

01083

2  
94



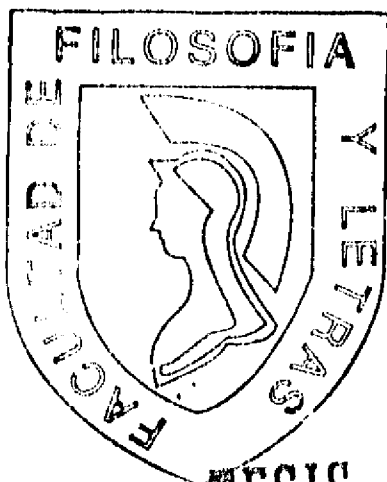
**UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTONOMA DE MEXICO**

Facultad de Filosofía y Letras  
División de Estudios de Posgrado

**ENCARNACION Y FENOMENO  
(LA ONTOLOGIA DE MERLEAU-PONTY)**

**T E S I S**  
Que para optar por el grado de  
**DOCTOR EN FILOSOFIA**  
p r e s e n t a

**FELIPE SALVADOR BOBURG MALDONADO**



México, D. F.

1996

**TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN**

**TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



## **UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso**

### **DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**TESIS**

**COMPLETA**

ENCARNACION

Y

FENOMENO

(LA ONTOLOGIA DE MERLEAU-PONTY)

Tesis de doctorado que presenta Felipe Salvador Boburg  
Maldonado.

*A MI MADRE*

## INDICE

ABREVIATURAS.....	p.III
INTRODUCCION.....	p.1
CAPITULO 1.	
EL POSITIVISMO ONTOLOGICO Y LA FE PERCEPTIVA.....	p.12
1.1. EL POSITIVISMO ONTOLOGICO.....	p.13
1.2. LA FE PERCEPTIVA.....	p.22
1.3. EL SENTIDO SENSIBLE.....	p.29
1.4. LA DIPLOPIA ONTOLOGICA.....	p.35
CAPITULO 2.	
LA ENCARNACION DEL OBJETO.....	p.42
2.1. ONTOLOGIA Y NATURALEZA.....	p.43
2.2. CRITICA AL MECANICISMO.....	p.45
2.3. DEL MECANICISMO A LA TEORIA DE LA GESTALT.....	p.59
2.4. EL MUNDO PERCIBIDO.....	p.65
CAPITULO 3.	
LA ENCARNACION DEL SUJETO.....	p.72
3.1. EL CUERPO FENOMENICO.....	p.73
3.2. CUERPO FENOMENICO E INTENCIONALIDAD.....	p.81

## II

3.3. INTERSUBJETIVIDAD E INTERCORPOREIDAD_____	p.88
3.4. CUERPO FENOMENICO vs SUJETO ESPISTEMOLOGICO___	p.92
CAPITULO 4.	
EL FENOMENO DE LA CARNE_____	p.97
4.1. HIPERDIALECTICA Y SOBRE-REFLEXION_____	p.98
4.2. DIMENSIONALIDAD, ELEMENTO Y ESTRUCTURA_____	p.110
4.3. LA REVERSIBILIDAD Y EL NARCISISMO ONTOLOGICO___	p.116
4.4. LA CARNE Y EL LENGUAJE_____	p.128
CONCLUSIONES	
LA ONTOLOGIA DE MERLEAU-PONTY_____	p.136
BIBLIOGRAFIA_____	p.150

## ABREVIATURAS

- S.C. La structure du comportement (La estructura del comportamiento)*
- Ph.P. Phénoménologie de la perception (Fenomenología de la percepción)*
- V.I. Le visible et l'invisible (Lo visible y lo invisible)*
- S.N.S. Sens et no-sens (Sentido y sinsentido)*
- E.Ph. Eloge de la philosophie et autres essais*
- S. Signos*
- R.C.S. Merleau-Ponty à la Sorbonne, résumé de cours 1949-1952*
- F.C.H. La fenomenología y las ciencias del hombre*
- L.N. La Nature. Notes, Cours du Collège de France, suivi des résumés de cours correspondants*
- P.F. Posibilidad de la filosofía, resúmenes de los cursos del Collège de France 1952-1960*
- P.M. La prose du monde (La prosa del mundo)*
- P.H. Prólogo al libro de A.Hesnard : La obra de Freud*

Advertencia: en las referencias a pie de página se cita primero la versión francesa y luego la traducción. Los datos de las obras están en la bibliografía.



# INTRODUCCION

Presento aquí el fruto de varios años dedicados al estudio de la obra de Merleau-Ponty. En cuanto fruto, este trabajo debe entenderse como resultado pero también, y quizá sea lo más importante, como aquello que encierra una semilla y que promete algo más por venir.

A lo largo de estos años he presentado, antes de éste, dos estudios sobre el fenomenólogo francés que fueron mi sendas tesis de licenciatura y maestría<sup>1</sup>. Parto del supuesto de que una investigación filosófica sería no puede resultar de un análisis improvisado, superficial y apresurado. La reflexión filosófica, como el vino, requiere tiempo de reposo y añejamiento. El sentido del pensamiento de un autor tan profundo como Merleau-Ponty, sólo se capta después de "darle varias vueltas", de confrontarlo con otras posiciones y con la propia experiencia, sólo así esta filosofía puede revelar su profundo sentido.

Cada uno de los trabajos que he presentado, y éste no es la excepción, ha sido una recapitulación que me ha permitido por un lado "echar un vistazo" al camino recorrido y por otro atisbar el horizonte hacia el que apunta ese camino, por eso cada trabajo ha anunciado al subsecuente. En efecto, el primer trabajo se centró en la problemática de la distinción cuerpo-alma pero ya ahí mencioné la necesidad de completar este planteamiento con el abordaje de la relación conciencia-mundo, que fue lo que trabajé en la tesis de maestría, en la cual anuncié la necesidad de explicitar la ontología de Merleau-Ponty, que es a lo que está dedicada esta tesis doctoral, la cual intenta completar y

---

<sup>1</sup>*La fenomenología del cuerpo-sujeto de Merleau-Ponty ante la antropología cartesiana y sus epígonos en psicología*, Tesis de licenciatura, UIA, 1985; *Percepción y realidad. Génesis y estructura de la Fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty*, Tesis de maestría, UNAM. 1990

redondear la investigación iniciada con el primer trabajo de tesis. Las dos investigaciones anteriores han jugado un doble papel de ayuda y obstáculo. Han sido obstáculo porque de alguna forma encajonaron la investigación, la sesgaron y sólo podía evitarse este sesgo renunciando al esquema derivado de ellas y creando uno nuevo. Pero también fueron ayuda, ya que facilitaron y permitieron economizar el tiempo que habría consumido el obtener un nuevo esquema. La experiencia me ha enseñado que una de las fases más largas y difíciles, en la elaboración de una tesis, es precisamente aquella en que se gesta el esquema.

El objetivo de este trabajo es exponer la ontología de Merleau-Ponty la cual se encuentra dispersa en toda su obra, pero en ella destacan tres libros fundamentales en los que, podríamos decir, se encuentra concentrado su planteamiento ontológico: *La structure du comportement* (*La estructura del comportamiento*, S.C., 1938), *Phénoménologie de la perception* (*Fenomenología de la percepción*, Ph.P., 1945) y el póstumo e inconcluso *Le visible e l'invisible* (*Lo visible y lo invisible*, V.I., 1964). A pesar de los cambios de estilo y de lenguaje, pese incluso a los cambios de estrategia metodológica, es posible leer estas tres obras como capítulos de un solo libro o momentos en el esclarecimiento de una sola experiencia: la experiencia del Ser como *Carne* (*Chair*).

Podríamos decir que a lo largo de toda la obra de Merleau-ponty se va buscando y gestando una ontología. A diferencia de otros como Sartre y Heidegger que comienzan por la ontología, Merleau-Ponty sigue una vía larga o indirecta, su ontología es un

destilado que se condensa en *V.I.* <sup>2</sup> pero que se obtiene a partir de lo dicho en sus obras anteriores. Podemos decir, que la ontología de Merleau-Ponty era ya, antes de explicitarse, una especie de ámbito o elemento en el que se movía el pensamiento del fenomenólogo francés. Su ontología es al principio presentida, después entrevista y finalmente explicitada. El rasgo tan característico de la fenomenología de Merleau-Ponty, que consiste en recurrir a los datos de las ciencias y confrontarlo con una reflexión sobre la percepción, no hace sino seguir la estructura ontológica de la *Carne* la cual es el Ser que se encuentra simultáneamente *dentro* y *fuera* de sí. La ontología de Merleau-Ponty nace de la experiencia de que no hay "exterioridad" o positividad absolutas, ni "interioridad" o negatividad absolutas, sino de que hay un saber convertido en cuerpo o un cuerpo que ocupa el lugar del saber. No hay sujeto en el sentido de un *cogito*, es decir, en el sentido de una conciencia que se sostenga en el Ser por el pensamiento que de sí misma tiene, pero tampoco hay un objeto como un en sí totalmente extraño a la experiencia que de él se tiene. La experiencia es el lugar donde sujeto y objeto nacen, pero la experiencia a la que Merleau-Ponty se refiere es la percepción, y una descripción fiel de ella nos obliga a abandonar las nociones de sujeto y objeto como las definió la filosofía moderna, y a reelaborarlas a la luz de una nueva noción de Ser. Merleau-Ponty elabora una noción de Ser que viene definido por la percepción que de él tenemos, pero

---

<sup>2</sup> Es muy importante no olvidar el carácter inconcluso y fragmentario de esta obra, que en realidad, como observa su editor Claude Lefort en su Epilogo *V.I.* p. 349; p.346, estaba destinada a ser la introducción, lo cual significa que nunca podremos asegurar qué habría dicho Merleau-Ponty si la hubiera terminado, pero lo dicho en las obras anteriores aunado a lo que tenemos de ésta permiten formular las ideas ejes de su ontología.

sin tomarlo como objeto frontal ya que la percepción forma parte del Ser, es decir, el Ser percibido es relativo al perceptor en la misma medida en que el perceptor es relativo al Ser percibido, esta compenetración del perceptor y lo percibido es lo que Merleau-Ponty llama *Carne*.

Sostenemos pues, que hay una continuidad<sup>3</sup> a lo largo de la obra de Merleau-Ponty, ya que, desde la *S.C.* hay una inquietud ontológica que mueve la reflexión del filósofo y desde entonces detecta la insuficiencia de la ontología dualista, de origen cartesiano, para comprender el fenómeno del comportamiento, lo cual le lleva a buscar en la noción de Gestalt una alternativa a la idea clásica de objeto como exterioridad. Es aquí donde comienza a "tantear" su idea de *Carne* y es precisamente este "tanteo" lo que lo conduce a abordar el fenómeno de la percepción, cuna de toda Gestalt, como vía privilegiada de acceso a esa noción de Ser que permitirá superar las antítesis en que se ha movido prácticamente toda la filosofía, pero especialmente la moderna. La *Ph.P.* pone de relieve que tanto la metafísica realista como la idealista están en discordancia con la experiencia perceptiva, pero *Ph.P.* no llega a dar nombre al Ser que se anuncia en la percepción, tan sólo se insinúa, se entrevé, se apunta indirectamente hacia él. Es en *V.I.* donde se intenta llevar a su expresión la experiencia del Ser en cuanto tal y se le da nombre.

Ahora bien, todas las demás obras de Merleau-Ponty no son extrañas a este *itinerario* que hemos descrito, al contrario, sus ensayos, cursos y comentarios sobre psicoanálisis, sociología,

---

<sup>3</sup>Sobre la continuidad de la obra de Merleau-Ponty Cfr. M.Teo Ramirez, *El quiasmo. Ensayo sobre la filosofía de Maurice Merleau-Ponty*, Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, Morelia, 1994. El autor hace una interpretación de toda la obra de Merleau-Ponty a la luz de su noción de *quiasmo*.

lingüística, pintura, política e historia, contribuyen a su noción de *Carne*, en todas ellas está presente la idea clave de que el Ser es tejido, que la unidad del Ser no es objetiva ni subjetiva. Nunca de modo explícito, sino sólo tácitamente, se indica que nuestra percepción nos entrega algo que no es susceptible de abordaje frontal, que del objeto se desprenden raíces que apuntan a un fondo más amplio y que lo conectan no sólo con otros objetos sino también con el cuerpo perceptor, verdadero sujeto de la percepción.

Pero la continuidad de la obra de Merleau-Ponty no excluye los cambios y las matizaciones. Primeramente podemos destacar la modificación de estrategia. Como ha dicho A. De Waelens<sup>4</sup>, mientras *S.C.* se refiere a la experiencia objetiva y confronta la psicología mecanicista con al psicología de la Gestalt, en cambio, *Ph.P.* se concentra en la experiencia preobjetiva, aunque se sigue sirviendo de los datos de la psicología y la fisiología. Pero, *V.I.* prescinde del recurso a los datos de las ciencias, Merleau-Ponty en esta obra se instala de golpe en el mundo preobjetivo y aborda lo que él llama el *Ser bruto o salvaje*. En las notas de trabajo, publicadas al final de *V.I.*, Merleau-Ponty subraya el cambio de su postura respecto de sus dos obras anteriores. Además de mencionar su propósito de explicitar la ontología implícita en sus obras anteriores, Merleau-Ponty considera que:

*"Los problemas planteados en Ph.P. son insolubles porque mi punto de partida es la distinción 'conciencia' -'objeto'-  
Partiendo de esta distinción no se entenderá nunca que un hecho de orden 'objetivo' (determinada*

---

<sup>4</sup>*Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de Merleau-Ponty*, Publications Universitaires de Louvain, Louvain, 1951, p. 10

*lesión cerebral) pueda acarrear un trastorno en la relación con el mundo -trastorno global, que parece demostrar que la 'conciencia' entera es función del cuerpo objetivo - Estos son los problemas que hay que descalificar preguntando: ¿qué es el presunto condicionamiento objetivo? Respuesta: es una manera de expresar y anotar un acontecimiento perteneciente al orden del ser bruto o salvaje que, ontológicamente, es primero..."<sup>5</sup>*

Es decir, en *Ph.P.* no quedó suficientemente aclarado el vínculo entre el cuerpo y la subjetividad porque seguía filtrándose el cuerpo objeto y en función de éste se entendía la conciencia. Este abismo sólo se puede salvar radicalizando la experiencia, instalándose de lleno en el *Ser salvaje*, en el mundo preobjetivo, ahí el cuerpo es entendido como *Ser visible*, lo que se destaca es su membrecía al mundo percibido, se le entiende como el cuerpo de la conciencia, no como el cuerpo que encierra la conciencia sino el lado visible de la conciencia. Es pues el *Ser salvaje*, la *Carne*, lo que permite superar los escollos que aún quedaron en sus obras anteriores.

