibilidad; pero esta nunca está completamente realizada, sino que es inminente. La carne es esta generalidad por apertura en la que se despliega la circularidad del cuerpo, cuya anonimidad no es la completa indefinición, sino el origen de la diferenciación por *écart*.

⁵¹⁹Cf. VI, p. 188/180.

⁵²⁰Cf. VI, p. 200/199.

Si se observa este punto de llegada, no puede pasar inadvertido que ya en *La estructura del comportamiento*, la *Gestalt* se concebía como la unión de naturaleza e idea, que es equivalente a la relación entre forma y materia que la fenomenología denomina *Fundierung*. Por otro lado, la influencia de la psicología gestaltista se manifiesta también en la noción que define el ser como campo, a saber, en la profundidad. Esta es la dimensión por excelencia de lo simultáneo, el espacio primordial, más originario que el geométrico, en el que lo invisible se hace visible. La carne como dimensionalidad se descubre en la profundidad que es la dimensión más existencial porque, en tanto que es relacional, no pertenece ni al objeto ni al sujeto.

La carne no es un cuerpo primitivo o más originario, tampoco es la verdad acabada o definitivamente constituida de eso que el análisis del cuerpo buscó sacar a la luz en la *Fenomenología de la percepción*. La distancia respecto del pensamiento de Husserl, viene dada por la diferencia que Merleau-Ponty introduce entre el cuerpo y la carne; esta, que no es la traducción de *Leib*, rompe y supera todo privilegio egológico y táctil. El “cuerpo propio” transcribía el tema husserliano de la carne así como el análisis de la reversibilidad del tocar, que aclaraba la distinción entre la carne y el cuerpo. Prisionera de esta distinción entre *Körper* y *Leib*, la hipótesis del *cogito tácito* propuesta en la *Fenomenología de la percepción* no captaba la idea de una

⁵²¹Cf. VI, p. 198/189.

generatividad natural que será alcanzada con la noción de quiasmo tal y como parece en *Lo visible y lo invisible*.

La obra del 45 mostraba una falsa ambigüedad entre lo interior y lo exterior, por haber adoptado como punto de partida la distinción entre conciencia y objeto, haciendo que el papel de mediador entre ambos fuera desempeñado por el cuerpo; este aparece como acontecimiento de la carne en *Lo visible y lo invisible*. Esta es dinámica como él, pero transpersonal, a pesar de que no está desligada del comportamiento del organismo (en continuidad con *La estructura del comportamiento*) ni de la percepción (de acuerdo con la *Fenomenología de la percepción*); no obstante, es más global que estos, pues es el *hecho primordial*, la hechura del cuerpo, el mundo y el ser.

Tanto el cuerpo como el mundo pertenecen al mismo tejido carnal, de modo que este no es visible para una conciencia, sino que la visión se hace desde la visibilidad de la carne en la que también el cuerpo está envuelto e incluso lo invisible, la otra cara de lo visible, constitutivos ambos de la visibilidad. Por tanto, el cuerpo vivido tiene significación ontológica, pero ya no será el que arroje luz sobre lo visible, sino el que concentra el misterio de la visibilidad esparcida: “el cuerpo dejará, por tanto, de ser la clave de la antropología para convertirse en un integrante del ser”⁵²².

⁵²²López Sáenz, M^a. C., “Merleau-Ponty, filósofo del cuerpo vivido”, op. cit., p. 35.

Ni esencia, que se preste a una visión eidética, ni correlato de un ego trascendental, la carne no se presenta directa o frontalmente a la conciencia. Merleau-Ponty concibe el sujeto como el otro lado de la naturaleza, como su doblez invisible; de modo que si con el cuerpo encontramos la fuente de la percepción, con la carne estamos en presencia de la fuente original de toda experiencia vivida.

4.5. La carne del mundo y la carne del cuerpo

La noción merleau-pontiana de carne ha dado lugar a malentendidos que, a pesar de sus diferencias, se basan en el mismo supuesto: pensar la carne a partir del cuerpo⁵²³. Pensar la reversibilidad de la carne del cuerpo y de la carne del mundo, sin derivar la segunda de la primera, requiere desligar de modo radical el cuerpo de la carne y tomar en cuenta el giro expresivo –que de 1945 a 1951 adopta el pensamiento de Merleau-Ponty– y que es condición para que, a finales de los cincuenta, tenga lugar el pensamiento ontológico: el desvío de la fenomenología del cuerpo vivido y su acercamiento al acontecimiento expresivo es lo que hace, según Alloa⁵²⁴, que la filosofía de Merleau-Ponty derive hacia una ontología de la carne.

Merleau-Ponty descubre en el *Curso de lingüística general* de Saussure la figura que le brinda su concepto para la noción de “carne”, a saber: lo

⁵²³Para una genealogía de la noción de “carne”, cf. Alloa, E. “La carne, diacrítico encarnado”, en Ramírez, M.T. *Merleau-Ponty viviente*, op. cit., pp. 137-153.

⁵²⁴Cf. *Ibíd.*, p. 144.

diacrítico. Si la conferencia de México sobre *El otro* hace de la expresión el suelo común que permite superar los dualismos, el concepto saussureano mencionado le permitiría precisar esta intuición de una matriz común y diferenciadora al mismo tiempo⁵²⁵. “Diacrítico” indica los signos ubicados más acá o más allá de las letras y que, siendo ellos mismo insignificantes y generalmente impronunciables, separan los sentidos que no son pertinentes y singularizan una letra en un contexto preciso. Al desplazar la atención de los objetos constituidos hacia su matriz constituyente, se sustituye el pensamiento objetivo por una reflexión del distanciamiento continuo. Así se gesta el concepto de carne (como “elemento”) que será una de las figuras más fecundas para pensar una filosofía de la individuación continua, fiel a la expresión de Merleau-Ponty, según la cual la filosofía ha de acompañar el origen que estalla.

A pesar de su inspiración en el *Curso* de Saussure, la filosofía de Merleau-Ponty no es una prolongación del estructuralismo, pues insiste en el carácter perceptivo inherente a toda estructura; esta en tanto que es el efecto de una distribución observable, no se piensa como causa, sino como carne que tiene ya cierto espesor. Superando a la vez una ontología del objeto y un idealismo de la estructura, el filósofo francés acercará la carne diacrítica a la figura del “elemento” tal y como lo pensaban los presocráticos. Con esa figura se intenta pensar la simultaneidad de lo que aparece y de lo que hace aparecer, es decir, del objeto y del medio que lo manifiesta.

⁵²⁵Cf. *Ibíd.*, p. 146.

Con carne de lo visible, que equivale a carne del mundo, Merleau-Ponty no se refiere a una proyección antropológica, sino al ser carnal como ser polimorfo y de profundidad, prototipo del ser, del que también nuestro cuerpo sentiente-sensible es una variante ejemplar cuya paradoja constitutiva está ya en todo lo visible. A diferencia de la del cuerpo, la carne del mundo es sensible y no sentiente, pero es un Ser que contiene también su negación, su *percipi*; de ahí que el conocimiento no pueda ser constituido exclusivamente en la inmanencia, sino que es casi un co-nacimiento, una captación por coexistencia o lateralidad, ya que el Ser, como el lenguaje, está estructurado como sistema diacrítico cuyo pivote es el *Etwas*, la cosa, el mundo, no la idea. Por tanto, nuestro pensamiento está entretelado con lo sensible y brota del *logos* silencioso; de modo que la distinción entre hecho y esencia es una abstracción, pues hay dimensionalidad de todo hecho y facticidad de toda dimensión.

La diferencia entre la carne del cuerpo y la del mundo ha suscitado las críticas de algunos estudiosos de Merleau-Ponty, entre los que cabe señalar a R. Barbaras. Este autor sostiene que por su pertenencia ontológica al mundo, el sujeto emigra al interior de este y se confunde con su visibilidad⁵²⁶, de modo que al focalizar su atención en la percepción, la fenomenología de Merleau-Ponty no podría calificarse de una fenomenología del cuerpo, sino de la percepción⁵²⁷. Al plantearse la cuestión del sentido de un cuerpo que es capaz

⁵²⁶Cf. Barbaras, R. *Introducción a una fenomenología de la vida*, Madrid: Encuentro, 2013, p. 113.

⁵²⁷Cf. *Ibíd.*, p. 134.

también de sentir, Merleau-Ponty abandona la filosofía de la conciencia por la de la carne, pero en esta vuelve a introducir la dualidad sentiente-sentido, bajo los términos de “mi” carne y de la carne del mundo. Esta ambigüedad se debe a la dualidad inscrita en el corazón del sujeto; este, en cuanto que tangible, remite a la carne del mundo, mientras que, si se considera desde el tocar, se confunde con su propia carne⁵²⁸. En este sentido, aunque la noción de comportamiento critica la transparencia de la conciencia, no va más allá y, en consecuencia, la propiedad del cuerpo se impone a la corporeidad⁵²⁹. Desde nuestro punto de vista, esa crítica olvida la distancia o no-coincidencia entre el cuerpo y el mundo, pues aunque estos coexisten no son coincidentes, es decir, no están el uno dentro del otro como si se tratara de un objeto metido en un recipiente: hay una reciprocidad de la envoltura, pero diferentes costuras entre el derecho y el revés; o dicho de otro modo, el contacto del sujeto tanto consigo mismo como con el mundo es siempre parcial.

Barbaras propone que ni la noción del comportamiento ni la de carne permiten que el pensamiento de Merleau-Ponty salga de los límites de la filosofía de la conciencia y reconozca la encarnación irreflexiva, pues para ello sería necesario partir no del *Leib*, sino de la Vida (*Leben*), entendida como automovimiento⁵³⁰. Más allá de cuál sea el punto de partida, resulta chocante que Barbaras critique a Merleau-Ponty algo similar a lo que este le reprochaba

⁵²⁸Cf. *Ibíd.*, p. 135.

⁵²⁹Cf. *Ibíd.*, p. 61.

a Husserl: que la filosofía está bloqueada por el cuadro de *actos* impuestos por la conciencia. En nuestra opinión, uno de los hilvanes que recorren toda la obra de Merleau-Ponty es la dinámica del comportamiento en el dinamismo de la carne, de modo que podría caracterizarse su pensamiento como una “morfología dinámica” (título que el propio autor dio a uno de sus inéditos) y que subraya la importancia tanto de la *Gestalt* como la del movimiento. De ahí la relevancia que en el pensamiento del fenomenólogo francés tienen los conceptos de anclaje y nivel. En este sentido, nos resulta muy sugerente la tesis de F. Colonna⁵³¹ que sostiene que el Ser se ha de entender, en la filosofía de Merleau-Ponty, como “nivel” del mundo y que es precisamente ese término el que no tiene nombre en ninguna filosofía.

Respecto de la reversibilidad entre lo tangible y lo visible, *tocarse*, *verse* no es un acto, sino un ser-de, que no se capta como objeto, sino como un salir de sí por diferenciación. Ver o sentir no son pensamientos, sino una experiencia de un sentido mudo: sentir que se siente, ver que se ve. El “se” que aparece en las dos expresiones anteriores pone de manifiesto que tanto el sentirse como el verse no son actos que realice la conciencia, ya que no

⁵³⁰Cf. *Ibíd.*, pp. 139-140.