Pero, a todo esto, se podría preguntar: ¿qué tan importante es dedicar todo este tiempo al estudio de Merleau-Ponty? Sobra decir que no es afán de erudición ¿qué sentido tendría estudiar con tanta minuciosidad lo que dijo un filósofo francés que murió hace más de treinta años? Si nos hemos consagrado al estudio de la fenomenología de Merleau-Ponty es porque hemos reconocido en ella un estilo muy singular de penetrar en la esencia de los problemas filosóficos, siguiendo hasta el fin el lema fenomenológico de "ir a las cosas mismas", Merleau-Ponty no se

---

<sup>5</sup>V.I. p. 253; p. 244

extravía en su discusión con otras filosofías, no pierde vista el sentido de la crítica, no refuta por afán de triunfo sino por fidelidad a la experiencia, tratando de ir al núcleo de los problemas: las cosas mismas, lo originario, que no es otra cosa sino la experiencia, el encuentro primordial entre el hombre y el mundo. La fenomenología de Merleau-Ponty pide que nos atengamos única y exclusivamente a la experiencia sin recurrir a ningún elemento extraño a ella, por ello es, ciertamente, un planteamiento que sigue en la vía de la filosofía trascendental inaugurada por Descartes y llevada a su perfección por Kant y el idealismo alemán, pero a diferencia de estas filosofías, no es al *cogito* a donde nos conduce sino a nuestra experiencia prereflexiva. "Ir a las cosas mismas", es volver a las "apariencias", al mundo preobjetivo, como mundo originario y fuente primordial de sentido. Merleau-Ponty entiende esta vuelta al mundo preobjetivo como una exigencia que proviene de la necesidad de otorgarle sentido al mundo objetivo elaborado por la ciencia. El progreso vertiginoso de la ciencia se ha traducido en la posesión de un saber sin sustento vital, en una enajenación respecto del mundo vivido, que es en el que finalmente vivimos y morimos, así por ejemplo, sabemos hoy objetivamente lo que es la luz y lo que sucede en nuestras retinas cuando vemos, pero no sabemos, y creemos que ninguna importancia tiene saberlo, qué es ver, al grado incluso de que esta pregunta la entendemos como si estuviéramos inquiriendo por un hecho objetivo, como si el sentido del Ser se redujera a la objetividad, y si no es así, creemos que se trata de una introspección o en una reflexión meramente subjetiva, en una vivencia privada. Ignoramos este saber primordial, este encuentro originario entre el hombre y el



Ser, que es la percepción, fuente de todo saber porque al final de cuentas ahí tienen su tierra natal las nociones fundamentales de verdad, sentido, realidad y Ser.

Justo aquí es donde quiero situar a Merleau-Ponty. Lo que me parece significativo de su pensamiento es precisamente la forma como articula el saber científico con la experiencia vivida. Para Merleau-Ponty la fenomenología es una reflexión que consiste en un vaivén entre la ciencia y la experiencia preobjetiva, la reflexión la entiende como un diálogo continuo entre el saber objetivo y la percepción. No se trata, hay que insistir, de un retorno a lo precientífico en el sentido de un retorno a la superstición o al dogmatismo del sentido común, se trata de algo mucho más profundo y relevante, se trata del descubrimiento de una racionalidad precientífica <sup>6</sup>, racionalidad que las ciencias no pueden sustituir o absorber y que ya no posee los caracteres de la racionalidad ilustrada o científicista que se creía transparente, incondicionada, ahistórica, exenta de caducidad, sino de una racionalidad encarnada, que acepta sus contingencias, su facticidad y finalmente abierta a su propio enigma.

En medio del tormentoso y convulso siglo que nos ha tocado vivir, leemos la escritura serena y equilibrada de Merleau-Ponty como una luz esclarecedora de la experiencia del hombre de fines del siglo XX y de incios del XXI. Merleau-Ponty podría ser considerado un paradigma de pensamiento crítico, moderado, abierto, siempre abierto, que nos permite encarar tanto el dogmatismo racionalista, representado hoy por la razón instrumentalista, científicista y tecnocrática, como el

---

<sup>6</sup>*Ph.P.* p. XV; p. 19

dogmatismo irracionalista representado por el pensamiento nihilista, del que podríamos decir lo que decía Hegel del escepticismo: que se queda en la pura nada haciendo abstracción de que esta nada es determinación de la nada de la que proviene. Merleau-Ponty me parece un pensador que conserva aún el vigor de la tradición filosófica occidental pero liberada de sus espejismos. Me parece un pensamiento para nuestra época: un pensamiento sin promesas desmesuradas pero que tampoco nos deja en el vacío. La fenomenología de Merleau-Ponty podría servir de ejemplo de lo que es hacer filosofía en el umbral del siglo XXI. Esto lo convierte, no cabe duda, en una voz relevante e imprescindible en el debate filosófico contemporáneo.

La estructura del trabajo es la siguiente:

Capítulo 1. El positivismo ontológico y la *fe perceptiva*. Describo los rasgos generales de la fenomenología de Merleau-Ponty, su conexión con las ciencias y planteo el problema de la necesidad de una ontología que supere lo que Merleau-Ponty llama el positivismo ontológico mediante un retorno a la *fe perceptiva*.

Capítulo 3. La encarnación del objeto. Se hace una crítica a la noción de Ser como objeto o como exterioridad.

Capítulo 4. La encarnación del sujeto. La crítica a la noción de Ser como exterioridad tiene que ser completada con la crítica a la noción de Ser como interioridad, es decir, es una crítica al *cogito*.

Capítulo 5. El fenómeno de la carne. Una vez hecha la crítica a las nociones de sujeto y objeto, podemos abordar la experiencia de lo que Merleau-Ponty llama *Carne* o *Ser salvaje*.

Conclusiones. La ontología de Merleau-Ponty. Presento unas conclusiones a modo de cierre del ciclo de mis tres tesis.

Para terminar he de advertir que pese a lo logrado no he quedado satisfecho pues no alcancé lo que me propuse inicialmente. La ambición que inauguró esta investigación era escribir un trabajo en el que se integrara toda la obra de Merleau-Ponty, incluyendo sus ideas políticas, estéticas y sus reflexiones sobre la circunstancia histórica y es que estos temas no fueron incursiones accesorias sobre las que Merleau-Ponty expresó opiniones más o menos interesantes, sino que están integrados como prolongación necesaria de su ontología de la *Carne* y constituyen lo que podríamos llamar una ontología de lo concreto. Además pensaba establecer una confrontación del planteamiento ontológico de Merleau-Ponty con los pensadores más representativos de fin de siglo. No logré nada de esto, sin embargo, el resultado alcanzado me coloca ahora sí en condiciones de lograrlo, pero por diversas razones, particularmente por limitaciones de tiempo, lo haré en otra ocasión. De ahí que este trabajo no deba ser visto como el punto final sino el punto y seguido de una tarea iniciada hace diez años y que ahora se me revela interminable.

**CAPITULO 1**  
**EL POSITIVISMO ONTOLOGICO**  
**Y**  
***LA FE PERCEPTIVA***

## 1.1. EL POSITIVISMO ONTOLOGICO

El planteamiento ontológico de Merleau-Ponty arranca de la experiencia de una negatividad intrínseca al Ser, la cual es descubierta por la fenomenología desde el momento en que propone atenerse única y exclusivamente a la experiencia, prescindiendo no sólo de nuestros prejuicios de origen científico o filosófico, sino sobre todo, prescindiendo de la misma idea de "ser en sí". Al hacerlo, no sólo queda fuera de juego la metafísica realista sino también la idealista, ya que aunque esta vocación de atenerse sólo a la experiencia guarda parentesco con el planteamiento trascendental, sin embargo, no es al *cogito* a donde nos conduce sino a la corriente prerreflexiva de nuestra vida<sup>1</sup>, a nuestro contacto ingenuo con las cosas, donde éstas aún no se han vuelto objetos de conocimiento y nosotros no hemos asumido la actitud de sujetos epistemológicos. Se trata de un retorno al mundo como lo vio "el primer hombre" pero en el sobreentendido de que ese "primer hombre" es cualquier hombre siempre que se pregunta, con suficiente radicalidad, por sí mismo y por el mundo que le rodea.

En cuanto ensayo de reestablecer contacto con nuestra experiencia ingenua, la fenomenología es un retorno a lo que Merleau-Ponty llama la *fe perceptiva*,<sup>2</sup> es decir, al mundo percibido que precede al ser objetivo, el cual en realidad es fruto de nuestras operaciones categoriales. Se trata de volver a este mundo anterior al conocimiento del que el conocimiento habla siempre<sup>3</sup>. La fenomenología exige que reconozcamos que las

---

<sup>1</sup> *Ph.P.* pp III y IV; pp. 9 y 10

<sup>2</sup> Cfr. más adelante p. 22

<sup>3</sup> *Ph.P.* p. III; p. 9

determinaciones objetivas del Ser que efectúa la ciencia son tardías con respecto a la percepción, y que la ciencia supone ya este contacto por lo que no podemos entenderlo a partir de ella sino justo al revés. La ciencia pretende hablar de las cosas mismas pero metódicamente prescinde de la experiencia original que de ellas tenemos, habla de las cosas pero no habla de nuestra experiencia de las cosas, ni reflexiona sobre ella como conocimiento y si lo llega a hacer, no lo hace con suficiente radicalidad, supone de manera totalmente acrítica, lo que es el conocimiento, lo que es la experiencia, lo que es la verdad, pero ante todo supone una idea del Ser como positividad absoluta, la *omnitudo realitatis*. Esto es lo que Merleau-Ponty llama el positivismo ontológico<sup>4</sup>.

La ciencia inevitablemente piensa, y no se le puede reprochar que así lo haga<sup>5</sup>, que el Ser es extrínseco a nuestra experiencia al grado incluso de considerar que la experiencia es una parte del Gran Objeto<sup>6</sup>, la realidad total que es en sí, totalmente independiente de nuestra experiencia. El en sí, la objetividad, es, para la ciencia, el único sentido del Ser. Sin embargo, la misma investigación científica se ha encargado de desmentir su supuesto ontológico positivista: la fisico-matemática, que desde su nacimiento se constituyó en el paradigma de la ciencia moderna, a través del principio de incertidumbre de Heisenberg, cuestiona el determinismo universal de la física newtoniana y sostiene que no se trata de una

---

<sup>4</sup>Cfr. R. Barbaras, *Phénoménalité et signification dans Le visible et l'invisible*, en de Autores varios *Actualités de Merleau-Ponty*, Les Cahiers de Philosophie N°7, Lille, 1989, p. 27

<sup>5</sup>No se le puede reprochar a la ciencia que no sea filosofía, pero sí se le puede reprochar que pretenda serlo, es decir, que prohíba o descalifique el abordaje reflexivo de la experiencia o que intente usurpar el lugar de la filosofía en el saber.

<sup>6</sup>V.I. p. 32; p. 32

insuficiencia de nuestro conocimiento sino que la indeterminación es constitutiva de la naturaleza misma; por su parte, la teoría de la relatividad de Einstein pone en cuestión la noción de simultaneidad, y con ello el carácter en sí del espacio y del tiempo newtonianos. Sin embargo, cuando los científicos reflexionan sobre el significado de sus descubrimientos indefectiblemente reintroducen el positivismo ontológico que deberían desechar, y como bien ha observado Merleau-Ponty, la teoría del conocimiento de los científicos está muy resagada de su ciencia:

*"...la ciencia ha demostrado tanta inventiva en el manejo de la algoritmia como se ha mostrado conservadora en cuanto a la teoría del conocimiento. Verdades que no deberían dejar intacta su idea del Ser se traducen -con grandes dificultades de expresión y de pensamiento- en el lenguaje de la ontología tradicional como si la ciencia tuviera necesidad de exceptuarse de las relatividades que establece y quedarse fuera del juego, como si la ceguera para el Ser fuera el precio con que ha de pagar sus triunfos en la determinación de los seres." 7*

Así, encontramos a Eddington que como físico se encuentra más allá de Newton, sin embargo, admite el mecanicismo cuando habla del conocimiento y supone que nuestro cuerpo es un objeto sometido a la causalidad física pensada en el más puro sentido newtoniano<sup>8</sup>. O encontramos a Einstein excluyéndose de las relatividades que su física reconoce en todos los eventos de la naturaleza<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> V.I. p. 33; p. 33

<sup>8</sup> V.I. p. 44; p. 45

<sup>9</sup> E.Ph. pp. 309 y ss; S pp. 237 y ss. En cambio, un ejemplo actual de congruencia con el cuestionamiento científico del positivismo ontológico, nos lo proporcionan los brillantes biólogos chilenos Humberto Maturana y Francisco Varela, los cuales llegan a cuestionar la idea de en-sí en la comprensión del funcionamiento del sistema nervioso y de los seres vivos en general, tal y como lo hiciera Merleau-Ponty hace

Pero, aunque la física del siglo XX nos lleve a un cuestionamiento del en sí, Merleau-Ponty piensa que a lo mucho ésta nos puede ayudar a detectar lo que no es el Ser, es decir, a proporcionarnos descubrimientos ontológicos negativos<sup>10</sup>, pero es imposible construir, a partir de ella, la ontología buscada pues se trata de una ontología del Ser percibido, cuya huella imborrable es la que los científicos han reencontrado, y es por eso que hay que volver a la percepción<sup>11</sup>.

Pero si la ontología buscada no puede basarse en la ciencia, hay que preguntarse porqué la fenomenología de Merleau-Ponty acude tanto a ella. Esto lleva a preguntarnos por el papel que juega la ciencia en el pensamiento de Merleau-Ponty. Desde sus inicios, Merleau-Ponty siempre acudió a las investigaciones científicas, lo cual lo distancia de otros fenomenólogos como Heidegger que desconfían de la ciencia y consideran que nada pueden enseñarnos en materia de ontología<sup>12</sup>. Merleau-Ponty, en cambio, guarda una actitud de más simpatía por la ciencia y lo que critica es más bien el cientismo<sup>13</sup>, esto es, la ideología de la ciencia<sup>14</sup>, y su elevación al rango de ontología. Hay que ver a la ciencia, nada más, como un campo más de la experiencia humana

---

más de medio siglo, y extraen las consecuencias que de ello se derivan para el conocimiento Cfr. H.Maturana y Fco. Varela, *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del conocimiento humano*, Debate, Madrid, 1990. Precisamente Fco. Varela reconoce, en otro libro, el carácter precursor y la relevancia para las actuales ciencias cognitivas, de la obra de Merleau-Ponty. Cfr. Fco. Varela et alter, *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*, Gedisa, Barcelona, 1992, pp. 17 y ss.

<sup>10</sup>L.N. p. 368; P.F. p. 190

<sup>11</sup>V.I. pp. 34 y 35; pp. 34 y 35

<sup>12</sup>R.C.S. p. 422; F.C.H. p. 106

<sup>13</sup>R. Kwant, *From Phenomenology to Metaphysics*, Duquesne University Press, Pittsburgh, Pa., pp. 93 y ss

<sup>14</sup>V.I. p. 36; p. 36



que la filosofía, en cuanto investigación de la experiencia humana en general, está obligada a tematizar<sup>15</sup>.

Pero además, Merleau-Ponty considera indispensable tomar en cuenta a las ciencias, especialmente a las ciencias humanas<sup>16</sup>, porque una idea clave de la ontología de Merleau-Ponty es la pertenencia del hombre a su campo de experiencia. Es decir, el hombre, en cuanto habla, en cuanto conoce y hace ciencia, etc..., es un sujeto que no puede ser entendido como una mera cosa empírica, sin embargo, el hombre también es un cuerpo, esto es, es algo percibido, es un perceptor perceptible o para utilizar la expresión de Merleau-Ponty: es un sensible ejemplar (*sensible exemplaire*)<sup>17</sup>, pertenece simultáneamente al mundo empírico y a la esfera de la subjetividad. Las ciencias contribuyen a encarnar la subjetividad, a mostrarnos su condicionalidad, reintroducen la conciencia en el mundo, pero, al aceptar dogmáticamente la ontología del objeto, la ontología del en sí, no la reconocen como subjetividad sino que la confunden con un objeto. Por ello, Merleau-Ponty considera indispensable someter la ciencia a una revisión fenomenológica que consistirá en encontrar los orígenes perceptivos de los objetos de la ciencia, en encontrar el suelo de la experiencia preobjetiva como verdad de los objetos científicos<sup>18</sup>.