⁵³¹Cf. Colonna, F. *Merleau-Ponty et le renouvellement de la métaphysique*. Paris: Hermann, 2014, p. 249. El autor va a establecer toda una red de equivalencias léxicas alrededor del término “nivel” (que reúne el anclaje, el suelo y el fondo, la coexistencia y la atmósfera) para interpretar la obra de Merleau-Ponty como una ontología de la estructura. Un “nivel” es una actividad tipo, es el cuadro universal de una acción en el mundo. La conciencia perceptiva consiste sobre todo en notar la *écart por relación a un nivel*, y esta *écart es el sentido* que por tanto es configuración, estructura (Cf. MSME, p. 50).

requieren del pensar⁵³², sino que remiten a una desposesión o “desujeción”, a una bruma de generalidad y de anonimato de la que surge la percepción y, en definitiva, a la Visibilidad anónima de la carne. Esta, aun siendo invisible, como la luz, permite la visibilidad. De ahí que con rigor haya que decir que “se” percibe en mí, en lugar de “yo” percibo y, en consecuencia, el sujeto hay que comprenderlo como un hueco o como una caja de resonancia. En efecto, incluso la experiencia que tengo del yo que percibe es una especie de inminencia que termina en lo invisible, es decir, el envés de su percepción especular, de la visión concreta que tengo de mi cuerpo en el espejo. La invisibilidad de mí mismo no se debe a que la existencia se defina como conciencia o como espíritu, sino a que, de una parte, mi cuerpo es dimensional y participa de la carne; de otra, el vidente solo lo es por ser a la vez visible y, en consecuencia, su presencia a sí es también ausencia. Por tanto, solo se siente porque se forma parte de lo sensible que nos “sujeta”, pero este no es una adquisición de nuestra sensibilidad; de ahí que nuestro ser sensible sea un préstamo del mundo que nos avala y, en este sentido, si se permite la expresión, como sujetos sensibles siempre somos deudores.

“La carne del mundo no se explica por la carne del cuerpo, ni esta por la negatividad o el ‘sí mismo’ que la habita –los tres son fenómenos simultáneos—”⁵³³, aunque no coincidentes. Tanto el sujeto como el objeto brotan

⁵³²La expresión “veo que ve” no es lo mismo que “pienso que piensa”, pues la percepción es una relación de ser, no de conocimiento.

⁵³³Cf. VI, p. 298/301.

de la carne; ambos son carnales, pero mi carne, en cuanto que sentiente, es diferente de la del mundo, únicamente sentida. A pesar de esa distinción, Merleau-Ponty habla de “carne del mundo” para decir que es *pregnancia* de posibles⁵³⁴, que no es objeto, que su apariencia como *mera cosa* no es más que una expresión segunda y parcial: por la carne del mundo se puede comprender el cuerpo propio⁵³⁵.

Según Alloa⁵³⁶, es la lectura de la *filosofía de las formas simbólicas* de Cassirer, la que ofrece el concepto de *pregnancia* a Merleau-Ponty, que este interpretará como ser en gestación; de ahí que conciba la carne como matriz. Frente a esa interpretación, De Saint Aubert⁵³⁷ defiende que la profundidad no se reduce a simple *pregnancia*, a un ser puramente envolvente y matricial; de modo que las implicaciones de nuestra relación con la profundidad no pueden reducirse al único registro de lo maternal. Frente a ambos autores, consideramos evidente que la *pregnancia* es una clara influencia de la *Gestalt* en el pensamiento de Merleau-Ponty.

4.6. El dinamismo de la carne

Dinamizando las categorías del pensamiento de Husserl, Merleau-Ponty considera el movimiento no tanto como una “sensación”, sino sobre todo como apertura hacia el mundo, de modo que la motricidad es un modo de conciencia.

⁵³⁴Cf. VI, p. 299/301.

⁵³⁵Cf. Ídem.

⁵³⁶Cf. Alloa, E. op. cit., p. 151.

Esta es sobre todo movimiento, pero no en el sentido de una caída en la exterioridad, ya que lo mismo es entrar en sí y salir de sí. Por tanto, –dirá el fenomenólogo francés– mi movimiento no es una decisión del espíritu, sino que, así como el camino se hace al andar, el pensamiento se hace en el movimiento de la carne.

Al separar el sujeto del objeto, los análisis del cuerpo de la filosofía reflexiva solo ofrecen un pensamiento del mismo. Si se deja de considerar el Ser como objeto, el sujeto perceptor y el mundo percibido serán revelados por el cuerpo; este está en el mundo y forma con él un sistema como el corazón en el organismo⁵³⁸. Tengo conciencia del mundo por medio de mi cuerpo, pero no hay contradicción entre las dos formas de ver el cuerpo, como condición corporal y como “conciencia” del mundo, porque el hombre concreto no es un psiquismo conexo a un organismo, sino “este vaivén de la existencia que unas veces se deja ser corpórea y otras remite a los actos personales”⁵³⁹; no obstante, ni el cuerpo (existencia generalizada) ni la existencia (encarnación perpetua) pueden pasar por el original del ser humano, pues ambos se presuponen⁵⁴⁰.

La visión y el movimiento son maneras específicas de relacionarnos con unos objetos que expresan el movimiento de la existencia entendido como función única que vincula la diversidad radical de los contenidos orientándolos

⁵³⁷Cf. De Saint Aubert, E. De. *Être et Chair*, op. cit., p. 395.

⁵³⁸Cf. Php, p. 236/219.

⁵³⁹Cf. Php, p. 104/107, trad. modificada.

⁵⁴⁰Cf. Php, p. 194/183.

hacia la unidad intersensorial de un mundo⁵⁴¹. Por tanto, la alternativa de la conciencia y del cuerpo se ve superada en la noción de proyecto motor; la motricidad no es la sirvienta de la conciencia, sino la intencionalidad original que nos proporciona un nuevo modo de acceder al mundo y al objeto: una “practognosia”, como vimos. En efecto, la motricidad es la esfera primaria en la que se engendra el sentido de todas las significaciones⁵⁴², no de modo conceptual, sino como una adhesión dinámica del cuerpo al mundo: el cuerpo “atrapa” y “comprende” el movimiento, pero se trata de la captación dinámica de una significación motriz⁵⁴³. Percepción y movimiento forman un sistema que se modifica como un todo⁵⁴⁴, pues todo hábito es a la vez motriz y perceptivo porque reside entre la percepción explícita y el movimiento efectivo, en esta función fundamental que delimita a la vez nuestro campo de visión y nuestro campo de acción. El análisis del hábito motor como extensión de la existencia se prolonga en el de la habitualidad perceptiva como adquisición de un mundo; recíprocamente todo hábito perceptivo es aún un hábito motor y también la captación de una significación que se hace por el cuerpo; de ahí que este no sea un objeto para un “yo pienso”, ya que la conciencia es originariamente un “yo puedo” irreductible al campo de la localización de las sensaciones que Husserl

⁵⁴¹Cf. Php, p. 160/154.

⁵⁴²“Para Merleau-Ponty, la motricidad espacial es una forma básica de la intencionalidad de la que depende toda intencionalidad simbólica. Si careciéramos de cuerpo, no habría espacio para nosotros; el cuerpo propio es condición necesaria de éste, pero no su condición suficiente, porque se requiere también el mundo dado.” (Cf. López Sáenz, M^a C. “La existencia como corporeidad y carnalidad en la filosofía de M. Merleau-Ponty”, op. cit. p. 188).

⁵⁴³Cf. Php, p.167/160.

proponía⁵⁴⁵. Por tanto, la motricidad nos permite descubrir un nuevo sentido de la palabra “sentido”, ya que la experiencia del cuerpo permite descubrir un sentido adherente a ciertos contenidos que no es el de una conciencia constituyente.

Cuando toco, no pienso algo diverso, sino que mis manos vuelven a encontrar cierto estilo⁵⁴⁶, que forma parte de sus posibilidades motrices, de ahí que la unidad e identidad del fenómeno táctil no se realiza por una síntesis conceptual, sino que se funda en la del cuerpo como conjunto sinérgico⁵⁴⁷. Las percepciones obtenidas por un órgano se traducen en lenguaje de los demás órganos: la mirada, el tacto y todos los demás órganos son, conjuntamente, las potencias de un mismo cuerpo integradas en una sola acción.

Dado que la ontología solo es posible como perfeccionamiento o reconocimiento de los “límites” de la fenomenología, no cabe hablar de ruptura entre las primeras y las últimas obras de Merleau-Ponty⁵⁴⁸, sino más bien de profundización. De ahí que, si en la *Fenomenología de la percepción* se hace de la intencionalidad motriz el hilo conductor para la descripción del cuerpo

⁵⁴⁴Cf. Php, p. 129/128.

⁵⁴⁵Cf. Php, p. 160/154.

⁵⁴⁶El “estilo” manifiesta nuestra relación original y “espontánea” con el mundo (cf. López Sáenz M^a C. “De Husserl a Merleau-Ponty: del cuerpo propio como localización de sensaciones al movimiento de la *chair*”, en Xolocotzi, A. y Gibu, R. *Fenomenología del cuerpo y hermenéutica de la corporeidad*, op. cit. p. 71, nota 21).

⁵⁴⁷Cf. Php, p. 366/330.

⁵⁴⁸Merleau-Ponty en sus últimas obras “dejará entonces de concebir la percepción como un acto ambivalente que va del sujeto al objeto y terminará viéndola como proceso ambiguo que acontece entre mi carne y la carne del mundo” (López Sáenz, M^a C. “La existencia como corporeidad y carnalidad en la filosofía de M. Merleau-Ponty”, op. cit., p. 193).

propio, este en las últimas obras se “reconducirá al movimiento ontogenético espacializante y temporalizante de la *Chair*”⁵⁴⁹. En este sentido, rechazando los prejuicios que sitúan, como si se tratara de una caja, al cuerpo en el mundo y al vidente en el cuerpo⁵⁵⁰, tanto este como la visión brotan de la profundidad de lo sensible. Mientras vivo ingenuamente, la carne del mundo y el cuerpo carnal son dos círculos, torbellinos, o esferas concéntricas cuya excentricidad se muestra al preguntar⁵⁵¹. La interrogación supone un descentramiento, cierta distancia, que intenta responder a la sollicitación de las cosas; pero como respuesta solícita, aun alejándonos de la ingenuidad, la interrogación no rompe la profunda intimidad en la que se halla enlazado el cuerpo carnal y la carne del mundo. Lo visible está destinado a ser visto porque tiene profundidad, de modo que estamos separados de las cosas por el espesor de la mirada y el cuerpo, pero esta distancia está armonizada y sincronizada con la proximidad de las cosas en su sitio, según su ser que excede el ser percibido⁵⁵². Se trata de una proximidad a distancia entre fuera y dentro, que constituye su secreto natal, de una simultaneidad no-coincidente, ya que el espesor de lo sensible une y separa a la vez las cosas y el cuerpo; este cuerpo puede llevarnos a las cosas mismas porque es connatural a ellas, porque lo mismo que estas nace por segregación de la masa de lo sensible. Lejos de enfrentarme a las cosas, el cuerpo es el

⁵⁴⁹cf. López Sáenz, M^a C. “De Husserl a Merleau-Ponty: del cuerpo propio como localización de sensaciones al movimiento de la *chair*”, op. cit., p. 35.

⁵⁵⁰Cf. VI, p. 180/172.