Para aproximarnos a entender cómo se conectan en Merleau-Ponty, las ciencias y la fenomenología, podemos decir, que se

---

<sup>15</sup>L.N. pp. 367 y 368; P.F. p. 189

<sup>16</sup>S.N.S. p.166; p.135; también J.P. Le Goff, *La paradoxe du langage et de l'être brut*, en de Autores varios, *Actualités de Merleau-Ponty*, Les Cahiers de Philosophie, Lille, 1989, p. 79

<sup>17</sup>V.I. p. 179; p. 169

<sup>18</sup>"La filosofía es, en efecto, y siempre, ruptura con el objetivismo, retorno de los constructa a lo vivido, del mundo a nosotros mismos." E.P. p. 143 ; S. p. 135

trata de una contrastación entre las observaciones recabadas por las ciencias y la experiencia inmediatamente vivida; es una reflexión que busca despertar la experiencia perceptiva sepultada bajo los resultados de las explicaciones objetivas de la ciencia. No se trata de un retorno idealista a la conciencia<sup>19</sup>, sino al ser-en-el-mundo, al *Lebenswelt*, a la percepción.

Por eso, para Merleau-Ponty, la fenomenología no es un nuevo racionalismo<sup>20</sup> sino la construcción de una racionalidad ya no formal sino encarnada, por lo mismo, histórica, finita y contingente, pero al final de cuentas, racionalidad, en vez del salto al abismo escéptico o relativista. Merleau-Ponty muy bien podría decir que una ciencia sin fenomenología es sin sentido, y una fenomenología sin ciencia es vacía, no hay filosofía ajena a la ciencia ni ciencia que no lleve implícita una filosofía, la ciencia pura sin filosofía y la filosofía pura sin ciencia son un mito<sup>21</sup>.

Merleau-Ponty continua la tarea que Husserl le había asignado a la fenomenología, la de encontrar el sentido de la ciencia para la vida, y esto sólo es posible volviendo a conectar a la ciencia con el mundo vivido, con el *Lebenswelt*. Dado el papel preponderante de la ciencia en nuestra cultura y por ser un síntoma de la crisis de la racionalidad occidental la pérdida del sentido vital de la ciencia, Merleau-Ponty considera necesario volver los ojos a la ciencia y descubrir su sentido, esto es: descubrir el *Ser salvaje* de donde emerge.

Ahora bien, entre todas las ciencias a las que acudió Merleau-Ponty en el desarrollo de su fenomenología, destaca la

---

<sup>19</sup>*Ph.P.* p. III; p. 9

<sup>20</sup>*R.C.S.* pp. 400 y ss; *F.C.H.* pp. 19 y ss

<sup>21</sup>*E. Ph.* pp. 113 y 114; *S.* pp. 119 y 120

psicología, como aquella a la que le concedió más importancia<sup>22</sup>. Esto se debe a que en la psicología como en ninguna otra ciencia se plantean las aporías a las que da origen el positivismo ontológico y también, como ninguna otra ciencia, contribuye, a través de sus datos recabados, al cuestionamiento del en sí y al retorno al *Ser bruto o salvaje*. Y es que si algo es endeble en la psicología es el status ontológico del psiquismo. El psiquismo es concebido ingenuamente como una cosa invisible que no por ser tal es menos real que las cosas visibles, que se indentifican con los objetos de la física. El psiquismo debe ocupar un lugar y un tiempo, como lo ocupa cualquier objeto físico.

*"Sería instructivo explicitar lo que entienden los psicólogos por 'psiquismo' y otras nociones análogas. Es como una capa geológica profunda, una 'cosa invisible' que se halla en alguna parte dentro de ciertos cuerpos visibles, y se supone que lo único que hay que hacer es dar con el punto justo de observación."* <sup>23</sup>

Si el psiquismo no estuviera en el mundo como lo está el cuerpo, entonces, estaríamos ante una "realidad" metafísica inobjetivable, por lo que la psicología carecería de objeto, sería una disciplina espúrea. Desde Descartes, la distinción del psiquismo respecto al cuerpo ha sido fuente de muchos problemas y equívocos. El mismo Descartes incurrió en estos equívocos al pensar simultáneamente, que el alma estaba efectivamente dentro del cuerpo y que sin embargo no era extensa. ¿Cómo puede ser inextensa y ocupar un lugar, puesto que está dentro del cuerpo? Desde entonces la psicología oscila entre un idealismo que raya

---

<sup>22</sup> "Así no podíamos empezar sin la psicología, ni podíamos empezar con la psicología sola" Ph.P. p. 77; p. 84

<sup>23</sup> V.I. pp. 36 y 37; p. 37

en el espiritismo y un materialismo simplista que no duda en identificar sin más el alma con el cerebro o con el sistema nervioso, lo cual equivale simple y llanamente a prescindir del alma y conservar solamente la "máquina corpórea". De ahí que exista toda una psicología mecanicista o materialista que no duda en aplicar el razonamiento inductivo y causal a su supuesto objeto de estudio. Merleau-Ponty criticó siempre la versión empirista del pensamiento científico, para él, la ciencia era más que una recopilación de hechos y formulación de proposiciones generales a partir de esa recopilación. Merleau-Ponty consideró que lo que podía darse, en todo caso, era algo como una *Wesenschau*, un intuición de esencia, que consiste en una explicitación del sentido intrínseco de nuestras experiencias, pero incluso habría que evitar tomar las esencias como un reino aparte de los hechos, y sobre todo habría que evitar positivizarlas pues las esencias en realidad no son ni objetos ni hechos sino la articulación de los mismos<sup>24</sup>.

Entre las diversas corrientes y escuelas de psicología, a las que Merleau-Ponty acudió para refutar el positivismo ontológico, destacan la *Gestalpsychologie* y el psicoanálisis. La primera proporcionó la noción de Gestalt que, tendrá una profunda significación ontológica en el pensamiento de Merleau-Ponty. La Gestalt posee una unidad irreductible a la simple suma de partes sin que esa unidad sea engendrada por el pensamiento o el espíritu. Ahora bien, hay que advertir que Merleau-Ponty llevará

---

<sup>24</sup>En su curso de la Sorbona *Las ciencias del hombre y la fenomenología*, Merleau-Ponty propone la *Wesenschau* como alternativa a la inducción *R.C.S.* p. 403; *F.C.H.* p. 33; pero más tarde en *V.I.* p. 149; p.141, advierte que no hay intuición de esencias si entendemos por tal que se trata de la captación de un objeto, de algo positivo a lo que se tendrían que subordinar los hechos.

la noción de Gestalt más allá del uso que de ella hacen los psicólogos, utilizándola para describir el ser pre-objetivo. La noción de Gestalt tiene profundas implicaciones ontológicas, porque nos habla de una multiplicidad que posee una unidad intrínseca no mediada por el pensamiento, lo cual permite superar la distinción entre lo sensible y lo inteligible, la Gestalt posee un sentido intrínseco, que no se lo debe al entendimiento sino a la manera como se relacionan sus partes.

Si la psicología de la Gestalt ayuda a desobjetivar lo percibido, a concebirlo como totalidad y no como suma de partes, el psicoanálisis ayuda a ver el perceptor ya no como un *cogito* transparente, sino como un sujeto prereflexivo. La noción de inconsciente de Freud se acerca a la noción de experiencia prereflexiva. Desde el inicio de su obra Merleau-Ponty le reconoce al psicoanálisis el haber roto con el pensamiento causal<sup>25</sup>. El psicoanálisis converge con la fenomenología en la admisión de una fuente de sentido que no es el pensamiento, que hay un *sentido* en fenómenos como soñar, olvidar u omitir, y que hay una dimensión de la subjetividad no definida por la conciencia y que no encaja en el orden del en sí.

*"Aun en Freud sería erróneo creer que el psicoanálisis se opone al método fenomenológico: contribuyó (sin saberlo) a desarrollarlo afirmando, en palabras de Freud, que todo acto humano 'tiene un sentido' y tratando de comprender, en todas partes, el acontecimiento en lugar de vincularlo a unas condiciones mecánicas."* <sup>26</sup>

---

<sup>25</sup>S.C. p.192; p. 248

<sup>26</sup>Ph.P. pp. 184 y 185; p. 175

Si fenomenología y psicoanálisis coinciden en sus esfuerzos es posible sumarlos y que los dos se beneficien mutuamente. Por un lado, la fenomenología puede proporcionar al psicoanálisis las categorías que finalmente puedan liberarlo de la ideología cientista y evitar que incurra en el positivismo ontológico que su noción de inconsciente rechaza y la fenomenología, por su parte, se ve confirmada en su descripción de una conciencia que no es representación<sup>27</sup>.

La noción de inconsciente está íntimamente ligada a la noción ontológica de *Carne*, la cual es ambigua ya que no puede ser entendida ni como en sí ni como para sí. Desde posiciones diferentes, psicoanálisis y Gestaltpsychologie apuntan a la noción ontológica de *Carne*.

La ontología de Merleau-Ponty tiene su punto de partida en el descubrimiento de la incompatibilidad del positivismo ontológico con la percepción, lazo primordial entre el sujeto y el Ser.

## 1.2. LA FE PERCEPTIVA

Primeramente es necesario liberar a la percepción de su reclusión en la esfera del conocimiento y para ello es necesario reconocer que nuestro vínculo original con el mundo no lo podemos entender como una relación epistemológica, es decir, el hecho simple de que haya o nos aparezcan cosas no se funda en que las conozcamos, el conocimiento no inaugura nuestra relación con el

---

<sup>27</sup>P.H. p. 7

mundo sino que la supone<sup>28</sup>. Conocemos el mundo porque ya el mundo está ahí accesible a nuestro conocimiento. El tratar de comprender la donación original del mundo ha motivado diversos esfuerzos reflexivos, pero la mayor parte de ellos, especialmente los efectuados por las filosofías postcartesianas, han supuesto que el mundo original es el mundo dado a través del conocimiento. En el fondo se ha hecho una lectura precipitada de la percepción y se la ha asimilado a un acto epistemológico, pero si volvemos al fenómeno original de la percepción, como lo ha hecho Merleau-Ponty, encontraremos que ésta no encaja en el esquema que define la relación cognoscitiva, esto es: en ella no encontramos la nítida distinción entre sujeto y objeto, sino que hay una mezcla en la que no es tan claro identificar quién o qué es lo que percibe y quién o qué es lo percibido, los límites entre el sujeto y el objeto se desdibujan, y esto nos obliga a revisar las categorías de la epistemología y la ontología modernas.

En efecto, la percepción es la donación originaria del mundo como campo de conocimiento y acción, como horizonte de nuestra vida, teórica y práctica, individual y comunitaria. No nos referimos a la percepción como "hecho en sí" o "hecho objetivo", sino a la aparición originaria del mundo y de nosotros en él, y que podríamos resumir en la expresión: "hay mundo". Esta expresión debemos entenderla como sinónima de "estamos en el mundo" y

---

<sup>28</sup>Con esta sencilla observación nos colocamos, como comprobaremos a lo largo del trabajo, de un solo golpe fuera de la alternativa realismo o idealismo. Cfr. F. Boburg, *Percepción y realidad*, Revista de filosofía UIA, N° 72, 1991, pp. 219 a 229. Partiendo de la relación cognoscitiva, el realismo jamás podrá dar cuenta cabalmente de cómo el sujeto puede abrirse al objeto, y si pensamos como el idealismo, que el problema no es que el sujeto se abra al objeto sino que ambos sólo existen en la relación, es decir, que sólo existen en la experiencia, lo cual implica que la abertura está ya dada y no hay que explicarla, subsistirá el problema de la trascendencia del objeto, que es lo que siempre motiva la concepción realista. La solución a esta aporía sólo puede darse si nos salimos del horizonte cognoscitivista o epistemológico.

hay que enfatizar que: "estamos en el mundo en tanto lo percibimos". Se trata de una tesis muda que no puede ser explicada ni tampoco discutida porque es el supuesto de todas nuestras explicaciones y discusiones<sup>29</sup>. Ahora bien, el mundo percibido no es un supuesto entre otros sino el supuesto de todos los supuestos más allá del cual no nos podemos remontar porque *ya no hay* de qué hablar, porque es el horizonte de sentido más allá del cual *ya no hay sentido*, porque, aunque suene redundante: *no hay más allá de lo que hay*.

Pero ¿qué significa *lo que hay*? Esclarecer el significado de esta expresión es el propósito de la ontología merleau-pontyana. Pero no se trata de un análisis semántico porque:

*"...la filosofía no es un léxico, no le interesan las 'significaciones de las palabras', no busca un sustituto verbal del mundo que vemos, no lo transforma en cosa dicha, no se instala en el campo de lo dicho o de lo escrito como el lógico en el enunciado ..."*<sup>30</sup>.

No buscamos un análisis semántico de la expresión sino aquello de lo que habla, esto es: el fenómeno. O en todo caso se trata de comprender la expresión pero a partir de la experiencia, y así hacer una descripción de aquello de lo que hablamos: *lo que hay*, el *il y a*. *Lo que hay* o sencillamente el *hay*, es percepción. La percepción no es simplemente una región más de la experiencia entre otras sino la matriz donde se gestan las nociones básicas de realidad, verdad y sentido. En la percepción encuentra Merleau-

---

<sup>29</sup>"Hay un mundo' o más bien 'hay el mundo': jamás puedo dar enteramente razón de esta tesis constante de mi vida" Ph.P. XII; p. 16. Al respecto también Cfr. J. Garelli, "Il y a le monde", Esprit, N°6, 1982, pp. 113 a 123

<sup>30</sup>V. I. p. 18; p. 20



Ponty nuestra relación original con el mundo; la percepción es nuestro contacto primoridal con la verdad y es más bien una adhesión que no se basa en razones<sup>31</sup>, por lo que Merleau-Ponty la llama *fe perceptiva*. Su validez está más acá de las razones y se comprueba porque siempre la suponemos y no podemos dejar de suponerla, ya que incluso el intento de refutarla se basa en ella. Para Merleau-Ponty el ser percibido es el sentido originario del Ser<sup>32</sup>.