⁵⁵¹Cf. VI, p. 180/173.

⁵⁵²Cf. VI, p. 176/168.

único medio para llegar al corazón de las mismas, convirtiéndolas en carne a la vez que se mundaniza⁵⁵³.

Superando todo dualismo, más allá de la escisión sujeto-objeto así como del análisis de la conciencia, la carne no es materia ni espíritu ni sustancia, sino “elemento” o *cosa* general “a mitad de camino entre el individuo espaciotemporal y la idea”⁵⁵⁴; esta es sublimación de la carne. La idea no es ajena a ella, ya que incluso el pensamiento hay que hacerlo aparecer en la infraestructura de la visión porque para pensar hay que ver o sentir de algún modo y toda reflexión le acontece a una carne⁵⁵⁵. Esta es simultáneamente superficie y profundidad, facticidad originaria, inauguración del *dónde* y del *cuándo*, matriz dinámica de todo lo existente y lo posible.

⁵⁵³Cf. VI, p. 176/169. Pero se ha de tener en cuenta que la carne del mundo no es una proyección antropológica de la carne de mi cuerpo, pues tanto el sujeto como el objeto brotan por dehiscencia de un tejido común que es la carne, medio formador de ambos.

⁵⁵⁴Cf. VI, p. 182/174.

⁵⁵⁵Cf. VI, p. 189/181.

5. CONCLUSIONES

En los primeros trabajos de Merleau-Ponty se aprecia ya el impulso, en el doble sentido de movimiento y de deseo, que dinamiza toda su obra. *La primacía de la percepción y sus consecuencias filosóficas* propone, por un lado, mostrar que la preeminencia de la percepción significa interrogarse por nuestra apertura al mundo; por otro, que lo que se considera “psicología” es en realidad ontología y que, en consecuencia, las descripciones psicológicas tienen una significación ontológica. Después de la breve exposición que, en el texto mencionado, hace el fenomenólogo francés de las consecuencias filosóficas que se derivan de la primacía de la percepción; en el debate que se abre a continuación, Hyppolite cuestiona la relación entre ambas, ya que, en su opinión, la descripción de la percepción no presupone ninguna ontología, a diferencia de lo que ocurre con las conclusiones filosóficas de las que se deriva una “ontología del sentido”⁵⁵⁶. Dado que esta crítica es de gran calado, pues afecta, como hemos dicho, al “proyecto filosófico” de Merleau-Ponty, no es extraño que él no responda con detalle, en este momento, a esa objeción y que guarde un silencio elocuente que, paulatinamente, irá llevando a palabra a lo largo de toda su labor filosófica con distintos tonos y timbres de voz.

Esa preocupación acerca de la relación entre “psicología” y “ontología” acompaña al autor hasta en los últimos escritos, como puede comprobarse en

⁵⁵⁶Cf. PPCF, p. 97.

Lo visible y lo invisible cuando afirma que hay que “mostrar que lo que se podría considerar como “psicología” (*F. de la percepción*) es en realidad ontología”⁵⁵⁷, es decir, que es necesaria una explicación ontológica de los resultados de la *Fenomenología de la percepción*⁵⁵⁸. Por tanto, más que *tournant* o “giros”, apreciamos en el pensamiento del autor una continuidad en la profundización de su fenomenología de la percepción.

Los diferentes momentos de su creación filosófica son como destellos que, aun con distintas intensidades, proceden de la misma fuente de luz, es decir, de la misma intención que anima todo su quehacer. Así, por ejemplo, si en la reseña de 1936 sobre *Ser y tener* de Marcel, el fenomenólogo francés descubre la importancia de la encarnación; este misterio seguirá estando presente en su noción de “carne”, pues esta es un modo de nombrar lo que no ha tenido nombre en ninguna filosofía, la conjugación del espíritu y el cuerpo y su extensión a la maravilla de todo lo existente. La misma unidad de intención puede hallarse respecto del significado de la expresión “yo soy mi cuerpo”, incluida ya en los primeros escritos de Merleau-Ponty. Descubierta en la misma reseña mencionada, el tema del cuerpo acompaña a Merleau-Ponty a lo largo de toda su obra, si bien destaca en los análisis que le dedican la *Fenomenología de la percepción* y se ontologiza en *Lo visible y lo invisible*. Aunque el fenomenólogo francés propone un pensamiento de la carne, que va

⁵⁵⁷Cf. VI, p. 228 /218.

⁵⁵⁸Cf. VI, p. 234/225.

más allá del “misterio de la encarnación”, el análisis de la expresión marceliana “yo soy mi cuerpo” va a serle de gran utilidad para recuperar lo que en general ha permanecido olvidado en la tradición filosófica: que mi cuerpo percibe y es percibido; que es a la vez vidente y visible.

Otro ejemplo de esa continuidad de la que hablamos se encuentra en la psicología de la *Gestalt*, cuya influencia, decisiva en el pensamiento de nuestro autor, está también presente a lo largo de toda su obra. La *Gestaltpsychologie* será uno de los focos de interés de Merleau-Ponty desde *La primacía de la percepción y sus consecuencias filosóficas*. Ya en este trabajo se cita el Anexo⁵⁵⁹ de la obra *Estudios experimentales sobre la visión y el movimiento* de Wertheimer, que es uno de los fundadores de la psicología de la “forma”. Por otro lado, la referencia a ese autor vuelve a aparecer en el curso de 1954-1955 titulado *La institución. La pasividad*: “Incluso en el orden del saber exacto debemos tender hacia una concepción ‘estructural’ de la verdad (Wertheimer)”⁵⁶⁰, pues esta es un campo común a las diversas empresas del saber. La influencia de esa corriente psicológica también se hace notar en *Lo visible y lo invisible*. Este texto afirma que el problema del espíritu reside en la *Gestalt*, entendida como un sistema diacrítico cuyo pivote es la cosa, el mundo, el *Etwas* que tiene por modelo la relación figura-fondo⁵⁶¹; de ahí que “Tener

⁵⁵⁹Cf. PPCF, p. 30.

⁵⁶⁰Cf. IP, p. 125/99.

⁵⁶¹Cf. VI, pp. 243/236; 256/251.

conciencia = tener una figura sobre un fondo –no se puede ir más lejos”⁵⁶², pues la conciencia –que para Merleau-Ponty es siempre perceptiva y motriz– se perfila sobre el fondo del mundo.

Se podrían multiplicar los ejemplos que ponen de manifiesto lo problemático que sería hablar de *tournant* o “cortes epistémicos” en la obra de Merleau-Ponty, lo que no quiere decir que no haya diferentes enfoques del mismo problema ya que, por dar una muestra, si en la obra del 45 el mundo se trataba desde la percepción, esta se amplía a la visibilidad, en *Lo visible y lo invisible*, y se intenta investigar lo que significa “naturaleza”, de modo que la conciencia perceptiva deja de ser el punto de partida para entender el vínculo entre mundo percibido y naturaleza⁵⁶³, pero ni esa unión desaparece ni hay una ruptura entre ambas obras.

A decir verdad, más allá del pensamiento conceptual, toda la filosofía de Merleau-Ponty se apoya sobre una racionalidad encarnada “situada en el mundo y reconciliada con la naturaleza”⁵⁶⁴. Las filosofías de la conciencia olvidaron este anclaje de la razón en la carne. Esta noción no está desligada del organismo, de la percepción o del comportamiento, pero es más englobante que ellos: es una realidad sensible y a la vez el origen de esta⁵⁶⁵. Aun no siendo

⁵⁶²Cf. VI, p. 242/234.

⁵⁶³Cf. López Sáenz, M^a Carmen, “Naturaleza y carne del mundo. Aportaciones de Merleau-Ponty a la ecofenomenología”, op. cit., p. 174.

⁵⁶⁴Cf. López Sáenz, M^a Carmen, “Cuerpo y naturaleza en la filosofía de Merleau-Ponty”, op. cit., p. 460.

⁵⁶⁵Cf. Ídem.

materia, la carne pertenece a lo visible, pero no es vidente; pues es la visibilidad y la condición de esta.

Que la filosofía de Merleau-Ponty no presenta grandes fisuras es una cuestión sobre la que hay un consenso cada vez más generalizado que, con frecuencia, se ha puesto de manifiesto insistiendo en la importancia de la *Fenomenología de la percepción* para acceder a una mejor comprensión de *Lo visible y lo invisible*. No obstante, se ha incidido mucho menos sobre el papel que la naturaleza desempeña en el tránsito hacia esa ontología que estaba ya latente en los primeros escritos.

La pretensión de nuestro trabajo ha sido mostrar que la naturaleza (*physis*) tiene una importancia fundamental tanto para entender la crítica y renovación de las categorías tradicionales de la ontología, más allá de todo dualismo, como para comprender la propia autocrítica que Merleau-Ponty hace de la *Fenomenología de la percepción*. Desde ese punto de vista, no es extraño que *La estructura del comportamiento* se plantee las relaciones entre la conciencia y la naturaleza ni que los problemas planteados en la *Fenomenología de la percepción* sean irresolubles por haber partido de la distinción conciencia-objeto. Por una parte, los organismos coexisten con su medio y entre ambos se establece una dialéctica existencial; por otra, la relación con el mundo no puede entenderse ni desde una relación frontal entre el sujeto y el objeto ni desde el condicionamiento objetivo, pues este es un modo de explicar un acontecimiento de un orden que es ontológicamente primero y que el filósofo francés denomina ser bruto o salvaje.

El *impasse* en la resolución de esos problemas no podía ser superado ni por una concepción descarnada de la conciencia ni por una consideración objetiva de la naturaleza, que la convierte en la sirvienta de la razón; ambas aproximaciones impiden la resolución de los problemas, pues estos surgen desde el dualismo entre: el sujeto y el objeto, el cuerpo y el espíritu, la actividad y la pasividad, la conciencia y la naturaleza. La solución hay que buscarla en la noción de carne, entendida como la “naturaleza en el primer día”⁵⁶⁶.

Si no se quiere dar una imagen fantasmagórica del ser humano, de sus relaciones con los otros y de la historia, o lo que viene a ser lo mismo del sistema yo-otro-cosas considerados en estado naciente, hemos de comenzar por la naturaleza. Esta es ese extraño objeto del que hemos surgido, que desconcierta la reflexión y que incluso se impone a Dios. Situar el inicio de la interrogación en la naturaleza, sin que esto suponga ningún compromiso con el humanismo, el naturalismo o la teología, supone invertir el orden tradicional de la filosofía que procedía según el esquema “Dios, el hombre, las criaturas, que era el orden de Spinoza”⁵⁶⁷. Por otro lado, partir de la naturaleza significa que el sentido de la reflexión se descubre en su unión con lo sensible, pues la

⁵⁶⁶Cf. Nat, p. 356/166.

⁵⁶⁷Cf. VI, p. 322/329.

inteligibilidad y la sensibilidad⁵⁶⁸ están mezcladas y son inseparables, del mismo modo que lo visible se halla entrelazado con lo invisible.