No se trata de abordar la percepción desde "afuera" porque la percepción se caracteriza por ser el suelo, que, aunque frágil, es siempre el supuesto en el que nos apoyamos para abordar cualquier cosa o hecho. La percepción se nos adelanta siempre a nuestro discurso y a nuestra reflexión<sup>33</sup>. Siempre que el pensamiento -filosófico o científico- se pone en marcha, el mundo está ya ahí y nosotros en él, y esto se da por sabido, es una evidencia que pasa por una perogrullada, y sin embargo cuando se habla de ella, se le tergiversa, ya no se le toma en su originalidad debido a que se le quiere explicar, se le quiere derivar de un ser en sí del que la percepción sería un epifenómeno sin percatarse de que toda explicación supone la percepción, porque ella es el lugar del acontecer originario del Ser:

*"Todo el universo de la ciencia está construido sobre el mundo vivido (mundo percibido) y, si queremos pensar rigurosamente la ciencia, apreciar exactamente su sentido y alcance, tendremos, pri-*

---

<sup>31</sup>V.I. p. 48; p. 47

<sup>32</sup> La comprensión pre-ontológica como campo de indagación de la reflexión ontológica de la que hablaba Heidegger, es para Merleau-Ponty la percepción: "...este mundo perceptivo es en el fondo el Ser en el sentido de Heidegger..." V.I. p.223; p. 210

<sup>33</sup>"...el mundo siempre 'está ahí', ya antes de la reflexión, como una presencia inajenable..." Ph.P. p. I; p. 7

*mero, que despertar esta experiencia del mundo del que ésta es expresión segunda" <sup>34</sup>.*

Sin embargo, ¿no es exagerado darle este status a la percepción? Al final de cuentas, también soñamos e imaginamos, hablamos de cosas que no vemos y nunca veremos como los átomos y las galaxias a millones de kilómetros o los "hoyos negros", hablamos también de cosas que sucedieron en el pasado, de la conquista de Tenochtitlán o del Imperio Romano. Defender que el mundo percibido es el sentido originario del Ser es absolutizar la percepción, es no reconocer otras formas de experiencia, es más que una exageración, una ingenuidad. Con frecuencia se escuchan la defensa del valor de la imaginación como fuente de conocimiento, y los éxitos de las inferencias lógicas de los científicos son una prueba de que podemos conocer algo incluso antes de haberlo percibido: se descubrió con apoyo en la teoría newtoniana de la gravitación universal un planeta antes de captarlo por el telescopio y Einstein habló de los "hoyos negros" como entidades fisico-matemáticas antes de que se les detectara como entidades astronómicas. La biología nos habla de seres vivos microscópicos e incluso los geólogos son capaces de explorar las profundidades de la Tierra a través de aparatos sofisticados. ¿Cómo, pues, identificar completamente *lo que hay* con la esfera de la percepción?

Pero todas estas objeciones en el fondo revelan una idea muy pobre y apresurada de la percepción, y normalmente parten de prejuicios, como el de que la percepción es equivalente a sensación o el de que hay un conocimiento no sensible, o el

---

<sup>34</sup>*Ph.P.* p. II y III; p. 8

prejuicio que contrapone percepción a imaginación. Pero ¿qué significa sensible? ¿equivale sin más a sensación? ¿qué quiere decir conocimiento? ¿qué es la imaginación? Estamos muy lejos de la evidencia cuando se invocan estos conceptos: conocimiento, sensación, sensibilidad, imaginación. Pero ¿no es esa siempre nuestra situación? Llegados a este punto, ante todo hay que evitar el peligro de incurrir en una vana discusión nominalista, porque se podría argumentar que la "percepción" es sólo una palabra por definir<sup>35</sup>, que no hay "percepción" como fenómeno, que sólo hay discurso, y que antes y después de un discurso hay otro discurso, así hasta el infinito, a lo cual respondemos que el hombre no nace hablando, que el lenguaje es una adquisición, y si bien, como veremos más adelante<sup>36</sup>, no estamos suponiendo una experiencia extraña o cerrada al lenguaje, sí, en cambio, estamos defendiendo su irreductibilidad a lo dicho. Mejor aún: defendemos que nuestra experiencia tiene una zona lingüística y una zona de silencio, que nuestro decir no lo dice todo, que siempre en nuestra experiencia hay algo más por decir y que la percepción es la cuna del sentido silencioso, inagotable e infinito<sup>37</sup>.

Para evitar el nominalismo pues, sólo nos queda volver a las experiencias de donde nacen los términos que pretenden expresarlas, tenemos que rastrear esa experiencia llamada sensación, esa que llamamos conocimiento y esas otras que llamamos sensibilidad e imaginación, y sólo así podemos salir del delirio discursivo nominalista. Porque es un hecho que hay sentido, esto es: que hablamos y nos entendemos, y que por ejemplo, si invito a alguien a que me acompañe, me acompaña y

---

<sup>35</sup> V.l. p. 131; p. 124

<sup>36</sup> Ver más adelante pp. 108 y 109

<sup>37</sup> V.l. p. 223; p. 209

que si me pide que lo espere, lo espero, constatamos una confirmación de las palabras por la experiencia y viceversa. Experiencias tan simples como ésta tienen que ser invocadas para evitar toda la sofisticación racionalista o escéptica porque partimos de que la filosofía es posterior a nuestra experiencia de la verdad y de que siempre suponemos el vínculo con el Ser. Partimos pues de que hay sentido, de que constatamos una confirmación de nuestras palabras por la experiencia y en fin comprobamos que no andamos como locos "cada quien con su tema".

Por eso, más que definir el término percepción buscamos reestablecer contacto con ella pero de una forma más lúcida, más cuidadosa, menos precipitada. En suma, lo que buscamos es hacer con Merleau-Ponty, otra vez, una fenomenología de la percepción, cómo única salida de lo que hemos llamado el delirio discursivo nominalista<sup>38</sup>.

Volvamos pues a la percepción, pero ¿cómo acceder a ella? Primeramente revisemos los prejuicios ya acuñados por las filosofías y las psicologías, en torno a la percepción. Esto nos servirá como indicio de lo que es la percepción, andemos pues un poco a ciegas, y después veremos que la crítica de estos prejuicios hará aparecer la percepción, tal y como vuelve la luz del día, al disiparse las nubes que ocultan el sol, entenderemos entonces que la percepción es nuestro contacto mudo con las cosas y que la fenomenología no es más que el intento de llevarlo a su expresión.

---

<sup>38</sup>Podríamos decir que el pensamiento de Merleau-Ponty tiene por vocación casi única el confundirse con la percepción, lo que busca es darle la palabra a la percepción o llevarla a su expresión, y crear así un lenguaje que constituya una percepción pensante o un pensamiento percipiente. Al respecto Cfr. M. De Certeau *La folie de la vision*, Nº 6, 1982, pp. 89 a 99

### 1.3. EL SENTIDO SENSIBLE

Primeramente la percepción nos obliga a reconocer un sentido intrínseco a lo sensible, pero prejuicios muy arraigados, de origen racionalista o empirista nos impiden verlo. Comencemos por el prejuicio de la percepción como sensación<sup>39</sup>. Este prejuicio ha sido elaborado por las filosofías y psicologías empiristas. La sensación es aquel estado de conciencia que se genera cuando uno de nuestros sentidos es estimulado por una propiedad que hay en las cosas, así, la sensación de rojo se genera en nosotros cuando nuestra vista es estimulada por el color rojo que hay en la cosa. Esta noción aparentemente clara en realidad es un constructo abstracto y confuso, producto de un análisis que no respeta el fenómeno perceptivo en su originalidad.

Para empezar, la distinción entre el rojo como sensación y el rojo como cualidad de la cosa, es artificiosa. Lo que vemos en nuestra experiencia es la cosa roja, el rojo está en la cosa vista, nunca hay un rojo que pulule en la conciencia aparte del rojo de la cosa. En realidad, la noción de sensación es algo que el empirismo supone que se produce cuando nuestros sentidos son "estimulados"<sup>40</sup>.

Los equívocos comienzan porque se piensa la estimulación sensorial en términos de un proceso causal. Así, la sensación se

---

<sup>39</sup>*Ph.P.* pp. 9 y ss; pp. 25 y ss

<sup>40</sup>La famosa distinción empirista entre cualidades primarias y secundarias como distinción entre cualidades que existen en las cosas y cualidades que sólo existen en la conciencia incurre en una confusión. Ninguna cualidad hay en las cosas si lo que se entiende es que las cosas son algo independiente de la experiencia pero eso no quiere decir que estén en los sentidos, sino que están en las cosas en tanto percibidas. Lo que hay que comprender es que el ser de la cosa es relativo a la experiencia que de ella tenemos.

considera que es aquello que se produce en el organismo psicofísico cuando la cosa física actúa sobre el aparato sensorial. Aquí la psicología hace una distinción: por un lado está el efecto físico, lo que sucede a nivel fisiológico, y por otro lado está propiamente la sensación que es el estado psíquico. El cambio fisiológico puede ser registrado físicamente pero el estado psíquico no, pero, según el empirismo debe darse. Pero si vemos un objeto rojo, no tenemos conciencia de los cambios fisiológicos ni tampoco experimentamos la sensación de rojo sino que captamos el objeto rojo.

Es conveniente, desde ahora, no sólo percatarnos de lo espúreo de la idea de sensación sino también de la diferencia entre abordar la percepción como experiencia y la percepción como hecho físico, es la diferencia entre una fenomenología de la percepción y una ciencia de la percepción, y que veremos tiene una gran relevancia para la ontología que buscamos aquí aclarar, por eso Merleau-Ponty desde el comienzo subraya la diferencia :

*"Si estoy en una habitación oscura y una mancha luminosa aparece sobre la pared y se desplaza, diré que ha 'atraído' mi atención, que he vuelto los ojos 'hacia ella', que, en todos sus movimientos 'arrastra' mi mirada. Considerado desde el interior, mi comportamiento aparece como orientado, dotado de una intención y de un sentido. La ciencia parece exigir que rechacemos esos caracteres como apariencias bajo las cuales es necesario descubrir una realidad de otro género. Se dirá que la luz vista está 'sólo en nosotros'. Ella encubre un movimiento vibratorio que nunca se da a la conciencia" <sup>41</sup>.*

---

<sup>41</sup>S.C. p.5; p. 23

Hay una gran diferencia entre la percepción vista por "fuera", como percepción, ya no digamos de otra persona diferente de mí, sino como un hecho físico, como efecto producido por el choque de dos cuerpos, y la percepción como experiencia. Aquí, siguiendo a Merleau-Ponty, nos referimos a esta última, y es más, haremos una crítica de la percepción tal y como la estudia la ciencia a partir de la percepción como experiencia<sup>42</sup>. Esto no es por capricho, se debe a que sólo puede tener sentido para nosotros un estudio objetivo de la percepción si sabemos lo que es la percepción por experiencia. En otras palabras, es porque percibimos por lo que podemos hacernos una idea, y entender de qué hablan los fisiólogos y psicólogos de la percepción, pero además veremos que la percepción estudiada científicamente guarda respecto a la percepción vivida, una relación semejante a la que guardaría la imagen que nos podemos formar de una ciudad por lo que nos relata un amigo y la experiencia de la misma ciudad visitada por nosotros.

Pero volvamos a la crítica del concepto de sensación. Ya vimos que no es un dato que podamos encontrar en la percepción, sino que es un supuesto imaginado por el empirismo. Pero no sólo no hay sensación como estado de conciencia, tampoco hay sensación como cualidad rigurosamente individualizada. A decir verdad, no percibimos nunca una cualidad sino que, como bien observaron los psicólogos de la Gestalt, percibimos una figura destacándose sobre un fondo y esto no es un carácter contingente de la percepción sino que es un rasgo esencial a ella:

---

<sup>42</sup>Sin embargo, no desecharemos del todo la percepción vista por "fuera", su estudio científico objetivo, porque hay algo que este enfoque nos recuerda constantemente aunque la ciencia ignore su significado de fondo: la pertenencia de la percepción al mundo percibido.

*"Cuando la Gestalttheorie nos dice que una figura sobre un fondo es el dato sensible más simple que obtenerse pueda, no tenemos ante nosotros un carácter contingente de la percepción de hecho que nos dejaría en libertad, en un análisis ideal, para introducir la noción de impresión. Tenemos la definición misma del fenómeno perceptivo; aquello sin lo cual no puede decirse de un fenómeno que sea percepción. El 'algo' perceptivo está siempre en el contexto de algo más; siempre forma parte de un campo."* <sup>43</sup>

No hay pues sensación ni como estado subjetivo ni como objeto. Pero entonces ¿no acaso la percepción nos entrega precisamente un mundo de colores, aromas y texturas? Por supuesto, pero lo que hay que destacar es que precisamente esas cualidades se dan integradas a un mundo, que forman una estructura, y hay que penetrar en la naturaleza de esa estructura<sup>44</sup>.

Aquí es donde aparece otro prejuicio en torno a la percepción: la asociación. El empirismo una vez que da arbitrariamente por sentado que hay sensaciones, explica que esas sensaciones no se dan aisladas sino que se conectan unas con otras por una asociación por contigüidad espacial y sucesión temporal. Pero esta forma de explicar la estructura de lo percibido pasa por encima de un constitutivo tan esencial a la percepción como la organización figura-fondo, que es la del sentido. El empirismo, no sólo ha tergiversado la percepción al pulverizarla en un haz de sensaciones neutras sino que ha demolido la verdadera organización de lo sensible al despojarla de

---

<sup>43</sup>Ph.P. p. 10; pp. 25 y 26

<sup>44</sup>Sobre el sentido ontológico de la estructura ver más adelante pp. 110 y ss



su unidad intrínseca, al arrancarle su sentido y convertirla en un mero conjunto de impresiones mudas desprovistas de significado.

*"La sensación no admite más filosofía que el nominalismo, es decir, la reducción del sentido al contrasentido del parecido confuso o al sinsentido de la asociación por contigüidad."* <sup>45</sup>

Pero lo percibido no es un amasijo de cualidades que de por sí no tendrían sentido sino que es un tejido compacto cuyas partes dependen unas de otras respecto a su sentido: es el color de la pared, la distribución de los muebles, la iluminación, y el lugar desde donde mira, lo que le da su sentido a la percepción de la habitación pintada por Van Gogh; lo mismo, es la iluminación de una mañana de primavera lo que le infunde su sentido al verde del césped de una planicie, pero también es el azul del cielo el que proyecta su sentido sobre el césped, al grado que no se podría decir que sería ese verde sin ese cielo azul, ni podría ser ese cielo azul sin el césped verde, y a la vez ambos serían imposibles sin la luz matinal. Hay en lo percibido un sentido móvil que se difunde de la parte al todo y del todo a la parte. Este sentido inmanente a lo sensible es lo que las nociones de sensación y asociación pasan por alto y nos hacen perder de vista la profundidad abismal de la percepción.

Es la insuficiencia de la noción de asociación de sensaciones lo que ha motivado la búsqueda de la fuente de sentido de lo sensible en una instancia diferente a lo sensible: el pensamiento o el entendimiento<sup>46</sup>. Pero entonces se tergiversa la percepción y se la confunde con un acto de interpretación; y como

---

<sup>45</sup>Ph.P. p. 22; p. 37

<sup>46</sup>Ph.P. p. 34 y ss; pp. 48 y ss

toda interpretación asume un dato por interpretar, este dato vendrán a ser precisamente las supuestas sensaciones que de por sí no tienen sentido. Pero para que algo sea interpretado requiere poseer un sentido que guíe o motive la interpretación, así por ejemplo, en el caso de las dos líneas de Müller-Lyer<sup>47</sup>, es irreprimible juzgar que una de las líneas es más larga que la otra, juzgamos que una es más larga porque así nos parece, sin embargo, si medimos con una regla, encontramos que las dos son del mismo tamaño, pero lo que es relevante para lo que estamos aquí tratando, no es como pensaría Descartes, que las vemos del mismo tamaño pero juzgamos que una es más grande que la otra, la verdad es que sí vemos que son de diferente tamaño y eso es lo que motiva nuestro juicio. Comienza a plantearse así el problema de la percepción en su profunda dimensión: la aparición de un sentido unido a lo sensible, el surgimiento de un sentido inseparable de la apariencia:

*"Es esta significación adherente a la figura, esta transformación del fenómeno, lo que motiva el juicio falso y que, por así decir, está detrás de él. Es ella, al mismo tiempo, la que da un sentido a la palabra 'ver', más acá del juicio, más allá de la cualidad o de la impresión, y hace reaparecer el problema de la percepción"* <sup>48</sup>

La percepción nos enfrenta a una esfera de sentido que escapa a la división clásica que la filosofía ha establecido entre lo sensible y lo inteligible, el sentido perceptivo no es de naturaleza intelectual y lo sensible percibido dista mucho de ser un conglomerado de sensaciones. La distinción de lo sensible y lo

---

<sup>47</sup>Ph.P. p. 12; p. 27

<sup>48</sup>Ph.P. p. 45; p. 57

inteligible se desmorona y nos motiva a buscar una ontología acorde a este ser sensible pletórico de sentido

#### 1.4. LA DIPLOPIA ONTOLOGICA

Pero la cuestión del sentido intrínseco a lo sensible que hemos descubierto es tan sólo uno de los problemas ontológicos que nos replantea la percepción. Hay otro más, no ajeno al problema del sentido sensible, y es el de la distinción entre el ser y el aparecer, la distinción entre el ser en sí y el ser que nos aparece.

Es una convicción de la *fe perceptiva* que las cosas son eso que vemos y que podemos tocar si nos aproximamos a ello; si permanecemos en el nivel de la percepción, lo que ella nos entrega nunca es tomado como una representación, las cosas percibidas nunca son tomadas como representaciones de cosas más allá de la experiencia que se nos ocultan. Según la percepción, las cosas son lo que percibimos, ellas son las auténticas, no son dobles o imágenes de otras cosas que serían las auténticas.

Pero esta convicción de acceder perceptivamente a las cosas directamente sin intermediarios queda hecha añicos cuando hacen su aparición los filósofos: si accedemos directamente a lo que son las cosas ¿por qué un sujeto se equivoca respecto a las cosas que ve? Se plantea entonces el problema de la distinción entre las cosas tal y como aparecen al sujeto y las cosas como son en sí mismas, el mundo percibido pasa entonces a ser considerado una apariencia subjetiva. Se contagia el pensamiento

de esa enfermedad reflexiva que Merleau-Ponty llama, siguiendo a Blondel, la *diploia ontológica* <sup>49</sup>. Pero esta distinción entre cosas en sí y cosas percibidas, supone ya la fe perceptiva, pues para llamar cosas en sí a lo que no aparece se debe suponer que son como las cosas que vemos; y en caso de que no se piense las cosas en sí como un doble de las cosas percibidas sino como algo informe, habrá entonces que preguntarse en qué sentido se les puede llamar cosas porque el sentido de cosa es la cosa percibida.

Los argumentos racionalistas y escépticos contra la percepción invocan subrepticamente la *fe perceptiva* ya que nuestras percepciones erróneas son corregidas por percepciones verdaderas, es decir, el filósofo racionalista y el escéptico descalifican la percepción en nombre de su falibilidad sin tomar en cuenta que la falibilidad de la percepción sólo es posible por su veracidad. Lo que realmente nos enseña la argumentación racionalista y escéptica es que la veracidad de la percepción es frágil, que hay permeabilidad entre la esfera de lo real y la de lo ilusorio, que no hay contraposición absoluta entre el mundo de la percepción y el mundo onírico, todo lo cual nos motiva a preguntar ¿cómo es que puede la percepción transfigurarse en alucinación? ¿cómo puede deslizarse el espejismo en la percepción? o más aún: ¿cómo puede lo real fugarse de la percepción?<sup>50</sup>.

El fenómeno alucinatorio<sup>51</sup> nos puede auxiliar en la comprensión de la naturaleza de la *fe perceptiva*. Es de subrayar que el alucinado sabe que alucina, así se da el caso del esquizofrénico que dice ver un hombre en el jardín pero se asombra cuando le colocan a un hombre en el mismo lugar, en la

---

<sup>49</sup>L.N. p. 371; P.F. p. 195; también Cfr. R. Barbaras, Op. Cit., p. 27

<sup>50</sup>V.I. pp. 19 y 20; pp. 21 y 22

<sup>51</sup>Ph.P. pp. 385 a 397; pp. 347 a 357

misma postura y vestido igual que en su alucinación. El esquizofrénico dice que es otro hombre y se niega a contar dos hombres. Una demente senil que se queja de encontrar un polvo finísimo sobre su cama, se asombra al descubrir una auténtica capa fina de polvo de arroz. Los alucinados llegan incluso a argumentar contra sus alucinaciones, por ejemplo, hay un enfermo que oye voces y toma un bote para trasladarse al centro del lago y cerciorarse que no hay nadie que le hable. Esto debe enseñarnos que la alucinación no se origina en una falta de atención del sujeto o en una "disminución" de su conciencia pues el sujeto sabe que alucina y la alucinación sigue ahí. Pero ¿dónde acontece la alucinación? ¿en la cabeza de los alucinados? Ciertamente no se da en el mundo intersubjetivo ya que la alucinación se caracteriza por su privacidad, las voces y las cosas que el sujeto alucinado dice escuchar y ver, sólo él las ve y las oye. Además la mayoría de las alucinaciones son picazones, destellos o sombras, y no se prestan a la observación. En contraste con la alucinación lo percibido se caracteriza por su intersubjetividad y su intersensorialidad, esto es: lo percibido no sólo es perceptible por mí sino accesible a otros y no sólo llama a uno de mis sentidos sino a todos, de tal modo que lo que puedo ver también lo puedo tocar, lo que puedo tocar también lo puedo escuchar. La alucinación, en cambio, no posee la articulación de lo percibido. Una sombra en la noche sé que es real y no una alucinación porque se me presenta como algo que podría determinar mejor si me acercara. Pero, el que la alucinación no se encuentre en el mundo intersubjetivo e intersensorial, no significa que se encuentre en la cabeza del alucinado, sino que se encuentra -como dice

Merleau-Ponty- en un escenario como superpuesto al mundo percibido.

Esta descripción fenomenológica de la alucinación nos debe llevar a las interrogantes planteadas arriba: ¿cómo puede interferir la alucinación con lo percibido? ¿cómo pueden entremezclarse? Son diferentes y sin embargo, como siempre han señalado los racionalistas, se asemejan. Pero no es por un análisis de la apariencia que se conjetura que es algo real y no una alucinación, y tampoco es por un análisis de la alucinación que se conjetura que es tal y no una cosa real. Es una manera de cristalizar la apariencia lo que anuncia su realidad o irrealdad. Por eso, la percepción es esta convicción preracional de acceder a lo real. No es una idea de lo real conforme a la cual se juzgarían ciertas apariencias de reales y otras de irreales sino la aparición misma de lo real. Como dice Merleau-Ponty:

*"Lo sensible es esto: esa posibilidad de ser evidente en silencio, de ser sobretendido..."* <sup>52</sup>

En este sentido el realismo es más fiel a la percepción que el racionalismo, ya que para él lo que percibimos es lo real y no una representación o duplicado de lo real. Sin embargo destierra a lo real de la experiencia ya que al enfrentarse al fenómeno alucinatorio reincide en la *diploia ontológica*, pues opone radicalmente la alucinación a lo real, y la interpreta como una representación inadecuada, como algo que se interpone entre las cosas y nosotros que al no pertenecer a la esfera de lo real debe pertenecer a la esfera de la subjetividad. De esta manera

---

<sup>52</sup>V.I. p. 267; p. 260

nuevamente se levanta una cortina entre lo real y nosotros, por lo que se replantea el problema de lo en sí y el para nosotros. Lo real queda más allá de la experiencia y ya no se entiende cómo puede la alucinación invadir lo real, cómo puede entrometerse en la percepción, porque si bien la alucinación no es una percepción sin embargo se le parece. El parecido entre la alucinación y la percepción -punto de partida del pensamiento crítico racionalista- es lo que no toma en cuenta el realismo. El realismo es fiel a la fe perceptiva en cuanto que toma de ella la convicción de que la percepción nos entrega lo real y no un duplicado de él, pero es demasiado precipitado al expulsar lo real de la experiencia y concebirlo como un en sí absoluto, independiente de nuestra percepción. El planteamiento crítico, en cambio, no destierra lo real de la experiencia pero lo tergiversa al dejar subsistir un en sí oculto y confundir lo real con una representación.

En relación con la convicción de la *fe perceptiva* de acceder a las cosas mismas sin intermediarios, está la convicción de que el mundo que percibo es el mismo que perciben los otros, es decir, por ejemplo, que el árbol que veo en el jardín es uno y el mismo que ve mi vecino; de ninguna manera creo que hay dos árboles o dos jardines. Sin embargo, mi visión no es la visión del otro, mis ojos no son los ojos del otro. ¿Cómo entender que haya una multiplicidad de experiencias sin que el mundo se multiplique en un igual número? Ciertamente, como dice el refrán, "cada cabeza es un mundo", sin embargo es intrínseco a nuestro lenguaje el supuesto de que hay un sólo mundo. Si cada cabeza fuera un mundo, simple y sencillamente, no habría lenguaje, no habría ni siquiera la noción de otro sujeto, que es en lo que consiste el verdadero

solipsismo. Pero el lenguaje atestigua que mi visión llega a donde llega la visión del otro, que hay, como decíamos arriba, un sólo árbol y un sólo jardín, y sin embargo se mantiene que mi experiencia no es la experiencia de los otros.

Ni realismo ni idealismo son acordes a la *fe perceptiva* en lo que se refiere al carácter intersubjetivo del mundo. Para el realismo la unidad del mundo es en sí y para el idealismo es en idea. Las dos ontologías saltan por encima de la convicción de la *fe perceptiva* que consiste en que el mundo sensible es uno y que sin embargo las experiencias son múltiples. El idealismo pone la unidad en una esfera ajena a lo sensible y el realismo pone la unidad afuera de la experiencia. Pero el problema que hay que comprender es precisamente el de la unidad a nivel sensible. El fenómeno que hay que respetar es precisamente que el mundo percibido conserva su unidad a través de la multiplicidad de experiencias, que su unidad no se contrapone a la multiplicidad de sujetos, que el mundo más bien es el conjunto de experiencias interrelacionadas, que el mundo es una red intersubjetiva. Pero para ello será necesario modificar la noción de Ser y que ya no se lo entienda como positividad<sup>53</sup>.

La *fe perceptiva* es la convicción de acceder a lo real sin intermediarios, por lo mismo es totalmente extraña a la *fe perceptiva* el postular un ser más allá de la experiencia. Merleau-Ponty busca una ontología que nos haga ver que el Ser mismo se

---

<sup>53</sup>Por supuesto que la convicción de acceder a un mundo común no excluye la discrepancia de los sujetos, y esto es necesario entenderlo ontológicamente, como igualmente es necesario entender que accedemos a las cosas sin intermediarios sin que esto excluya la posibilidad de la alucinación. Se trata del problema de la negatividad, es necesario reblandecer el ser positivo y duro de la ontología y elaborar una noción de ser que no introduzca la negatividad desde afuera. En este sentido la dialéctica nos brinda una posibilidad relevante siempre y cuando se trate, como veremos, de una *buena dialéctica*, ver más adelante pp.100 y ss



nos da en la experiencia sin que ello anule su trascendencia, que paradójicamente el Ser esté simultáneamente al comienzo y al final de nuestra percepción. En el fondo se trata de entender eso que Merleau-Ponty decía en una nota de trabajo: que el Ser necesita de nuestra creación para que tengamos experiencia de él<sup>54</sup>. El problema, como veremos, es el de conciliar la actividad con la pasividad, de reconocer cierta pasividad en el núcleo de nuestra actividad. Forma parte del sentido de lo que percibo el que se me da como estando ahí antes de que lo percibiera y sin embargo, sólo puedo afirmar que estaba ahí antes, hasta que lo he percibido. Es a lo que se refiere Merleau-Ponty cuando, citando el comentario de Lucien Herr sobre Hegel acerca de que la naturaleza "está en el primer día", decía: *"Siempre se da como ya ahí antes que nosotros y, sin embargo, como nueva, bajo nuestra mirada"*.<sup>55</sup> Para entender esto es necesario desechar cualquier positivismo ontológico, esto es, cualquier ontología que introduzca la idea de en sí, ya sea al modo realista, al modo crítico o, como veremos más adelante, al modo dialéctico, pues esto acarrea una necesaria deformación del Ser percibido que Merleau-Ponty llama *Ser salvaje*.

---

<sup>54</sup>V.I. p.251; p. 242

<sup>55</sup>R.C.F. p. 172

## **CAPITULO 2**

### **LA ENCARNACION DEL OBJETO**

## 2.1. ONTOLOGIA Y NATURALEZA

Hay que comenzar pues, por cuestionar la positividad del ser en sí. Merleau-Ponty hace este cuestionamiento recuperando el abordaje filosófico de la naturaleza y por eso, desde un inicio nos dice:

*"Nuestra meta es comprender las relaciones de la conciencia y de la naturaleza, -orgánica, psicológica, o incluso social. Se entiende aquí por naturaleza una multiplicidad de eventos exteriores los unos a los otros y ligados por relaciones de causalidad"* <sup>1</sup>

La naturaleza para Merleau-Ponty representa precisamente ese ser que no encaja en las categorías ontológicas del en sí ni del para sí, ni sujeto ni objeto. No es sujeto puesto que no es consciente pero no es objeto puesto que no es exterioridad, no es un ser ciego pero tampoco se propone fines explícitos. Merleau-Ponty busca una idea de naturaleza que se encuentra a medio camino entre la teleología y el mecanicismo.

Podría parecer anacrónico el replanteamiento filosófico de la naturaleza, pues domina la idea de que la filosofía de la naturaleza es algo similar a lo que es la alquimia para la química o la astrología para la astronomía. Sin embargo, abandonar la naturaleza como objeto de exclusivo interés para las ciencias, encierra el peligro de poder propiciar una idea abstracta del hombre, del espíritu y de la historia<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup>S.C. p. 1; p. 19

<sup>2</sup>L.N. p. 355 y 356; P.F. p. 170 a 172. Si algo le reprocha Merleau-Ponty al marxismo es el descuido de este tema cuando debería ser *su* tema, y el aceptar dogmáticamente la idea de naturaleza como en sí. De ahí que el marxismo piense la naturaleza como un estado de equilibrio que determinará que el final de la historia no sea sino precisamente el reestablecimiento de este equilibrio. Sin embargo, el mismo

Por otra parte, no hay que olvidar que la filosofía nació en Grecia como una meditación sobre la *physis*, y aunque lo que esta palabra decía esté sepultada por su traducción "naturaleza", sin embargo es posible que aún podamos conectar con ella precisamente volviendo a la percepción.

La naturaleza ha sido un verdadero galimatías para el pensamiento crítico. Por un lado, la historia de la física, desde Galileo y Newton hasta Planck y Einstein, parece confirmar que la naturaleza no es más que un concepto sin pretensiones ontológicas, ya que los físicos dicen poder escoger entre un modelo u otro, tomando como criterios la simplicidad, la consistencia e incluso la elegancia, abandonando para siempre la discusión de la adecuación. Pero no sólo la discusión de Einstein con la Escuela de Copenhage en torno al determinismo vuelve a replantear la problemática ontológica, la biología no se ha podido desembarazar de la discusión entre mecanicismo y vitalismo; y ya no hablemos de las ciencias del hombre cuyo objeto no parece tan "objetivo". Y es que la naturaleza plantea el problema de un ser que parece tener un sentido que no es planteado por el pensamiento.