El principio bárbaro o Ser salvaje del que habló Schelling ha de tener su sitio en la fenomenología y el estudio del ser natural, aun no siendo la única solución al problema ontológico, tampoco es un elemento secundario, pues él es, como se ha dicho, el lugar del que hemos nacido; el suelo que prepara y mantiene los materiales en los que se anuda nuestra existencia⁵⁶⁹. La naturaleza nos ofrece una introducción al Ser⁵⁷⁰; este se aborda desde los entes⁵⁷¹, ya que la ontología de Merleau-Ponty es indirecta, es decir, rechaza la relación frontal entre el sujeto y el objeto, pues en tanto que la carne es matriz o elemento, latencia, ella no aparece en persona, sino solo en las cosas sensibles y en los sujetos sentientes. Así se entiende que la filosofía no pueda pensar el sentido de este ser de indivisión (la Carne) más que lateralmente, es decir, mediante una interpretación de la experiencia fenomenológica que consiste en un psicoanálisis ontológico de la naturaleza.

El universo de la percepción revela la facticidad de lo natural⁵⁷², pues todo objeto será primero natural, si ha de entrar en mi vida; esta se entrelaza

⁵⁶⁸Sobre estas relaciones entre la inteligibilidad y la sensibilidad, cf. López Sáenz, M^a. Carmen, *Dos filosofías del sentir*.

⁵⁶⁹ Cf. RC, 56-57, p. 94/166.

⁵⁷⁰El concepto de Naturaleza es la expresión privilegiada del Ser (Cf. Nat, p. 265). Además, el tema de la naturaleza está cercano al de la historia (Cf. Nat, p. 356).

⁵⁷¹Cf. RC, 57-58, p. 125/181

⁵⁷²Cf. RC, 57-58, p. 131 184.

con la naturaleza en la que se van depositando los comportamientos bajo la forma de un mundo cultural⁵⁷³. A la vez, el mundo percibido permite comprender que toda corporeidad es simbolismo natural, ya que “[...] hay en la naturaleza un simbolismo tácito de indivisión que precede a nuestros simbolismos artificiales [...] [y que] borra las diferencias entre naturaleza y cultura”⁵⁷⁴, de modo que “la distinción entre esos dos planos (natural y cultural) es abstracta: todo es cultural en nosotros (nuestra *Lebenswelt* es “subjetiva”) (nuestra percepción es cultural-histórica) y todo es natural en nosotros (incluso lo cultural reposa sobre el polimorfismo del ser salvaje)”⁵⁷⁵. Como articulación entre la naturaleza y la cultura, la carne (como la *physis*) hace que lo invisible irradie en lo visible “porque la carne es *Urpräsentierbarkeit* de lo *Nichturpräsentierten* [visibilidad de lo invisible]”⁵⁷⁶.

En tanto que sistema simbólico, el cuerpo puede denominarse naturaleza. Esta acompaña y guía el movimiento de la existencia corporal, siendo además el interlocutor de este. Entre ambos se establece un diálogo que permite hablar de un circuito entre los cuerpos y la naturaleza: esta se corporeiza a la vez que aquellos se naturalizan en sus intercambios.

⁵⁷³Cf. *Php*, p. 399/359.

⁵⁷⁴López Sáenz, M^a Carmen, “Cuerpo y naturaleza en la filosofía de Merleau-Ponty”. Op, cit., p. 465.

⁵⁷⁵*VI*, p. 301/ 304.

⁵⁷⁶*Nat*, p. 271.

En realidad, todo el pensamiento del fenomenólogo francés puede resumirse en las relaciones entre *logos* y naturaleza. Si en *La estructura del comportamiento* esta correspondencia se expresa como una dialéctica existencial entre el organismo y el medio, en la *Fenomenología de la percepción* se critican las concepciones empirista e intelectualista de la naturaleza. Más allá del naturalismo y del idealismo, los *Resúmenes de cursos* (1952-1960) profundizan en esa noción de *physis*, que guarda una gran similitud con la *chair*, en tanto movimiento-cambio y razón del mismo.

Si las primeras obras muestran la relación de connaturalidad entre la conciencia corporal y las cosas, en virtud de la cual ambas forman parte de la visibilidad; en los escritos postreros, el cuerpo y las cosas pertenecen a la misma vida, que es experiencia anónima tanto de la reversibilidad inminente entre el sentir y lo sentido, como entre el *logos* y la naturaleza, concebida esta como un *entre-deux*⁵⁷⁷.

Explicitando esta intención merleau-pontiana, hemos querido mostrar el papel que desempeña la naturaleza para una mejor comprensión de las relaciones entre el cuerpo y la carne, así como para entender no solo la crítica que hace Merleau-Ponty de las categorías tradicionales de la filosofía, sino de su propia autocrítica que le conduce a pasar de la fenomenología a la ontología,

⁵⁷⁷Cf. López Sáenz, M^a Carmen, “Naturaleza y carne del mundo. Aportaciones de Merleau-Ponty a la ecofenomenología”, op. cit., p. 174.

sin que entre ellas haya ruptura, pues esta última se ha de entender como la profundización o radicalización de la fenomenología. Para desarrollar esa hipótesis inicial que a lo largo del trabajo se ha convertido en tesis, esta se ha vertebrado en los ejes temáticos cuyas principales características se describen a continuación.

En el primer capítulo, titulado “Hacia una filosofía ‘concreta’”, se expusieron los primeros pasos del pensamiento de Merleau-Ponty en la dirección que hemos indicado, así como el análisis de las principales aportaciones que le indicaron el camino: M. Scheler, G. Marcel y la psicología de la *Gestalt*.

Esta vuelta a lo concreto supone una inversión del movimiento natural de la conciencia para llegar a la percepción como experiencia original en la que el mundo recobra su especificidad. Más que un modo de conocer, la percepción es un modo de ser –al que se refieren todos los problemas– cuya clave se halla en la noción de estructura, es decir, en la unión de una idea y de una existencia indiscernibles⁵⁷⁸.

Aunque la *Gestaltpsychologie* buscaba un pensamiento que supliera a la filosofía sustancialista, la aceptación de los postulados realistas de la psicología clásica fueron la causa de su recaída en el reduccionismo “fiscalista”. Rechazando que lo físico pueda ser el fundamento real del comportamiento o

⁵⁷⁸Cf. SC, p. 223/286.

de la estructura perceptiva, pues no se trata de explicar la física *en* el viviente, sino la *del* viviente, Merleau-Ponty piensa la *Gestalt* como unidad de lo interior y de lo exterior e intenta borrar de ella sus residuos realistas reconduciéndola a la noción de “estructura”.

El diccionario de la RAE define “concreción” como “acumulación de partículas unidas para formar una masa”. Aunque lo carnal no puede entenderse como un conglomerado de partes, consideramos que, con matices, ese término puede caracterizar una filosofía de la carne, entendida como “masa interiormente trabajada”, como “generalidad concreta” que –aun siendo principio de indivisión– es a la vez, por su dinamismo, principio de diferenciación.

“Concreto” se opone a abstracto, es decir, a toda filosofía separada de lo otro (el mundo) y de los (otros), pues el pensamiento de Merleau-Ponty no aísla ni separa los distintos elementos que en la realidad forman un sistema; si bien no son coincidentes, pues entre ellos hay una proximidad a distancia. En este sentido, más allá de todo dualismo y de todo monismo así como de toda convergencia o divergencia absolutas; su pensamiento se ha calificado como una filosofía del mestizaje, de la ambigüedad (que no ambivalencia), del quiasmo. Pensamos que también podría denominarse de la “concreción”, entendida como unión inestable, pues su origen se ha de situar en la deflagración o estallido del Ser al que acompaña. Lo “concreto” es ese relieve sensible que emerge a la superficie desde la profundidad de la carne y, en este sentido, es lo elemental que pertenece a esta última entendida como “elemento”,

en el sentido griego del término, es decir, como ese principio que forma parte de todo, pero que no es aislable.

Desde esa filosofía de la “concreción” se critican tanto los análisis dualistas como los reduccionistas de la psicología y de la tradición filosófica. Para ello, Merleau-Ponty se apoya, de una parte, en el pensamiento de M. Scheler mostrando su profunda confianza en las evidencias que vienen dadas con nuestro “comercio” directo con el mundo y con las cosas. De otra, la influencia del pensamiento de G. Marcel le lleva a considerar la encarnación como plataforma para superar el muro de la objetividad que nos separa tanto de lo otro (el mundo) como de los otros. Que la conciencia es encarnada implica una refundación de la filosofía y de su método cuyas consecuencias repercuten tanto en el planteamiento del problema del otro, como en la manera de ver las relaciones entre el sujeto y el objeto; estas se comprenden desde la correlación dinámica entre pasividad y actividad, superando así el dualismo epistemológico entre sujeto y objeto.

Sin limitarse a lo empírico, una filosofía “concreta” ha de mantenerse cerca de la experiencia para restituir en esta la cifra con la que está marcada interiormente⁵⁷⁹, pues la reflexión no consiste en un pensamiento objetivo, sino “vivido”, que se ofrece a mí como un don de la naturaleza⁵⁸⁰. La concepción

⁵⁷⁹Cf. S, p. 198/191.

⁵⁸⁰Cf. Php, p. 53/64.

que propone Merleau-Ponty de esta última es lo que tratamos de mostrar en el capítulo segundo, titulado “La inflexión de la naturaleza”.

Con el término “inflexión” se quiere poner de relieve que Merleau-Ponty concibe la carne, de la que afirma que es “la naturaleza en el primer día”⁵⁸¹ o naturaleza en estado naciente, como un pliegue de lo sensible sobre sí mismo del que emergen tanto la del cuerpo como la carne del mundo; aunque no son coincidentes, pues la última es solo sentida, mientras que la del cuerpo es además sentiente. Por otro lado, usamos “inflexión” también en el sentido de cambio que se hace con la voz y que permite pasar de un tono a otro, de modo que en la naturaleza se halla ya la palabra *hablante* cuya vibración resonará en la palabra *hablada*. Entendida como un simbolismo tácito de indivisión, la expresión natural precede a los simbolismos artificiales⁵⁸² y, en este sentido, puede decirse que “la naturaleza no es sólo el suelo (*sol*) de la expresión, sino también es su cuna (*berceau*)”⁵⁸³. Aun siendo accesible al pensamiento, este no la posee, pues la naturaleza es un “surgir inmotivado” que se reinicia continuamente; de ahí que la tarea interminable de la filosofía consista en llevar la experiencia muda y silenciosa a la expresión de su propio sentido, que no viene constituido por el ego trascendental.

⁵⁸¹Cf. Nat, p. 356/166.

⁵⁸²Cf. López Sáenz, M^a. Carmen. “Cuerpo y naturaleza en la filosofía de Merleau-Ponty”, op., cit., p. 465.

⁵⁸³Cf. Barbaras, R. “Merleau-Ponty et la nature”, op., cit., p. 52.

Aunque no se puede comprender el pensamiento de Merleau-Ponty sin tener en cuenta la influencia decisiva de Husserl que se inicia en 1939, momento en el que el fenomenólogo francés fue a Lovaina a consultar sus manuscritos. Se debe subrayar las diferencias entre ambos pensadores, ya que, frente a una filosofía de la constitución, como la del filósofo alemán, en la que la conciencia da sentido a la experiencia, el pensador francés propone un pensamiento de la institución en el que el sujeto restituye al mundo parte de lo que de este él ha tomado. Más que como *pensamiento del mundo o del otro*, estos se han de pensar –desde un sujeto instituido-instituyente– como una manera de vivir el mundo y de responder a la llamada de las cosas; es decir, como una *praxis* que incorpora, además de la producción exterior y los motivos, una *theoria* o *gnosis* con la que establece una relación de modificación mutua⁵⁸⁴.