---

marxismo sostiene que la naturaleza es lo que la historia humana niega y transforma. Estas dos ideas quedan simplemente yuxtapuestas, no hay superación de su oposición. De ahí que no deba creerse que hablar de la naturaleza significa darle la espalda a la historia, más bien es al revés, olvidar la naturaleza es olvidar la historia, entenderla abstractamente.

Por otra parte, no hay que olvidar que la filosofía nació en Grecia como una meditación sobre la *physis*, y aunque lo que esta palabra decía esté sepultada por su traducción "naturaleza", sin embargo es posible que aún podamos conectar con ella precisamente volviendo a la percepción.

La naturaleza ha sido un verdadero galimatías para el pensamiento crítico. Por un lado, la historia de la física, desde Galileo y Newton hasta Planck y Einstein, parece confirmar que la naturaleza no es más que un concepto sin pretensiones ontológicas, ya que los físicos dicen poder escoger entre un modelo u otro, tomando como criterios la simplicidad, la consistencia e incluso la elegancia, abandonando para siempre la discusión de la adecuación. Pero no sólo la discusión de Einstein con la Escuela de Copenhage en torno al determinismo vuelve a replantear la problemática ontológica, la biología no se ha podido desembarazar de la discusión entre mecanicismo y vitalismo; y ya no hablemos de las ciencias del hombre cuyo objeto no parece tan "objetivo". Y es que la naturaleza plantea el problema de un ser que parece tener un sentido que no es planteado por el pensamiento.

---

marxismo sostiene que la naturaleza es lo que la historia humana niega y transforma. Estas dos ideas quedan simplemente yuxtapuestas, no hay superación de su oposición. De ahí que no deba creerse que hablar de la naturaleza significa darle la espalda a la historia, más bien es al revés, olvidar la naturaleza es olvidar la historia, entenderla abstractamente.

## 2.2. CRITICA AL MECANICISMO

Hay que comenzar por rescatar la naturaleza de la esfera de los objetos, de la esfera de la exterioridad entendida primeramente como suma de partes extra partes, pero también como algo en sí independiente de la subjetividad. Sin duda, a pesar de la admisión del indeterminismo en la física, la idea cartesiana de naturaleza sigue dominando, en gran parte por el carácter matemático de la física, que parece llevar implícita la idea de que la extensión es la esencia de la naturaleza. Se concibe el espacio como una multiplicidad de puntos homogéneos, simplemente yuxtapuestos, y se concibe el tiempo como una multiplicidad de instantes sencillamente sucesivos, guardando entre ellos sólo una relación de causalidad, ciega.

Para Merleau-Ponty la psicología del comportamiento es sumamente útil para realizar la crítica a la noción cartesiana de naturaleza, ya que la noción de comportamiento se resiste a entrar en el esquema mecanicista, sin que por ello nos obligue a adoptar un posición espiritualista o idealista. La ventaja de la noción de comportamiento es su neutralidad respecto a las distinciones entre lo psíquico y lo fisiológico<sup>3</sup>. Sólo que determinar el comportamiento como objeto de estudio de la psicología más que de la fisiología no ha bastado para desterrar el mecanicismo de ella como lo prueban la reflexología, la teoría del reflejo condicionado y el conductismo.

La crítica al mecanicismo en psicología se mueve en dos niveles: 1º Metodológico: se critica el pensamiento causal e inductivista así como la infidelidad a los hechos al introducir

---

<sup>3</sup>S.C. p. 2; p. 21

hipótesis que sirven ex profeso para amoldar los hechos a las teorías; 2º Ontológico: se critica la noción de exterioridad (cosa extensa-objetualidad) y el positivismo ontológico del que es solidaria esta noción. Las dos críticas están íntimamente articuladas.

El fenómeno del comportamiento nos revela un ser que no es pura exterioridad lo cual no figura como fenómeno excepcional dentro de la naturaleza, pues hay fenómenos físicos, inorgánicos, que no admiten una explicación mecánica, como bien lo mostraron Heisenberg y Bohr con su modelo atómico que rompe con la mecánica newtoniana, introduciendo un indeterminismo que pone en cuestión la imagen determinista de la naturaleza y la ontología del en sí. Si la concepción mecánica de la naturaleza tiene un campo de aplicación restringido dentro de la física, con mayor razón es inadmisibles en el campo del comportamiento donde jamás ha sido aplicable, porque el comportamiento no es una suma de eventos exteriores unos a otros sino un fenómeno dotado de una unidad que podríamos llamar *melódica*, en el sentido de que es como el desenvolvimiento de una melodía, es una totalidad armónica indescomponible en sus elementos. El comportamiento es naturaleza indivisible en segmentos espacio-temporales, en todo caso, los segmentos en que pudiera dividirse no poseen una unidad por sí mismos sino que sólo puede hablarse de ellos en tanto están integrados a la totalidad del comportamiento, tal y como la nota de una melodía tiene su sentido por las notas que le preceden o le siguen.

La crítica de Merleau-Ponty al mecanicismo es muy aleccionadora no sólo porque pone en evidencia los vacíos de la teoría y sus limitaciones sino además por la forma minuciosa,

detallada, rigurosa y honesta con que realiza el análisis, por lo que nos ha parecido conveniente exponer este análisis crítico. Comencemos por la crítica a la reflexología:

a) La reflexología o teoría de los reflejos supone que éstos son unos dispositivos preestablecidos en los organismos listos para ser disparados al ser afectados los receptores nerviosos especializados. El comportamiento reflejo, cuya existencia nadie pone en duda, es concebido -y esto es lo que Merleau-Ponty sí pone en tela de juicio- como una *reacción*, en el sentido en que la física newtoniana dice que a toda acción le corresponde una reacción. Al ser así entendido el reflejo, se homologa el comportamiento -que es un fenómeno de orden biológico- a un movimiento físico inorgánico. El reflejo es concebido como un movimiento ciego, tan desprovisto de sentido como lo pueden ser los movimientos de unas bolas de billar chocando unas con otras.

Para la reflexología, el reflejo es el efecto que *automáticamente* se produce cuando un agente físico o químico definido actúa sobre un receptor localmente definido<sup>4</sup>. En esta concepción es decisivo que se piense el estímulo en términos físicos o químicos, que se le atribuya el papel de causa, y también que se suponga una especialización de los receptores y trayectos de las reacciones. En términos más simples: hay un reflejo cuando A al actuar sobre la parte B, cierra el circuito C disparándose el automatismo D. La reflexología supone una conexión necesaria entre estos elementos, y no podía ser de otra forma porque el modelo mecanicista exige la vinculación causal entre los elementos o fases de un proceso. La reflexología supone que el

---

<sup>4</sup>S.C. p. 7; p. 25



estímulo es causa y el reflejo es efecto de esta causa, tal y como el calor es causa de que el metal se dilate. Esto implica pensar la relación entre el estímulo y el reflejo como extrínseca, una relación de pura y simple sucesión. Pero si revisamos cada uno de los elementos que intervienen en la definición del reflejo, siguiendo los datos y las observaciones proporcionados por los mismos reflexólogos, encontramos que el reflejo definido por la reflexología nunca tiene lugar, que es una invención teórica más que una descripción fiel del reflejo, que supone, sin cuestionar en lo más mínimo, varias nociones que habría que comenzar por revisar.

Así, comenzando por la definición del estímulo a partir de sus propiedades físicas o químicas, lo que se observa es que los reflejos que un estímulo provoca pueden variar al alterarse su *forma* aunque se conserve su composición físico-química, lo cual pone de relieve que ésta no es lo decisivo. Por ejemplo, la modificación del ritmo de las excitaciones aplicadas sobre un mismo aparato genera diversas respuestas o el caso de un gato descerebrado que vomita el agua que se le introduce en la faringe pero pliega la lengua y la acepta si se le agregan unas gotas de alcohol, que no forma ningún compuesto con el agua<sup>5</sup>. Estas son observaciones recogidas por los estudiosos de los reflejos y deberían conducir a abandonar la concepción del estímulo como causa física o química. Pero ¿no podría haber otro tipo de "causa"? Merleau-Ponty refiere que son los mismos fisiólogos -como Sherrington- los que han tenido que reconocer el "valor biológico" de los estímulos, así se habla, por ejemplo, de estímulos dolorosos, lo cual lleva a concebir las relaciones entre

---

<sup>5</sup>S.C. p. 9; p. 28

el organismo y el estímulo no como de causalidad lineal sino circular<sup>6</sup>.

¿Qué significa "valor biológico" del estímulo? ¿Qué es eso de "causalidad circular"? ¿No acaso lo propio de la causa es el ser el antecedente sin que el efecto pueda jamás preceder a la causa? Con la idea de "valor biológico" del estímulo, lo que se quiere decir es que hay que introducir al organismo en la definición del estímulo, que el estímulo no es una realidad en sí sino relativa al organismo y que no hay que confundirla con su realidad física o química. El estímulo está definido por su *significación* para el organismo, y por ello el comportamiento debe considerarse como *respuesta* y no como reacción, lo cual quiere decir entonces, que entre organismo y estímulo hay un mutuo condicionamiento, es imposible determinar dónde comienza el comportamiento -si en el estímulo o en el organismo- pues el organismo es el que se expone ante el estímulo pero sólo se expone porque el estímulo lo motiva a ello:

*"Cuando el ojo y la oreja siguen a un animal que huye, en el intercambio de los estímulos y las respuestas, es imposible decir 'quién ha comenzado'. Ya que todos los movimientos del organismo están siempre condicionados por influencias externas, es perfectamente posible, si se quiere, considerar al comportamiento como un efecto del medio. Pero, de la misma manera, como todas las estimulaciones que el organismo recibe sólo han sido posibles, a su vez, por sus movimientos precedentes, que han terminado por exponer al órgano receptor a las influencias externas, podría también decirse que el comportamiento es la causa primera de todas las estimu-*

---

<sup>6</sup>S.C. p.13; p. 33. Esta expresión no es muy afortunada ya que Merleau-Ponty propone también abandonar el pensamiento causal en general en psicología *Ph.P.* p. 137; p. 135

*laciones."* <sup>7</sup>

De estímulos dolorosos, peligrosos o placenteros, sólo tiene sentido hablar en relación a los seres vivos, es decir, son "categorías biológicas" no físicas. Otra cosa sucede en la esfera de lo inorgánico, ahí, por ejemplo, no podemos decir que el calor posea algún sentido para el metal por el cual éste se dilate; este caso sí es reductible al concepto de causalidad sucesiva.

El problema que presenta el pensamiento causal es que estamos acostumbrados a tomar por causa la condición sobre la que podemos actuar con más facilidad<sup>8</sup>. En un mismo fenómeno concurren un sinnúmero de condiciones, todas las cuales al modificarse afectan al fenómeno, todas tiene derecho a llamarse causas, así la psicología se enfrenta al problema de determinar el origen o causa de ciertas perturbaciones sin lograr encontrarla porque oscila de un condición a otra, por ejemplo, algunos psicólogos no saben si la percepción del espacio es visual o táctil, desde el momento en que atribuyen la incapacidad de ciertos sujetos para realizar algunos movimientos a una alteración visual, cuando hay otros enfermos que sin tener afectada la vista tampoco pueden hacer esos movimientos, lo cual les hace pensar que hay una percepción táctil del espacio. Merleau-Ponty piensa que lo que en realidad hay es una perturbación global de la percepción y por eso es inútil buscar el origen de la enfermedad en la desaparición de ciertos datos táctiles o ciertos datos visuales<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup>S.C. p. 11; p. 31

<sup>8</sup>S.C. p. 15; p. 35

<sup>9</sup>Ph.P. pp. 134 a 137; pp. 132 a 135

El siguiente elemento de la noción de reflejo es el del lugar de excitación. De acuerdo a la teoría mecanicista debe haber lugares especializados en la liberación del reflejo, de tal manera que se supone una asociación necesaria entre el lugar estimulado y el reflejo producido, tal y como en un mecanismo se da un desplazamiento según el interruptor que se oprime. Pero los fisiólogos no han encontrado empíricamente esa conexión necesaria: Sherrington observa que los reflejos llegan a variar con ¡ los días y las circunstancias ! La excitación de un mismo receptor puede dar respuestas diferentes y la excitación de diversos puntos puede dar lugar al mismo reflejo; la asociación rígida de un reflejo a un punto de excitación sólo se observa en las condiciones artificiales del laboratorio o en casos patológicos<sup>10</sup>. No hay pues una relación necesaria entre el punto excitado y el reflejo, lo cual nos hace pensar que en realidad lo que responde no es la parte sino el todo del organismo.

El tercer elemento de la definición del reflejo, el circuito reflejo, supone que hay vías especializadas en la conducción de los estímulos. El hecho de que los mismos fisiólogos reconozcan que el reflejo no está determinado por el estímulo sino que también por condiciones intraorgánicas, debería llevarlos a abandonar el modelo mecanicista, pero prefieren introducir supuestos sin apoyo empírico para acomodar los hechos a las teorías. Basándose en las observaciones proporcionadas por Goldstein, Merleau-Ponty menciona que el reflejo está relacionado con condiciones químicas, secretorias y vegetativas, cuya presencia o ausencia puede bastar para suprimir el reflejo o a veces hasta para invertir el efecto esperado de un estímulo, así,

---

<sup>10</sup>S.C. p. 14; p. 34

por ejemplo, la excitación del simpático y del vago dan reacciones muy diversas según el estado humoral: el calcio que normalmente disminuye el pulso, lo aumenta en caso de insuficiencia aórtica, y la policarmia que es normalmente excitante del vago, puede, en ciertas condiciones, excitar el simpático<sup>11</sup>.

Para explicar estas variaciones, los reflexólogos suponen una función inhibitoria o de coordinación e integración de reflejos preestablecidos por parte del cerebro. Por ejemplo, la aparición del reflejo de Babinski en adultos se explica suponiendo que este reflejo ya se encontraba en el sujeto pero de modo inhibido y su aparición súbita se debe a que la lesión de las vías piramidales ha desactivado el mecanismo inhibitorio. Lo grave de esta explicación es que justifica la existencia de un *supuesto* reflejo mediante la también *supuesta* inhibición, en realidad, se trata de una hipótesis incorroborable creada para ocultar el desacuerdo entre la teoría y los hechos.

*"La hipótesis de un reflejo de extensión listo para funcionar en el sujeto normal es evidentemente una construcción, que trae consigo una segunda. Si es verdad que existe en el normal un circuito capaz de liberar el reflejo de extensión, falta comprender cómo ese reflejo no se produce. Se supone que está inhibido. Se forja la idea de inhibición para justificar la ausencia de un reflejo de extensión arbitrariamente supuesto."* <sup>12</sup>

Merleau-Ponty propone como explicación menos artificiosa y más coherente, la que da Goldstein, según el cual el cerebro no juega un papel de simple autorizador o inhibidor, sino que reelabora respuestas. Mientras la teoría del reflejo considera que

---

<sup>11</sup>S.C. p. 16; p. 36

<sup>12</sup>S.C. p. 18; p. 39

en el cerebro hay zonas bien definidas a las que corresponden funciones también muy definidas, las observaciones más bien hacen pensar que las partes del cerebro se encargan no de comportamientos determinados sino de ciertos tipos o niveles de actividad, por ejemplo, el lenguaje voluntario que es más complejo que el lenguaje "automático" o los reflejos de flexión que a comparación de los reflejos de extensión, representan una adaptación más fina, de valor superior. Por eso, Merleau-Ponty ve más plausible la explicación que da Goldstein, según la cual el cerebro no juega un papel de simple autorizador o inhibidor sino que reelabora respuestas, reorganiza el comportamiento y no solamente asocia o disocia supuestos dispositivos preestablecidos<sup>13</sup>. Claro que la explicación de Goldstein concibe el sistema nervioso como un todo, y no como piensan los reflexólogos como un aparato hecho de dos piezas: los dispositivos preestablecidos y el mecanismo de inhibición.