Hemos abordado el tema de la naturaleza de modo indirecto, es decir, partiendo de la experiencia, de la que se sigue, por un lado, una nueva visión de la esencia, entretejida con la experiencia⁵⁸⁵; por otro, un modo diferente de entender las relaciones entre lo trascendental y lo empírico⁵⁸⁶. En tanto que la experiencia es ese movimiento que nos instala en los demás y en las cosas, se expuso qué entendía Merleau-Ponty por “cosa” y cuál era su relación con el

⁵⁸⁴Cf. MSME, p. 141.

⁵⁸⁵Cf. Apartado 2.2. “La esencia entretejida en la experiencia”.

⁵⁸⁶Cf. Apartado 2.3. “Lo trascendental de la experiencia”.

mundo⁵⁸⁷. Dado que las relaciones entre las cosas están mediatizadas por nuestro cuerpo, la naturaleza entera es nuestro interlocutor. Desde ese modo de proceder “lateral”, como corresponde a una ontología indirecta, abordamos –al final del segundo capítulo– el estudio de la naturaleza⁵⁸⁸ (entendida como introducción al Ser) con la que se entrelaza nuestra vida. Cuestionando el dualismo entre naturaleza y cultura, que es uno de los tópicos de la tradición filosófica, terminamos el capítulo exponiendo las relaciones entre el otro, el yo y el mundo⁵⁸⁹. Otro y mundo son dos caras del mismo problema que, en el fondo, consiste en explicar la interrelación entre el interior y el exterior, que tanto el realismo como el idealismo falsifican. De ahí que valga para la cuestión de la alteridad lo que se dijo acerca de la reflexión: así como esta se alcanza desde lo irreflexivo, la ipseidad se conquista desde el otro; en ambos casos salir de sí es entrar en sí, siendo reversibles las relaciones entre lo exterior y el interior.

Desde esa aproximación “indirecta” al tema de la naturaleza, este segundo capítulo nos ha llevado a las siguientes consideraciones cuyos rasgos fundamentales mostramos a continuación.

Frente al realismo y al idealismo que proceden por nivelación de la experiencia, Merleau-Ponty defiende la primacía de esta. Las esencias

⁵⁸⁷Cf. Apartado 2.4. “Las cosas: hechuras del mundo”.

⁵⁸⁸Cf. Apartado 2.5. “La naturaleza como introducción al Ser”.

⁵⁸⁹Cf. Apartado 2.6. “Naturaleza e intercorporeidad: el otro y yo en el mundo”.

proceden de una variación de la experiencia, con la que se hallan entretejidas, y se aprehenden por una visión que se hace en medio de lo visible. Por tanto, la universalidad de la esencia proviene de la participación vivida en el estallido originario de lo visible⁵⁹⁰. Merleau-Ponty, que dialoga con las ciencias continuamente y no privilegia ningún modo de expresión, halla la génesis de las ideas sensibles en la obra de Proust, interpretada como una búsqueda de esencias carnales; carnalidad entendida como el trabajo de la materia sobre sí misma, una y otra vez. La ideación consiste en acoger el nacimiento de la idea que, junto con nuestro ser-hueco, conacen de la invaginación de lo sensible; del encuentro carnal entre la interioridad y la exterioridad. Desde esa correspondencia con el mundo, las ideas se han de comprender como un acontecimiento ontológico antes que como un producto mental privado; esta última perspectiva, había sido ya criticada por Husserl en su lucha contra el psicologismo. Por consiguiente, el ser de las ideas no es distinto del pensar: este no es ni una actividad del alma ni una producción del pensamiento, pues el yo no es responsable de la vida anímica, como tampoco lo es de los latidos del corazón.

Lo originario es la experiencia que incluye todo, incluso la actividad reflexiva, pues esta brota y se nutre de lo irreflexivo y me viene dada de modo inmotivado como la naturaleza. Por tanto, más que instalarse en la actitud

⁵⁹⁰Cf. López Sáenz, M^a. Carmen. “La verdad esencial de las ideas sensibles”, en San Martín, J. y Moratalla, T (Eds.), *La imagen del cuerpo humano*, op. cit., p. 352.

reflexiva, se trata de comprender la situación natural que la precede y que forma parte de su definición; esto es lo que Merleau-Ponty denomina “sobrereflexión”, es decir, una reflexión capaz de percibir la localización carnal y mundana del propio pensar.

Si Husserl busca las esencias vividas por nosotros tal y como emergen de nuestra vida intencional, Merleau-Ponty hablará de “esencias operantes” que pueden ser pensadas como “dimensiones” que se ‘abren’ a nosotros simultáneamente con el primer encuentro con sus ejemplares o ‘manifestaciones sensibles’⁵⁹¹.

Aun admitiendo que la fenomenología, como filosofía que resitúa las esencias en la existencia⁵⁹², ha logrado la unión de subjetivismo y objetivismo en la noción de mundo o de racionalidad, Merleau-Ponty advierte de que el método eidético, al fundar lo posible en lo real⁵⁹³, no capta el único *Logos* preexistente que es el del mundo⁵⁹⁴. En el pensamiento del padre de la fenomenología, el *logos* es de esencia subjetiva y las líneas que ordenan el mundo son de naturaleza motivacional, pues proceden de los poderes que les han sido conferidos por el ego trascendental. Por el contrario, para Merleau-Ponty el único medio para que el ser se manifieste sin perder su carácter

⁵⁹¹Cf. Bech, J.M. *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento*. Barcelona: Antrhopos, 2005, p. 215.

⁵⁹²Cf. Php, p. I/7.

⁵⁹³Cf. Php, p. XII/16.

⁵⁹⁴Cf. Php, p. XV/20.

ambiguo y trascendente es la persuasión silenciosa de lo sensible, cuya forma originaria es el mundo; este irradia en cada una de las cosas, que son sus hechuras.

Frente a la noción de experiencia basada en la subjetividad y al proyecto de recuperación del sujeto racional, para Merleau-Ponty la experiencia no puede reducirse al “sujeto”, pues este es un elemento de ella, ya que ser una conciencia o una experiencia es comunicar interiormente con el mundo, el cuerpo y los otros⁵⁹⁵.

De esa primacía de la experiencia se sigue otro modo de entender las relaciones entre lo trascendental y lo empírico. La tensión entre estos términos, que considerados por separado son abstractos, podría expresarse diciendo que hay una relación de co-fundación entre la actitud natural y la trascendental, pues esta última es a pesar de todo natural⁵⁹⁶. Pero lo trascendental lo es siempre de la experiencia, entendida, como totalidad abierta, que no está constituida por un yo, ya que está hecho y rehecho por las relaciones que entabla con el mundo; este último es el sentido que se da en la intersección de mis experiencias con las de otros y la filosofía será la elucidación de ese entrelazamiento “experiencial”. Otro y mundo son, por tanto, dos caras del mismo problema, de uno de los fundamentales en el pensamiento de nuestro autor: de su intención de dar cuenta del sistema yo-otro-cosas en estado

⁵⁹⁵Cf. *Php*, p. 113/114.

naciente o formándose simultáneamente, no ante un espectador ajeno a sus relaciones. En sus últimas obras, dirá que lo vidente está envuelto en lo que ve hasta el punto de sentirse mirado por las cosas, es decir, que la actividad es también pasividad, este es el sentido del anonimato innato a mí mismo que se denomina carne, a falta de nombre en la filosofía tradicional⁵⁹⁷.

El fenómeno central que a la vez funda mi subjetividad y mi trascendencia hacia el otro consiste en que estoy dado a mí mismo, es decir, que me encuentro comprometido y empeñado en un mundo físico y social⁵⁹⁸. Pero se trata de un único mundo compartido con los otros, ya que ni puedo huir de la *physis* (aunque sea capaz de eludir con la naturaleza pensante el mundo natural) ni tampoco puedo recluirme en el solipsismo, pues este presupone la naturaleza social o intersubjetiva. Entre el cuerpo y –su otro lado– la naturaleza hay un circuito: esta se corporeiza a la vez que aquel se naturaliza.

En el tercer capítulo, titulado “El cuerpo como sistema estructural de potencias motrices y perceptivas”, se estudian las características principales de ese “nuevo órgano” de la ontología merleau-pontiana.

El cuerpo no es algo que se *tiene*, como si se tratara de una especie de apéndice que colgara de los hilos intencionales de la conciencia o fuera posesión de esta, sino como algo que se *es* o, mejor aún, cuyo ser es *hacerse* o

⁵⁹⁶Cf. S, p. 207/201.

⁵⁹⁷Cf. VI, p. 181/173.

⁵⁹⁸Cf. Php, p. 413/371.

irse haciendo en su propio movimiento con el que se deshace en las cosas y se rehace llevándolo lo otro hacia sí. Este “se”, que acompaña al hacer y al ir, indica que no hay “hombre interior”; que entrar en sí es salir de sí, del mismo modo que para “entrar en razón” esta ha de dejar de estar ensimismada y atender a otras “razones”. En este sentido, la identidad se alcanza desde la diferencia, el “yo” desde el “otro”; incluso el cuerpo de este, que es tan “propio” como el mío, es el “yo” primero. De modo que puede decirse que si tiene algún sentido hablar del “yo” es desde la corporeidad, entendida como campo de experiencia, es decir, como coexistencia con los otros y el mundo. Por tanto, el cuerpo no es un *tener* o algo que el yo tiene, sino un ser en proceso, en movimiento, que en su hacer y padecer se hace, rehace y deshace para ir siendo lo que puede ser o dar concreción a su “yo puedo”.

Si la conciencia está fuera de sí en el mundo, aunque no en el sentido de una exterioridad absoluta, el movimiento por el que tiende hacia él es correlativo del dinamismo por el que el mundo se ofrece a ella. El estudio de la motricidad, como hemos visto, permite romper la oposición tradicional entre inmanencia y trascendencia, mostrando que el escape hacia el mundo, el carácter encarnado de la conciencia, es su propio movimiento y, en este sentido, es un “yo puedo”. Husserl ya se refirió a él, pero Merleau-Ponty lo derivará de la estructura dinámica de lo sensible que precede a todo acto intencional, llegando a hablar de un quiasmo entre percepción y movimiento. Asimismo, el “yo puedo” es desarrollado por el fenomenólogo francés en su interpretación del esquema corporal.

El cuerpo no es un “yo” ni un sujeto trascendental, pues la embriogénesis muestra que la diversidad natural es previa a la identidad de la conciencia. Cuando se dice “yo” se olvida que este está “asujetao”, situado en el mundo y anclado en lo corporal, sin cuerpo no podría ni siquiera pronunciarse, pues el cuerpo es también un ser sonoro y expresivo. Así se entiende que el conocimiento y la percepción tengan un origen más prosaico, más pedestre, pues la reflexión versa sobre un irreflexivo en el que arraiga y no abandona jamás. Además, la motricidad corporal nos proporciona una “practognosia” basada en el hábito; este es un tipo de saber corporal, al alcance de las manos, que no necesita de la conciencia para realizarse. Tampoco para ver hace falta saber, pues la percepción no es un modo de conocer, sino un modo de ser que se da en una atmósfera de generalidad y anonimato y, en este sentido, hay que decir, con rigor, que “se” percibe en mí, no que “yo” percibo. No obstante, esta anonimidad no se ha de interpretar en el sentido de una despersonalización, como lo haría una filosofía de la conciencia, sino que pone de manifiesto que la existencia es siempre coexistencia con los otros en el mundo.

Este protagonismo que desempeña lo corporal podría dar lugar a malentendidos, ya que, por un lado, da la impresión de que el cuerpo usurpa las funciones desempeñadas tradicionalmente por la conciencia; por otro, que se olvidan las relaciones interpersonales entre un “yo” y un “tú”. En lo relativo a esa sustitución funcional, hay que decir que el cuerpo no es otro modo de nombrar la conciencia ni la carne; además, Merleau-Ponty no establece una separación entre sensibilidad e inteligibilidad. Frente a Descartes, no soy una

cosa, ni pensante ni extensa, y el *cogito* tampoco equivale a algo anímico separado del cuerpo, pues es inconcebible un ser humano que pudiera ser o pensar sin cuerpo. Rechazando la clásica conciencia reflexiva, el fenomenólogo francés propone que la motricidad es un modo de conciencia que nos permite descubrir un nuevo sentido de la palabra “sentido”, ya que la experiencia corpórea muestra un sentido adherente a ciertos contenidos que no es el de una conciencia constituyente. Así se entiende que la motricidad sea la esfera primaria en la que se engendra el sentido de todas las significaciones, ya que es el cuerpo el que “comprende” en movimiento. Este modo de concebir la intencionalidad en términos de motricidad y corporalidad es la clave para entender la diferencia entre Husserl y Merleau-Ponty y lo que permite que este último escape al subjetivismo.

Respecto de las relaciones interpersonales, en nuestra opinión, creemos que el pensamiento de Merleau-Ponty profundiza en ellas, sin difuminarlas, al considerarlas como cuerpo-a-cuerpo, pues no nos relacionamos con conciencias o pensamientos, ni siquiera cuando leemos, ya que en este último caso también hay un cuerpo del texto entre el del escritor y el del lector. La escritura es el cuerpo de la palabra y esta es una expresión que se enraíza en él: los vocablos son modos de cantar al mundo y a los otros, pero ni se solfea sin la garganta ni se escribe sin las manos. En ambos casos se muestra que el cuerpo es expresivo (el movimiento de la expresión), que –como sistema

simbólico— puede denominarse también naturaleza. El lenguaje es algo así como la corporeidad anónima que comparto con los otros organismos⁵⁹⁹. De ahí que comprender una frase sea acoger su ser sonoro, pues el sentido no está puesto por encima como la mantequilla en el pan, es decir, como si se tratara de una realidad psíquica que cubre el sonido. Con la palabra atesoramos las significaciones que vagan por el horizonte del mundo sensible⁶⁰⁰, pero entre los movimientos de fonación y auditivos inscritos en mi eco motor hay reversibilidad: esta y la emergencia de la carne como expresión son el punto de inserción del hablar y pensar en el mundo del silencio⁶⁰¹.

Ya se ha dicho que para Merleau-Ponty el cuerpo no es un *tener*, sino un *ser*. Hay que añadir que su constitución es incompleta, como se puso de manifiesto en el análisis de la experiencia táctil realizado por Husserl⁶⁰². No obstante, si para el padre de la fenomenología solo en el tocar puede el cuerpo propio constituirse como tal originariamente y la experiencia de la mano tocante-tocada permite profundizar en el sentido de la subjetividad constituyente, para el fenomenólogo francés, esa experiencia, en la que se revela la “imperfecta” constitución del cuerpo propio, no puede decirse en los términos de una filosofía de la conciencia. Superando los dualismos de la

⁵⁹⁹Cf. PM, p. 195/202.

⁶⁰⁰Cf. PM, p. 199/206.

⁶⁰¹Cf. VI, p. 188/180.

⁶⁰²Cf. El análisis de esa experiencia, así como la diferente interpretación que hacen de ella Husserl y Merleau-Ponty, se expuso en el apartado 3.1.2. “La experiencia táctil en la constitución del cuerpo propio”.

tradición filosófica, la importancia concedida al movimiento permitirá al fenomenólogo francés descubrir una reversibilidad entre el tocar y el ver (lo tangible y lo visible), una simultaneidad no-coincidente, decisiva para la elaboración paulatina de una ontología lateral o indirecta en la que lo primero ya no es el mundo, sino el ser carnal como matriz de todo lo existente y lo posible, como vida en movimiento, de la que emergen por dehiscencia tanto la carne del mundo como mi propia carne. Desviándose con esa noción de una fenomenología del cuerpo vivido, Merleau-Ponty deja de poner en el centro la corporeidad –como hizo en la *Fenomenología de la percepción*⁶⁰³– para transitar hacia una ontología de la carne que tiene lugar en el mundo.

El tema de la carne se estudia en el capítulo cuarto, titulado “El dinamismo carnal. La carne como reversibilidad inminente”.

Aunque de la *Fenomenología de la percepción* se deduce que el cuerpo y las cosas son contexturas que pertenecen al mismo tejido que los atraviesa; sin embargo, esa obra no saca las consecuencias ontológicas que se derivan de esa copertenencia, ya que el sistema que forma el cuerpo y el mundo se aborda aún desde el horizonte de la subjetividad corporal. Dejando esta en suspenso, los textos posteriores se centran en el ser natural en el seno del cual se descubre una referencia constitutiva a la percepción. Ahora la conciencia perceptiva no

⁶⁰³“Nuestra corporeidad –señala Merleau-Ponty en una nota inédita– no ponerla en el centro como hice en *Ph.P.*” (Nota de trabajo inédita para *Le visible et l’invisible*, Fonds Merleau-Ponty, Bibliothèque Nationale de France, cit. por ALLOA, E., “La carne, diacrítico

es el punto de partida⁶⁰⁴, sino que se comienza por la naturaleza para mostrar en ella las identidad del el ser y del ser-percibido.

Merleau-Ponty afirma que los problemas planteados en la *Fenomenología de la percepción* son irresolubles por haber partido de la distinción conciencia-objeto⁶⁰⁵. En esta obra el sujeto se mundaniza a la vez que la naturaleza se subjetiva, pero no renuncia a la oposición entre Naturaleza y Espíritu, sino que la concibe desde la subjetividad corporal cuyo protagonismo viene dado por la importancia otorgada al “cuerpo propio”. Este irá eclipsándose a medida que se ontologiza (en las últimas obras⁶⁰⁶) y va cediendo su papel a la carne como medio del que por dehiscencia emergen tanto el sujeto como el objeto: la reversibilidad de la carne desdibuja las fronteras entre Espíritu y Naturaleza; esta se convierte en nuestro interlocutor y, en este sentido, es también vida “anímica”.

En *Lo visible y lo invisible*, el análisis pivota sobre la visibilidad de la carne que inaugura una nueva concepción de lo corporal y de lo natural, sin

encarnado”, en Ramírez, M. T., (Coord.). *Merleau-Ponty viviente*. Barcelona: Antrhopos, 2012, p. 114 nota 25.

⁶⁰⁴En *Lo invisible y lo visible* la conciencia perceptiva ya no es el punto de partida para entender el vínculo entre mundo percibido y naturaleza. En esa obra, la ampliación de la percepción a la visibilidad permite investigar la “naturaleza” y desde esta se accede a la percepción (Cf. López Sáenz, M^a Carmen, “Naturaleza y carne del mundo. Aportaciones de Merleau-Ponty a la ecofenomenología”, op. cit., p. 174).

⁶⁰⁵Cf. VI, p.250/245.

⁶⁰⁶No obstante, ya en la obra del 45, los análisis del mundo –entendido como estilos de todos los estilos– esbozan lo que la ontología inacabada de *Lo visible y lo invisible* dirá sobre la carne (Cf. Bernet, R., “Le sujet dans la nature. Réflexions sur la phénoménologie de la perception chez Merleau-Ponty”, en Richir, M., y Tassin, E. *Merleau-Ponty. Phénoménologie et expériences*. Grenoble: Edititons Jérômé Millon, 1992, pp. 74-76).

que esto suponga una ruptura con el resto de las obras del autor. La problemática de la carne no puede pensarse solo a partir de la reflexividad incompleta de lo sensible, según el modelo tocante-tocado, pues ni depende de mi poder subjetivo de tocar, ni la carne del mundo se reduce a lo táctil. A diferencia del análisis husserliano de las cinestésias, cuyo objetivo es pensar la constitución del cuerpo propio, la valoración del movimiento lleva a Merleau-Ponty a pensar en conjunto el tocar y el ver. La reversibilidad entre lo tangible y lo visible será decisiva para la elaboración de la noción de “carne”, pero se trata de una reversibilidad siempre inminente, que no es nunca completa coincidencia. Este hiato que se abre en la no-coincidencia no es un “vacío ontológico”, sino un nuevo tipo de Ser, un “entre”, que no puede designarse de modo positivo.

Pensar la reversibilidad de la carne del cuerpo y de la carne del mundo, sin derivar la segunda de la primera, requiere desligar de modo radical el cuerpo de la carne y entender esta desde una concepción “diacrítica”, superando a la vez una ontología del objeto y un idealismo de la estructura. Así, al desplazar la atención de los objetos constituidos hacia su matriz instituyente, se sustituye el pensamiento objetivo por una reflexión del distanciamiento continuo. Próximo a la figura del “elemento”, lo diacrítico permite pensar una filosofía de la individuación continua, fiel a la expresión de Merleau-Ponty, según la cual filosofía ha de acompañar el origen que estalla.

A diferencia de lo intuitivo o de lo inteligible, la carne es la dimensionalidad que no es percibida, en virtud de la cual tiene lugar la percepción, entendida como destellos del mundo, es decir, cosas que son

dimensiones. De ahí que lo invisible no sea la ausencia de visibilidad, sino su otro lado y posibilidad, pues lo negativo también cuenta. Más allá de la alternativa del hecho y de la esencia, así como de lo individual y lo universal, la carne como elemento es un principio secreto de equivalencia, la bisagra que une y diferencia, la dimensión invisible de los fenómenos: generalidad concreta.

Superando todo dualismo, más allá de la escisión sujeto-objeto así como del análisis de la conciencia, la carne no es materia ni espíritu ni sustancia, sino “elemento” (en el sentido en el que los presocráticos entendían la *physis*) o *cosa* general “a mitad de camino entre el individuo espaciotemporal y la idea”⁶⁰⁷; esta es sublimación de la carne. La idea no es ajena a ella, ya que incluso el pensamiento hay que hacerlo aparecer en la infraestructura de la visión porque para pensar hay que ver o sentir de algún modo y toda reflexión le acontece a una carne⁶⁰⁸. Esta es simultáneamente superficie y profundidad, facticidad originaria, inauguración del *dónde* y del *cuándo*, matriz dinámica de todo lo existente y lo posible: *physis*.