Otra observación hecha por los estudiosos de los reflejos y que hace cuestionable la concepción mecanicista es la que se refiere al condicionamiento del circuito reflejo por las reacciones simultáneas o precedentes. Los reflexólogos sostienen que cuando se produce una reacción, se inhiben todas las demás reacciones que podrían producirse por la acción de otros estímulos, como si el sistema nervioso no pudiera hacer dos cosas simultáneamente. Los reflexólogos explican que debe haber entonces relaciones transversales entre los diversos circuitos nerviosos, pero se sigue manteniendo la concepción clásica: se trata de mecanismos preestablecidos, el organismo no desempeña ningún papel activo. Sherrington introdujo las nociones de

---

<sup>13</sup>S.C. pp. 19 y 20; pp. 40 y 41

inhibición y de innervación recíproca: los circuitos nerviosos que comandan los músculos flexores al funcionar inhibirían los circuitos que comandan los músculos extensores y viceversa. Goldstein ha observado que la inhibición recíproca sólo se ha observado en la estimulación eléctrica de músculos desinsertados. La exclusión recíproca de los reflejos y la colaboración variada debe explicarse sin multiplicar las hipótesis, y esto es concebible si se admite que en la elaboración de los estímulos interviene el sistema nervioso como totalidad, y así ya se entiende porqué el sistema nervioso no puede hacer dos cosas a la vez, sin necesidad de suponer mecanismos de inhibición<sup>14</sup>.

Por otra parte, respecto al condicionamiento de los reflejos precedentes se observa que un excitante cuya intensidad se va incrementando provoca reacciones cada vez más amplias llegando al grado de que todo el organismo colabora, pero esta difusión de la excitación no se va dando como creería la hipótesis mecanicista, de las partes más cercanas al lugar de excitación a las más lejanas, pues se observa que en un gato al que se le aplica un excitante creciente en la oreja, mueve primero la oreja, luego mueve la nuca, luego la pata delantera, después la pata trasera, luego la cola y el torso, después la pata trasera opuesta, y finalmente la pata delantera opuesta. No es pues una difusión paulatina que se extienda de las partes más cercanas a las más lejanas, sino que cada incremento significativo de la excitación se traduce en movimientos y la excitación se reparte de tal manera que desencadena un gesto dotado de sentido biológico<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup>S.C. p. 21; p. 42

<sup>15</sup>S.C. p. 23 y 24; p. 44 a 46

El último elemento del concepto de reflejo es el de la reacción. Los estudios de la reflexología son la prueba misma de la falsedad del modelo mecanicista aplicado al reflejo. Los reflexólogos han encontrado una enorme variación en las respuestas, no hay una relación rígida y necesaria entre un estímulo X y una reacción Y, hay muchos condicionantes que intervienen por lo que no se puede determinar una causa única del comportamiento o mejor, el estímulo no debe considerarse como causa ni la reacción puede considerarse como efecto. El amplio espectro de respuestas nos hace pensar en cierta *generalidad* en los reflejos<sup>16</sup>, que nos impide decir que son el efecto producido necesaria y exclusivamente por un determinado estímulo. No hay una relación de exterioridad entre el estímulo y la respuesta, por eso dice Merleau-Ponty que más que una realidad física es una realidad biológica, y lo que desata una respuesta no es un agente físico-químico definido sino una forma de excitación de la cual el agente físico-químico es más la ocasión que la causa<sup>17</sup>.

b)Crítica a Pavlov. Pero la crítica a la teoría mecanicista del comportamiento no termina en la crítica a la reflexología. Merleau-Ponty continua su crítica también a una teoría derivada de la reflexología: la teoría del reflejo condicionado de Pavlov. Esta teoría pretende explicar comportamientos más complejos que los reflejos estudiados por la reflexología, ya que se trata de reflejos no innatos sino adquiridos, pero conserva la idea de que esos comportamientos siguen siendo reflejos en el sentido mecanicista, por lo que mantiene la interpretación del estímulo

---

<sup>16</sup>S.C. p. 30; p. 52 En esta generalidad se anuncia un rasgo ontológico fundamental: la indeterminación del Ser, de la Carne.

<sup>17</sup>S.C. p. 31; p. 53



como causa y el comportamiento como efecto necesariamente determinado. Al igual que la reflexología, la teoría de Pavlov es desmentida por sus propias observaciones, siempre y cuando se les analice detenidamente sobre su significado y esté uno dispuesto a abandonar el mecanicismo.

Merleau-Ponty critica un concepto fundamental de esta teoría: la ley de irradiación, la cual dice que un estímulo reflexógeno incondicionado puede "contagiar" de su poder a otro estímulo que se haya presentado junto con él, así, por ejemplo, la campana que se ha hecho sonar al momento de darle comida a un perro adquiere el poder de generar, por sí sola, el reflejo de salivación que provoca la presencia del alimento. Según la ley de irradiación, el poder reflexógeno se podría seguir transmitiendo, de un estímulo condicionado a otro que se le asociara, sin embargo, a pesar de haber sido asociado con el estímulo condicionado L(luz) que provoca el reflejo de secreción gástrica, el estímulo S(sonido) no adquiere poder reflexógeno sino al contrario lo inhibe. En cambio, si S+L se presenta junto con la comida y M(metrónomo) sí se produce el reflejo, lo cual, según Pavlov, se debe a que M tiene el poder de neutralizar la inhibición de L provocada por S. Merleau-Ponty señala que esta explicación no entiende que en un estímulo como S+L, la significación que S y L tienen por separado no se conserva ya que forman juntos una totalidad, en otras palabras, S+L no son dos estímulos sino uno sólo, aunque físicamente sean dos cosas diferentes. La unidad S+L no es física sino perceptiva<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup>S.C. pp. 56 y ss y ss; pp. 85 y ss Esto es una prueba más de que el ser perceptivo no equivale sin más al ser físico, esto exige abandonar la idea materialista de una naturaleza homogénea y admitir diferencias cualitativas en ella.

Al igual que Sherrington con su idea de inhibición recíproca, Pavlov ha recurrido a la hipótesis de que la excitación de una región de la corteza provoca la inhibición de zonas vecinas, hipótesis que adolece del mismo defecto que la inhibición supuesta para explicar la aparición del reflejo de Babinski en ciertos enfermos: es arbitraria y artificiosa, pues es creada para salvar la discordancia entre la teoría general y los hechos. Pero la refutación concreta del concepto de inhibición de Pavlov es la que se refiere a su principal supuesto: el de que hay en el cerebro puntos especializados en realizar funciones definidas y que, al excitarse unos se inhiben otros, con la consecuente interrupción de las funciones<sup>19</sup>. Apoyándose en los datos de la neurofisiología, Merleau-Ponty cuestiona la existencia de tales puntos, pues se observa que la lesión de un punto en el cerebro no provoca la supresión de la función sino su alteración, la cual va acompañada por la perturbación de otras funciones realizadas supuestamente por otras zonas del cerebro. Hay que comprender que la lesión cerebral conlleva una alteración estructural que compromete al conjunto del comportamiento, así, por ejemplo Schneider, el enfermo estudiado por Gelb y Goldstein, que tiene afectada la percepción, el reconocimiento, el recuerdo visual, la motricidad, etc..., no tiene lesiones en varios puntos del cerebro como nos llevaría a pensar la hipótesis de las localizaciones cerebrales.

Para terminar, hay que agregar que son observables similitudes en comportamientos patológicos entre personas que tienen lesiones en puntos diferentes del cerebro. Esto obliga a abandonar la hipótesis de las localizaciones nerviosas en el cerebro, sin que esto signifique que se piense en una

---

<sup>19</sup>S.C. pp. 64 y ss; pp. 94 y ss

indiferenciación funcional absoluta sino que se admiten zonas privilegiadas para realizar ciertas funciones, de tal manera que si se dañan, las funciones quedan ciertamente perturbadas más no suprimidas, ya que en la realización de las funciones colaboran otras zonas además de la dañada.

c)Crítica al conductismo. La crítica al mecanicismo en el estudio del comportamiento concluye revisando la teoría conductista de Watson, la cual trata de aplicar la teoría de los reflejos condicionados al aprendizaje. Merleau-Ponty revisa el experimento hecho con una rata, a la que se ha colocado en un doble corredor; al final del primero hay alimento detrás de una cortina blanca, mientras que al final del segundo hay una rejilla electrificada detrás de una cortina negra. Después de varios ensayos, se intercambian las cortinas y la rata toma el corredor de la cortina blanca<sup>20</sup>. El conductismo, siguiendo la teoría del reflejo condicionado, explica que la cortina blanca se ha convertido en estímulo condicionado y la negra en inhibidor condicionado. El aprendizaje según el conductismo consiste en la fijación del comportamiento ("tomar el corredor donde está la cortina blanca") por repetición de ensayos exitosos. Merleau-Ponty sin embargo se pregunta si en verdad la fijación del comportamiento se origina en la repetición o si no más bien la repetición de origina en la fijación. Merleau-Ponty destaca, basándose en las observaciones del conductismo, que los organismos sometidos a los experimentos repiten comportamientos fracasados sin que su repetición origine una fijación, y por otra parte, es muy sintomático que basta con una

---

<sup>20</sup>S.C. pp. 102 y ss; pp. 140 y ss

primera vez que se de un comportamiento exitoso para que se repita de modo sistemático, lo cual delata que hay un privilegio de la respuesta de parte del organismo; incluso se registra el caso de un animal capaz de una respuesta exitosa por diversos medios, se trata de un gato que utiliza primero la pata para jalar el hilo con el alimento y luego usa los dientes. Esto cuestiona nuevamente el tratamiento la relación estímulo-respuesta como si fuera una relación causa-efecto, en este caso, entre el alimento y los movimientos para atraer el alimento, pues varían los órganos que utiliza el animal, aunque en esencia la respuesta es la misma: obtener el alimento. Nuevamente la variabilidad del comportamiento cuestiona que éste sea asimilado a un simple efecto.

Una vez terminada la crítica al mecanicismo, Merleau-Ponty propone otra forma de entender la relación estímulo-comportamiento.

### 2.3. DEL MECANICISMO A LA TEORIA DE LA GESTALT

Ahora bien, hay otra psicología que explica el comportamiento de una manera no mecanicista sin recurrir a una hipótesis idealista o espiritualista. Se trata de la psicología de la Forma o Gestalt. La noción de Gestalt tiene la ventaja de superar la cuestión del "dentro" y el "fuera" con la que siempre lastra la psicología. El comportamiento y el estímulo no se conciben como entidades exteriores una a otra sino como elementos de una

totalidad o Gestalt<sup>21</sup>. La Gestalt es una totalidad que no puede resolverse en sus partes, que es anterior a ellas puesto que las condiciona. Al concebir al comportamiento y al estímulo como Gestalt, como estructura, ya no se ve una relación causal entre el estímulo y el comportamiento; el estímulo no equivale a causa y el comportamiento no equivale a efecto. Así queda superado el materialismo sin adoptar el idealismo. A través de la noción de Gestalt, Merleau-Ponty expondrá una explicación del comportamiento como alternativa al mecanicismo.

La variabilidad de respuestas reflejas, su adaptación a los estímulos, el hecho de que la innervación motora sea regulada a cada momento tomando en cuenta la situación concreta, delatan que el sistema nervioso funciona como una Gestalt o Forma. Si por ejemplo, es difícil contemplar un objeto largo rato en un día luminoso, y en cambio un punto luminoso en la oscuridad atrae irresistiblemente la mirada, es porque hay, dice la psicología de la Gestalt, una ley de máximo que regula los movimientos de nuestros ojos, de tal manera que los movimientos oculares buscan reestablecer equilibrio con el medio, es decir, buscan integrar un estructura. En el ejemplo del punto luminoso, la forma de reestablecer el equilibrio es que el sujeto dirija su mirada a él hasta que se encuentre en el centro funcional de la retina<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup>En la noción de Gestalt comienza a gestarse la noción ontológica de Carne. La Gestalttheorie da una visión de los hechos dotada de mayor unidad, que las teorías mecanicistas, que tienen el inconveniente de simplemente añadir por encima del mecanismo una fuerza o principio de control, para explicar las "desviaciones" respecto a los resultados esperados según el modelo mecanicista, quedando, por otra parte, en la más completa oscuridad las relaciones entre el mecanismo y el centro de control. La noción de Gestalt no agrega nada al mecanismo sino que suprime esta noción, y concibe al organismo y a su comportamiento como una totalidad cuyas propiedades difieren de las de sus partes tomadas aisladamente, y que no obstante se modifican al darse un cambio en una parte y que sin embargo, se pueden conservar a pesar de que cambien las partes siempre y cuando mantengan entre sí la misma relación. S.C. pp. 49 y 50; p. 76

<sup>22</sup>S.C. pp. 36 y 37; p. 60

Partiendo de la psicología de la Gestalt, Merleau-Ponty distingue tres estructuras del comportamiento: las sincréticas, las amovibles y las simbólicas<sup>23</sup>. Todos los organismos se pueden clasificar, en alguna de estas estructuras según sea su comportamiento dominante<sup>24</sup>. Estas tres formas se distinguen por el grado de variación del estímulo que, para responder, admite el organismo. Así, la estructura más rígida es la sincrética, en la cual basta modificar levemente algún elemento de la estructura para que el organismo no responda, por ejemplo, una hormiga sólo se deja caer de un tallo sobre una hoja de papel blanco, marcado con un círculo negro, a condición de que el papel sea de dimensiones muy definidas, desde una altura muy determinada y con la inclinación del tallo y la iluminación también muy definidas, al grado de que al variar alguna de estas condiciones, la hormiga no se deja caer. Las estructuras amovibles, en cambio, son más flexibles, el organismo responde ante señales, como en el caso de los animales amaestrados. Finalmente las estructuras simbólicas son aquellas en las que intervienen símbolos y no sólo señales. Los símbolos se caracterizan por ser portadores de significaciones universales susceptibles de múltiples presentaciones sensibles<sup>25</sup>. Un ejemplo de comportamiento

---

<sup>23</sup>S.C. pp. 153 y ss; pp. 113 y ss

<sup>24</sup>Un organismo puede realizar comportamientos que pertenezcan a más de una estructura, pero por eso hay que basarse en el comportamiento dominante.

<sup>25</sup>Para destacar la diferencia entre los comportamientos amovibles y los simbólicos, Merleau-Ponty retoma los famosos experimentos de Koehler que trataban de probar la existencia de inteligencia en los simios debido a su capacidad para resolver problemas como el de acomodar unos cajones para poder alcanzar el alimento o usar un bastón para jalarlo hacia la jaula. A Merleau-Ponty no le importa discutir si esto prueba o no la inteligencia de los simios, ya que todo depende del concepto de inteligencia que se tenga, lo que sí le interesa es subrayar lo aparentemente paradójico de los casos en que los simios fracasan: el simio no utiliza el cajón que antes usó para trepar en caso de que haya otro simio ahí sentado o no usa el bastón si se encuentra muy alejado del objetivo, que es el alimento afuera de la jaula. Según Koehler había una deficiencia visual en el animal y esa era la causa de sus fracasos

simbólico es el del músico que es capaz de interpretar una misma esencia musical en diversos instrumentos.