A lo largo de nuestro trabajo hemos ido descubriendo la originalidad de nuestro planteamiento, cuyas características describimos a continuación. Aunque se ha insistido sobre la importancia que tiene la *Fenomenología de la percepción* para la comprensión de *Lo visible y lo invisible*, se ha indicado

⁶⁰⁷Cf. VI, p. 182/174.

menos la relación que esta última obra tiene con lo que Merleau-Ponty piensa acerca de la naturaleza. Dado que el cuerpo es el “otro lado de la naturaleza” y la carne es “la naturaleza en el primer día”, pensamos que el estudio del ser natural es ineludible para comprender las relaciones entre el cuerpo y la carne en la filosofía del pensador francés. Además, comenzar la reflexión por el tema de la naturaleza significa sensibilizarla, es decir, reflexionar sobre su origen irreflexivo, lo cual supone una renovación de las categorías tradicionales de la ontología así como una superación de todo dualismo. Consideramos que este enfoque es original, ya que en los repertorios bibliográficos el tema de la naturaleza o bien se trata como una cuestión específica, algo en sí mismo, o se hace en una obra concreta del autor o para mostrar la lectura que este hizo de la cuestión en otros autores.

Otros aspectos a destacar de nuestro trabajo son: las relaciones entre la esencia y la experiencia, así como entre esta y lo “trascendental” (noción esta última que es clave en la fenomenología husserliana), que se exponen en el capítulo segundo. En esta misma sección se muestra también la diferente concepción del problema del “otro” mantenida por Husserl y Merleau-Ponty. Estos autores también evalúan de modo distinto la importancia de la experiencia táctil en la constitución del cuerpo propio: tratamos este aspecto en el capítulo tercero. Aquí, también estudiamos el tema del esquema corporal que, posteriormente, reaparecerá (en el capítulo cuarto) para mostrar cómo se

⁶⁰⁸Cf. VI, p. 189/181.

pasa de la “generalización del cuerpo” a la “generalidad de la carne”. Nos parece también relevante haber abordado esta última desde su dinamismo y reversibilidad inminente (capítulo cuarto).

Por otro lado, hemos de subrayar que al hilo de los diferentes apartados de los que consta el trabajo se ha intentado mostrar los “destellos” del pensamiento de Husserl en el de Merleau-Ponty. En este sentido, dado que no hemos encontrado un acuerdo generalizado acerca de si la lectura del fenomenólogo francés es “fidel” al pensamiento del padre de la fenomenología, creemos que este aspecto debería seguir desarrollándose. En el mismo terreno de la fenomenología, consideramos que habría que profundizar en las relaciones entre el pensamiento de M. Scheler y el de Merleau-Ponty; así como, desde el punto de vista de la ontología, pensamos que aún hay mucha tarea por hacer para mostrar las diferencias entre el filósofo francés y M. Heidegger.

En fin, ya se sabe que la filosofía como tarea de recreación es laboriosa como la obra de arte y, en este sentido, siempre queda pendiente mucho trabajo por hacer. Queremos concluir el nuestro con unas palabras de A. Machado, quien decía que el tema de la gran filosofía va de *lo uno a lo otro* y que aunque la razón tiende a eliminar al último, lo *otro* no se deja eliminar, “pues es el hueso duro de roer en el que la razón se deja los dientes”⁶⁰⁹.

⁶⁰⁹Cf. Machado, A., *Juan de Mairena*. Vol. 1. Madrid: Cátedra, 1986, p. 85.

BIBLIOGRAFÍA

Únicamente hacemos constar las obras consultadas para la realización de este trabajo.

OBRAS DE MERLEAU-PONTY

MERLEAU-PONTY, M.

—*Les aventures de la dialectique*. París: Gallimard, 2000. [1ª ed., 1955].

—*Causeries*. 1948. París: Seuil, 2002. (Trad. cast.: *El mundo de la percepción*.

Siete conferencias. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1ª reimpr., 2006). [1ª ed., 2003].

—*Éloge de la philosophie*. París: Gallimard, 2000. [1ª ed., 1953 y 1960].

(Trad. cast.: *Elogio de la filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2006).

—*L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*. Tours: Belin, 2003. (Trad. cast.: *La institución. La pasividad: Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955)*. Barcelona: Anthropos, 2012).

— *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes, 1953*. Ginebra: MetisPresses, 2011.

—*Notes de cours au Collège de France. 1959-1961*. París: Gallimard, 1996.

—*Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*. París: Presses Universitaires de France, 1998.

—*La Nature. Notes. Cours du Collège de France*. París: Seuil, 1994.

- L'oeil et l'esprit*. París: Gallimard, 1999. [1ª ed., 1964]. (Trad. cast.: *El ojo y el espíritu*. Madrid: Trotta, 2013).
- Parcours. 1935-1951*. Lagrasse: Verdier, 1997.
- Parcours deux. 1951-1961*. Lagrasse: Verdier, 2000.
- Phénoménologie de la perception*. París: Gallimard, 1999. [1ª ed., 1945]. (Trad. cast.: *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península, 4ª ed., 1997). [1ª ed., 1975].
- Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Lagrasse: Verdier, 1996.
- La prose du monde*. París: Gallimard, 1999. [1ª ed., 1969]. (Trad. cast.: *La prosa del mundo*. Madrid: Taurus, 1971).
- Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne. 1949-1952*. Lagrasse: Verdier, 2001. (Trad. cast. del capítulo «Les sciences de l'homme et la phénoménologie», en *La fenomenología y las ciencias humanas*. Buenos Aires: Prometeo, 2011).
- Résumés de cours. Collège de France. 1952-1960*. París: Gallimard, 1968. (Trad. cast.: *Elogio y posibilidad de la filosofía*. Almería: Universidad de Almería, 2009).
- Sens et non-sens*. París: Gallimard, 1996.
- Signes*. París: Gallimard, 1998. [1ª ed., 1960]. (Trad. cast.: *Signos*. Barcelona: Seix Barral, 1964).

—*La structure du comportement*. París: Presses Universitaires de France, 3ª ed., reimpr. [1ª ed., 1942]. (Trad. cast.: *La estructura del comportamiento*. Buenos Aires: Hachette, 1953).

—*L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. París: Vrin, 1997. [1ª ed., 1978]. (Trad. cast.: *La unión del alma y del cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson*. Madrid: Encuentro, 2006).

—*Le visible et l'invisible*. París: Gallimard, 1964 (Trad. cast. *Lo visible y lo invisible*. Barcelona: Seix Barral, 1970).

ESTUDIOS SOBRE LA OBRA DE MERLEAU-PONTY

ACEBES JIMÉNEZ, R. *Subjetividad y mundo de la vida en Husserl y Merleau-Ponty. Historia, cuerpo y cultura*. Madrid: UCM, 1995. [Tesis doctoral].

ÁLVAREZ FALCÓN, L. (coord.). *La sombra de lo invisible. Merleau-Ponty 1961-2011. (Siete lecciones)*. Madrid: Eutelequia, 2011.

ALVES, P. M. S. *Fenomenología del tiempo y de la percepción*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2010.

ALLOA, E. *La resistencia de lo sensible. Merleau-Ponty. Crítica de la transparencia*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2009.

ANRUBIA, E. y MARUGÁN, I. R. (eds.). *Historias y filosofías del cuerpo*. Granada: Comares, 2012.

ARIAS MUÑOZ, J. A. *La antropología fenomenológica de M. Merleau-Ponty*. Madrid: Fragua, 1975.

BARBARAS, R.

—*De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble: J.

Millon, 2001.

—*Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception*.

París: Vrin, 1999.

—*Dynamique de la manifestation*. París: Vrin, 2013.

—*Introducción a una fenomenología de la vida. Intencionalidad y deseo*.

Madrid: Encuentro, 2013.

—*La perception. Essai sur le sensible*. París: Vrin, 2ª ed., 2009. [1ª ed., 1994]

—*Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-*

Ponty. París: Vrin, 1998.

BECH, J. M. *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento*. Barcelona:

Anthropos, 2005.

BERNET, R. *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans*

la phénoménologie. París: Presses Universitaires de France, 1994.

BIMBENET, E. *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans*

l'oeuvre de Merleau-Ponty. París: Vrin, 2004.

BOBURG, F. *Encarnación y fenómeno*. México: Universidad Iberoamericana,

1996.

BONAN, R.

—*Le problème de l'intersubjectivité dans la philosophie de Merleau-Ponty. La*

dimension commune (Volume 1). París: L' Harmattan, 2001.

—*L'institution intersubjective comme poétique générale. La dimension commune. (Volume 2)*. París: L'Harmattan, 2001.

—*Merleau-Ponty*. París: Les Belles Lettres, 2011.

CARBONE, M.

—*La visibilité de l'invisible*. Hildesheim: Olms, 2001.

—*La chair des images: Merleau-Ponty entre peinture et cinéma*. París: Vrin, 2011.

CAVALLIER, F. *Premières leçons sur l'Oeil et l'esprit de M. Merleau-Ponty*. París: Presses Universitaires de France, 1998.

COLONNA, F. *Merleau-Ponty et le renouvellement de la métaphysique*. París: Hermann, 2014.

CONDE SOTO, F. *Tiempo y conciencia en Edmund Husserl*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 2012.

DA SILVA-CHARRAK, C. *Merleau-Ponty. Le corps et le sens*. París: Presses Universitaires de France, 2005.

DASTUR, F. *Chair et langage. Essais sur Merleau-Ponty*. La Versanne: Encre Marine, 2001.

DERRIDA, J.

—*El tocar, Jean-Luc Nancy*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011.

—*Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. París: Presses Universitaires de France, 1990.

- DUPOND, P. *La réflexion charnelle. La question de la subjectivité chez Merleau-Ponty*. París: Ousia, 2004.
- FERNÁNDEZ BEITES, P. *Fenomenología del ser espacial*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1999.
- FIRENZE, A. *Il corpo e l'impensato. Saggio su Merleau-Ponty*. Milán: Mimesis, 2011.
- FOUDA, H. *Corps vivant et corps vécu. Commentaire épistémique de la Phénoménologie de la perception de Merleau-Ponty*. París: L'Harmattan, 2011.
- FRANCK, D. *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*. París: Minuit, 1981.
- FRESSIN, A. *La perception chez Bergson et chez Merleau-Ponty*. París: SEDES, 1967.
- GARCÍA, E. A. *Maurice Merleau-Ponty. Filosofía, corporalidad y percepción*. [S.l.]: Rthesis, 2012.
- GARCÍA-BARÓ, M. *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*. Madrid: Trotta, 1999.
- GÉLY, R. *La genèse du sentir. Essai sur Merleau-Ponty*. París: Ousia, 2000.
- GERAETS, T. F. *Vers une nouvelle philosophie transcendentale. La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la perception*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1971.

GRANEL, G. *Le sens du Temps et de la Perception chez E. Husserl*. París: Gallimard, 1968.

GÓMEZ ROMERO, I. *Husserl y la crisis de la razón*. Madrid: Cincel, 2ª reimpr., 1991.

GREISCH, J. *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*. París: Vrin, 2000.

HEIDSIECK, F. (dir.). *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage*. Grenoble: Recherches sur la philosophie et le langage, 1993.

HENRY, M.

—*Fenomenología material*. Madrid: Encuentro, 2009.

—*Incarnation. Une philosophie de la chair*. París: Seuil, 2000.

—*Filosofía y fenomenología del cuerpo*. Salamanca: Sígueme, 2007.

—*Genealogía del psicoanálisis*. Madrid: Síntesis, 2002.

HUSSERL, E.

—*Chose et espace. Leçons de 1907*. París: Presses Universitaires de France, 1989.

—*La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*. París: Gallimard, 2012. [1ª ed., 1989] (Trad. cast. parcial [faltan los Apéndices]: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica, 1991).

—*Expérience et jugement*. París: Presses Universitaires de France, 4ª ed., 2011. [1ª ed., 1970].

- Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2ª ed., 2ª reimpr., 1993. [1ª ed., 1949].
- Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. *Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. *Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.
- Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. *Libro Tercero: La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.
- Investigaciones lógicas*. Madrid: Alianza, 1999.
- Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Trotta, 2010.
- Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2ª ed., 2009. [1ª ed., 1962]
- Meditaciones cartesianas*. Madrid: Tecnos, 2ª ed., 1997. [1ª ed., 1986]
- Philosophie première 1. Histoire critique des idées*. París: Presses Universitaires de France, 1970.

—*Philosophie première 2. Théorie de la reduction phénoménologique*. París: Presses Universitaires de France, 1972.

—*Problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Alianza, 1994.

—*La idea de la fenomenología*. Barcelona: Herder, 2012.

—*Invitación a la fenomenología*. Barcelona: Paidós, 6ª impr., 2010. [1ª ed., 1992].

—*La tierra no se mueve*. Madrid: Editorial Complutense, 2ª ed., 2006. [1ª ed., 1995].

IRIBARNE, J. V. *La intersubjetividad en Husserl*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1987.

LAVIGNE, J. F. *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*. París: Presses Universitaires de France, 2005.

LIVET, P. (dir.). *De la perception à l'action. Contenus perceptifs et perception de l'action*. París: Vrin, 2000.

LÓPEZ SÁENZ, Mª C.

—*El arte como racionalidad liberadora. Consideraciones desde Marcuse, Merleau-Ponty y Gadamer*. Madrid: UNED, 2000.

—*La concepción de la dialéctica en Merleau-Ponty*. [Tesis doctoral. UAB, 1989].

—“Conciencia perceptiva y conciencia onírica. Descripción fenomenológica”, en *Devenires*, año 2010, nº 21, 162-197.

- “Cuerpo y naturaleza en la filosofía de Merleau-Ponty”, en *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, vol. 55, nº 213, sept-dic. 1999, pp. 441-466.
- “La expresión creadora del sentido de la de la experiencia”, en *Revista Coherencia* [en prensa].
- “De la expresividad al habla. Un modelo diacrítico de interculturalidad”, en López Sáenz, M^a C. y Penas Ibáñez, B. (eds.). *Paradojas de la interculturalidad. Filosofía, lenguaje y discurso*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008, pp. 31-59.
- “La determinación histórica de la hermenéutica de Hans Georg Gadamer”, en Díaz Álvarez, J. M y López Sáenz M^a C. (eds.). *Fenomenología e Historia. Actas y Congresos*. Madrid: UNED, 2003, pp. 167-181.
- Dos filosofías del sentir. M. Merleau-Ponty y M. Zambrano. Perspectiva fenomenológica*. Saarbrücken: Editorial Académica Española, 2013.
- “La existencia como corporeidad y carnalidad en la filosofía de M. Merleau-Ponty”, en Rivera de Rosales, J. y López Sáenz, M^a C. (coords.). *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Madrid: UNED, 2002, pp. 179-205.
- “Fenomenología y marxismo. El compromiso político de Merleau-Ponty”, en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 51, 2010, pp. 103-121.
- “Identidad lateral, un concepto de la fenomenología”, en *Berceo. Revista riojana de ciencias sociales y humanidades*, nº 153, 2007, pp. 97-129.
- “Interpretación feminista de la corporalidad. Merleau-Ponty revisitado”, en *Revista “Estudios Filosóficos”*, vol. LIII, nº 152, 2004, pp. 45-58.

- “Intersubjetividad trascendental y mundo social”, en *Enrahonar*, nº 22, 1994, pp. 33-61.
- “Intersubjetividad como intercorporeidad”, en *La lámpara de Diógenes, Revista semestral de Filosofía*, vol. 5, nº 008/009, 2004, pp. 57-70.
- “*Lebenswelt* (Husserl) y *chair* (Merleau-Ponty): Merleau-Ponty y la primacía de la percepción”, en San Martín, J. (ed.). *Sobre el concepto de mundo de la vida. Actas de la II Semana Española de Fenomenología*. Madrid: UNED, 1993, pp. 315-328.
- “Merleau-Ponty, filósofo del cuerpo vivido”, en *Paideia*, nº 90, enero-abril 2011, pp. 25-49.
- “Merleau-Ponty o el arte de la visibilidad”, en *Papeles de Filosofía*, vol. 17, nº 2, 1998, Universidad de Santiago de Compostela, pp. 145-165.
- «La mirada filosófica de Merleau-Ponty», en *Turia: Revista cultural*, nº 17, 1991, pp. 119-134.
- “Naturaleza y carne del mundo. Aportaciones de Merleau-Ponty a la ecofenomenología”, en *Ludus Vitalis. Revista de Filosofía de las ciencias de la vida*, vol. XIV, nº 26, 2006, pp. 171-186.
- “La sombra de la pasividad. Cuando la conciencia duerme”, en Álvarez Falcón, L. (coord.). *La sombra de lo invisible. Merleau-Ponty 1961-2011 (Siete lecciones)*. Madrid: Eutelequia, 2011, pp. 135-175.
- “Universalidad existencial (M. Merleau-Ponty) frente a relativismo cultural (C. Lévy-Strauss)”, en López Sáenz, M^a C. y Díaz Álvarez, J. M. (eds.).

- Racionalidad y relativismo. En el laberinto de la diversidad.* Madrid: Biblioteca Nueva, 2012, pp.19-108.
- “La verdad esencial de las ideas sensibles”, en San Martín, J. y Domingo Moratalla, T. (eds.). *La imagen del ser humano. Historia, literatura y hermenéutica.* Madrid: Biblioteca Nueva, 2011, pp. 341-355.
- LLAVONA, R. *Itinerario de Merleau-Ponty.* Madrid: UCM, 1975.
- MADISON, G. B. *La phénoménologie de Merleau-Ponty. Une recherche des limites de la conscience.* París: Klincksieck, 1973.
- MARIE, D. *Expérience quotidienne et expérience esthétique chez Heidegger et Merleau-Ponty. L'inattendu.* París: L'Harmattan, 2002.
- MATOS DIAS, I. *Merleau-Ponty. Une poïétique du sensible.* Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 2001.
- MEDINA CEPERO, J. R. *El pensamiento de Husserl en “La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental”.* Barcelona: Apóstrofe, 2001.
- MÉNASÉ, S. *Passivité et création. Merleau-Ponty et l'art moderne.* París: Presses Universitaires de France, 2003.
- MERCURY, J. Y. *L'expressivité chez Merleau-Ponty. Du corps à la peinture.* París: L'Harmattan, 2000.
- MONTAVONT, A. *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl.* París: Presses Universitaires de France, 1999.

MOON, H. S. *Philosophie de la vision chez Maurice Merleau-Ponty*. París: Presses Universitaires du Septentrion, 1998.

MORALES CAÑAVATE, E. G. *El saber del cuerpo. Intuición y percepción como saber corporal en Bergson y Merleau-Ponty*. Madrid: UNED, 2012 [Tesis doctoral].

MORENO, C. *Fenomenología y filosofía existencial. Volumen I. Enclaves fundamentales*. Madrid: Síntesis, 2000.

PEILLON, V.

—*La tradition de l'esprit. Itinéraire de Maurice Merleau-Ponty*. París: Grasset, 1994.

—*L'épaisseur du cogito. Trois études sur la philosophie de Maurice Merleau-Ponty*. Latresne: Le bord de l'eau, 2004.

PINTOS PEÑARANDA, M^a L. *La historicidad de la conciencia en Merleau-Ponty*. Tesis doctoral. Universidad de Santiago de Compostela, 1989.

— “Aron Gurwitsch. Fenomenología de la percepción con Kart Goldstein”, *Investigaciones Fenomenológicas* n° 6 (2008), pp. 327-355.

RAMÍREZ, M. T.

— *La filosofía del quiasmo. Una introducción al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.

— (coord.) *Merleau-Ponty viviente*. Barcelona: Anthropos, 2012.

RAMÍREZ SÁIZ, J. M. *La percepción como expresión natural en Maurice Merleau-Ponty*. México: Universidad de Guadalajara, 1994.

- RICHIR, M. y TASSIN, E. (coords.). *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences*. Grenoble: Millon, 1992.
- RIVERA DE ROSALES, J. y LÓPEZ SÁENZ, M^a C. (coords.). *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Madrid: UNED, 2002.
- ROBERT, F. *Phénoménologie et ontologie. Merleau-Ponty lecteur de Husserl et Heidegger*. París: L'Harmattan, 2005.
- SAINT AUBERT, E. DE
- Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*. París: Vrin, 2004.
- Être et chair. Du corps au désir: l'habilitation ontologique de la chair*. París: Vrin, 2013.
- Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*. París: Vrin, 2005.
- Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques d l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*. París: Vrin, 2006.
- SAN MARTÍN SALA, J.
- *Antropología filosófica II. Vida humana, persona y cultura*. Madrid: UNED, 2015.
- La fenomenología de Husserl como utopía de la razón. Introducción a la fenomenología*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008.
- SOUICHE-DAGUES, D. *Le développement de l'intentionnalité dans la phénoménologie husserlienne*. París: Vrin, 2^a ed., 1993. [1^a ed., 1972].

SZILASI, W. *Introducción a la fenomenología de Husserl*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

THIERRY, Y. *Du corps parlant. Le langage chez Merleau-Ponty*. París: Ousia, 1987.

TRÉGUIER, J. M. *Le corps selon la chair. Phénoménologie et ontologie chez Merleau-Ponty*. París: Kimé, 1996.

TRILLES CALVO, K. P. “Dialogar con el otro. Algunos apuntes desde Maurice Merleau-Ponty”, en López Sáenz, M^a C. y Penas Ibáñez, B. (eds.). *Paradojas de la interculturalidad. Filosofía, lenguaje y discurso*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008, pp. 77-89.

TYMIENIECKA, A. T. (dir.). *Maurice Merleau-Ponty, le psychique et le corporel*. París: Aubier, 1988.

VALDINOCI, S. *Merleau-Ponty dans l'invisible. L'Oeil et l'Esprit au miroir du Visible et l'invisible*. París: L'Harmattan, 2003.

XOLOCOTZI, A. y GIBU, R. (coords.). *Fenomenología del cuerpo y hermenéutica de la corporeidad*. Madrid: Plaza y Valdés, 2014.

ZIELINSKI, A. *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas. Le corps, le monde, l'autre*. París: Presses Universitaires de France, 2002.

NÚMEROS MONOGRÁFICOS DE REVISTAS

CHIASMI INTERNATIONAL 1. *Merleau-Ponty. L'héritage contemporain*. París: Vrin, 1999.

CHIASMI INTERNATIONAL 2. *Merleau- Ponty. De la nature à l'ontologie.*

París: Vrin, 2000.

CHIASMI INTERNATIONAL 10. *Double anniversaire. Le centenaire de Merleau-ponty. Les dix ans de Chiasmi.* París: Vrin, 2008.

ÉTUDES PHÉNOMÉNOLOGIQUES. *Maurice Merleau-Ponty.* París: Ousia,

n° 31-32, 2000.