La misma noción de Gestalt le permite a Merleau-Ponty no sólo superar la explicación mecanicista del comportamiento sino que en general lo utiliza como principio ontológico para elaborar una visión de la naturaleza en la que la idea de extensión quede subordinada a la idea de estructura. En general todos los eventos de la naturaleza pueden ser abordados como constituyendo estructuras, pero es necesario, distinguir niveles de estructuración y así se pueden distinguir tres órdenes o niveles: el físico, el vital y el humano.

En el nivel físico las Gestalten son conjuntos relativamente estables que resultan de la intersección de una multitud de relaciones que a su vez remiten a otras condiciones estructurales, lo cual hace de la Gestalt no un elemento del mundo sino un límite al que tiende el conocimiento físico<sup>26</sup>. Un ejemplo de la Gestalt en el mundo físico es la ley de la caída libre que expresa un campo de fuerzas que sólo tiene lugar mientras la Tierra se mantenga a cierta distancia del Sol y gire a cierta velocidad, etc...

Ahora bien, mientras que en el orden físico el equilibrio de la Gestalt se logra con respecto a condiciones exteriores dadas,

---

inesperados. Según Merleau-Ponty esta interpretación implica concebir la visión del simio como un caso de miopía humana. Merleau-Ponty cuestiona esta interpretación y sostiene que lo que sucede es que el animal no ve lo mismo que el hombre: el bastón en cuanto se aleja del alimento pierde para el organismo su propiedad instrumental, lo cual no sucede en el humano. Según Merleau-Ponty hay una diferencia cualitativa entre la percepción animal y la humana, es decir, la percepción animal no es deficiente respecto a la humana sino diferente, la percepción animal articula los objetos de modo diverso, para Merleau-Ponty los simios de Koehler no pueden captar una constante universal en una multiplicidad de situaciones: la instrumentalidad del bastón cerca o lejos del alimento. El comportamiento simbólico capta la esencia constante en la diversidad de presentaciones. S.C. p. 123 y ss; p. 165 y ss

<sup>26</sup>S.C. p. 153; p. 202

la estructura en el orden vital se obtiene por una actividad que trata de constituir su medio propio, hay una acción transitiva que caracteriza al viviente, lo cual lo hace irreductible a una Gestalt física. No es que haya una estructura física a la que se le ha agregado un elemento "metafísico", sino que precisamente no es una estructura física. Un organismo modula la acción que ejerce el medio sobre él, mientras que la estructura física es una estructura de hecho que depende de otras condiciones. Esto no debe confundirse con el vitalismo pues, para Merleau-Ponty, la unidad entre las partes de una estructura física es simplemente de correlación, mientras que en la estructura biológica es una unidad de significación. Igualmente, el introducir la categoría de significación no debe interpretarse como un antropomorfismo, porque estamos partiendo del organismo tal cual es percibido, que es lo que Merleau-Ponty llama "organismo fenoménico", el cual es un centro de acciones que irradian sobre un "medio" un cierto tipo de conducta<sup>27</sup>, es decir, hay que tomar en cuenta que el organismo no es una cosa en sí sino una estructura, esto es: un conjunto significativo para una conciencia que lo percibe<sup>28</sup>.

Las estructuras del orden humano, como las estructuras biológicas, también se refieren a comportamientos pero son

---

<sup>27</sup>La crítica de antropomorfismo supone que hay un concepto previo de lo humano que luego se va a proyectar en el organismo cuando en realidad ésta caracterización se basa no en una comparación con lo humano sino en la percepción inmediata del organismo: hablar de caminar hacia un objetivo, buscar una presa, saltar o contornear un obstáculo, no son expresiones antropomórficas, ellas expresan lo que es un comportamiento: un movimiento con sentido.

<sup>28</sup>Esta observación tiene como objeto prevenir contra la tentación realista de pensar que el organismo es un centro de indeterminación en medio del universo de la causalidad. Lo que Merleau-Ponty quiere subrayar es que en nuestra experiencia hay diversas clases de Gestalt, unas encuentran en la ecuación matemática, la expresión de su ley interior y son las Gestalten físicas, mientras que las Gestalten biológicas u organismos realizan comportamientos que no son comprensibles en función del medio físico sino que los organismos proyectan una norma que delimita las partes del mundo.



esencialmente diferentes, pues hay un comportamiento exclusivo del hombre que no realizan los seres vivos: el trabajo, el cual, no es, como creería Bergson, una solución más elegante al mismo problema que resuelve el instinto, ya que el trabajo es la acción transformadora de la naturaleza y posee un sentido histórico, lo cual lo diferencia del comportamiento vital.

Uno de los méritos que posee esta propuesta de Merleau-Ponty de distinguir los tres órdenes es que no establece cortes abruptos en la naturaleza. El orden humano y el biológico están emparentados en cuanto que los dos son entendidos como comportamientos pero su sentido sí es diverso. El ser vivo no es contrapuesto al ser físico sino que su estructura es diferente. La unidad de estos órdenes viene dada por la noción de Gestalt, pero la Gestalt no es una cosa en sí, sino un ser de la percepción. Se trata de una versión preobjetiva o perceptiva de la naturaleza y no una versión evolucionista<sup>29</sup>. El evolucionismo es una teoría realista mientras que Merleau-Ponty propone una teoría perceptiva de la naturaleza, lo cual no sólo quiere decir que las organizaciones fundamentales de la naturaleza son estructurales sino que además suponen una conciencia perceptiva. La percepción es no una experiencia subjetiva sino un acontecimiento ontológico porque es por ella que se organizan los seres de la naturaleza.

---

<sup>29</sup>"Pongo en duda la perspectiva evolucionista, la sustituyo por una cosmología de lo visible en el sentido de que, considerando el endotiempo y el endoespacio, no se plantea para mí la cuestión de los orígenes, ni de los límites, ni de series de hechos que se dirijan hacia una causa primera, sino una sola irrupción de Ser, que es para siempre." V.I. p. 318; p. 318

## 2.4. EL MUNDO PERCIBIDO

Es precisamente el énfasis en el carácter relativo de toda Gestalt a la percepción lo que aleja a Merleau-Ponty de la Gestalttheorie, ya que ésta se mantuvo fiel a la ontología del en sí pues según los psicólogos de la Gestalt todas las Gestalten podían reducirse a Gestalten físicas en sí, han reincidido en el materialismo que debían haber superado con su descubrimiento<sup>30</sup>. Merleau-Ponty piensa que mientras la psicología de la Gestalt no revise su supuesto realista entenderá el comportamiento como un hecho físico y las estructuras vitales y las humanas serán entendidas como diversas provincias de una misma realidad en sí que supone el universo físico como *omnitudo realitatis*.

Los psicólogos de la Gestalt no se han percatado de la profundidad ontológica de su descubrimiento, no se han dado cuenta que le han devuelto a la percepción su carácter de "saber primordial". El enfoque estructural o gestáltico de la naturaleza nos encamina a una ontología que supere definitivamente la idea del ser como partes extra partes, pero sólo a condición de que se comprenda el sentido ontológico de la percepción, es decir, que se entienda la Gestalt como fenómeno y no como en sí, que se reconozca la percepción como fenómeno originario en vez de derivarla de un supuesto en sí.

La Gestalttheorie nos ha permitido tomar contacto otra vez con el mundo percibido, pero el sentido ontológico de la percepción le queda vedado al no tomar en cuenta la percepción vivida, al prescindir de lo que podemos saber de la percepción por la experiencia que de ella tenemos. La psicología de la Gestalt ha

---

<sup>30</sup>S.C. p. 143; p. 189

devuelto su valor ontológico a las apariencias, nos ha mostrado el mundo preobjetivo pero aún así ha conservado el prejuicio con el que cargan todas las ciencias: el prejuicio del en sí. La psicología de la Gestalt ignora la subjetividad, prescinde de ella, y por eso piensa que la percepción es un acontecimiento que se da en el mundo en sí, pero en la medida en que la noción de Gestalt es tomada del mundo percibido no se le puede considerar como un en sí. Para Merleau-Ponty hay un error fundamental en la Gestalttheorie y en toda posición realista: querer explicar la percepción por sus productos y es que la Gestalt es incomprendible si no tomamos en cuenta que ella acontece en la percepción. Merleau-Ponty considera indispensable un abordaje de la percepción anterior al de la psicología, que la respete en su originalidad, que no introduzca categorías tardías. Ese abordaje es el fenomenológico que nos remite a la percepción como experiencia preobjetiva de la naturaleza, veremos entonces que la naturaleza supone siempre una subjetividad, pero una subjetividad perceptora y no un *cogito* a la manera idealista, encontraremos que el sujeto perceptor es corpóreo, lo cual implica que no es extraño a lo que percibe, que no es extraño a la naturaleza. El enfoque gestaltista debe ser completado con un abordaje reflexivo-fenomenológico que saque a la luz el compromiso entre el perceptor y lo percibido, que muestre cómo surge la naturaleza de un sujeto que a la vez surge de la esa misma naturaleza. La principal enseñanza del abordaje fenomenológico es que la percepción no es un choque entre dos objetos ni la relación entre un *cogito* y un objeto, sino la abertura de un cuerpo a un mundo. El sujeto que percibe el mundo lo habita porque está incluido en el mundo pero al mismo tiempo

el mundo se hace a través del sujeto porque a través de él se da la organización fondo-figura que es esencial al mundo percibido. Si la Gestalt nos sirvió para criticar el concepto de objeto como conglomerado de partes, la fenomenología nos sirve para superar el abismo que se ha zanjado entre el sujeto y el objeto. Se trata nuevamente de desenmascarar la idea de naturaleza como exterioridad, pero esta vez mostrando no sólo que no es una suma de partes sino que no es un en sí extraño a la experiencia.

El mundo percibido no está compuesto por un conjunto de objetos perfectamente nítidos o definidos. El mundo percibido es más bien un horizonte en el que se distinguen objetos pero él mismo no es un objeto. Por ejemplo, al percibir la fuente que se encuentra en el patio de la universidad, el resto de las instalaciones queda percibido como un fondo. Podría dejar de percibir la fuente y detener mi mirada en un par de alumnos que conversan, entonces la fuente pierde la apariencia de algo diferenciado y se integra al fondo. Las cosas percibidas son figuras que se destacan sobre fondos y lo percibido es esta estructura, no sólo la figura ni sólo el fondo. Pero no sólo el fondo posee esta manera de ser indefinida o global, incluso la figura percibida no podemos considerarla una cosa perfectamente definida. Las cosas percibidas son equívocas: es la rugosidad visible de la pared la que me anuncia su rasposidad sin necesidad de tocarla; la fragilidad del vidrio se hace visible en el sonido que se produce al romperse un cristal, hay un simbolismo entre las cualidades de las cosas que hace que lo visual remita a lo táctil, lo táctil a lo auditivo, y como dice Merleau-Ponty, es esencial a un objeto muy caliente que enrojezca<sup>31</sup>. Característica

---

<sup>31</sup>Ph.P. p. 368; p. 333

fundamental del mundo percibido es su intersensorialidad; las cualidades de la cosa no son accidentes sino que son la expresión de su esencia: el color verde del limón y su amargura, son expresiones intercambiables de lo que es el limón. La cosa percibida la podemos definir como una estructura intersensorial<sup>32</sup>. La intersensorialidad nos lleva a suponer una subjetividad sólo que esa subjetividad no sería la del *cogito* que despliega delante de sí el objeto.

Hay otro rasgo del mundo percibido que nos facilitará detectar la subjetividad perceptora, se trata de la orientación. Mientras el mundo objetivo carece de orientación, en él no hay ni derecha ni izquierda, ni arriba ni abajo, en cambio, la orientación es esencial al mundo percibido que se nos da organizado según el arriba y el abajo; las cosas percibidas nos pueden parecer "derechas" o de "cabeza". Esta orientación podría parecer relativa ya que no tiene sentido hablar de un arriba en sí o un abajo en sí, hay que suponer un sujeto que define el arriba o el abajo, así por ejemplo, como piensan algunos psicólogos, el arriba es definido por la posición de los objetos respecto a la cabeza, pero Merleau-Ponty observa que para definir la cabeza como el arriba se requeriría atribuir a la cabeza la posición de arriba, en otras palabras, la cabeza nos parece que está arriba antes de definir lo que es arriba. Merleau-Ponty recurre a las observaciones de Stratton sobre un sujeto al que se le han colocado unos lentes que modifican las imágenes retinianas, poniéndolas al contrario de como se dan en la visión normal<sup>33</sup>. Al inicio de la experiencia el panorama parece irreal e invertido; al segundo día la percepción

---

<sup>32</sup>Sobre esto ver lo que dijimos antes sobre el sentido sensible pp. 39 y ss, y más adelante sobre la estructura pp. 110 y ss

<sup>33</sup>*Ph.P.* pp. 282 y ss; pp. 259 y ss

empieza a normalizarse pero el sujeto tiene la impresión de que su cuerpo está invertido. En otra serie de experiencias con una duración de ocho días, los objetos parecen al principio invertidos y no tan irreales como en la primera experiencia, al segundo día el paisaje no está tan invertido pero el cuerpo se siente anormal, y del tercero al último día el cuerpo se endereza progresivamente. A partir del quinto día desaparecen los errores en los gestos motrices que al principio se daban por el cambio de orientación. La localización de los objetos sonoros es correcta si el objeto es visualizado e incorrecta si no aparece en el campo visual. Al final, después de quitarle los lentes, el sujeto capta los objetos como extraños y sus movimientos se hayan invertidos: extiende la mano derecha cuando precisaría extender la izquierda. El psicólogo interpreta que la orientación nueva desplaza a la antigua que se manifiesta al inicio del experimento a nivel táctil, ya que el sujeto debe aprender que, por ejemplo, sus piernas están "arriba" y que lo que antes llamaba "arriba" es "abajo". Merleau-Ponty rechaza esta explicación porque supone que el arriba y el abajo están definidos por su ubicación en el espectáculo visual sin darse cuenta que los contenidos del campo visual reciben la nueva orientación, no la generan, tal y como, cuando me acuesto no considero que el arriba está definido por mi cabeza y mis pies.

Para Merleau-Ponty el espacio percibido posee una orientación que no se origina en ningún acto expreso de orientación, ya que el acto de orientación supone siempre unos puntos de referencia que no fueron puestos sino que parecen dados como "en sí". Sin embargo, no se trata de una orientación en sí porque, como lo muestra el experimento de Stratton, esta orientación se puede abatir. ¿Cómo surge la nueva orientación? El

experimento de Wertheimer nos puede aclarar la génesis de esta nueva orientación<sup>34</sup>. Se trata de un sujeto que es colocado en un cuarto con un espejo inclinado de tal modo que todo lo que ve al principio le parece que cae de manera oblicua. Lo que llama la atención es que el sujeto después de un tiempo tiene la impresión de que todo se endereza. Todo pareciera como si los objetos, que al inicio de la experiencia al sujeto le parecen inclinados, pretendieran proporcionar las direcciones y la vertical. Lo interesante es que la orientación se destruye y vuelve a nacer. Merleau-Ponty explica que el espectáculo inclinado por el espectáculo o invertido por los lentes, exigen o llaman a un cuerpo capaz de habitarlos. Mi cuerpo se instala en el espectáculo cuando:

"entre mi cuerpo, como poder de ciertos gestos, como exigencia de ciertos planos privilegiados, y el espectáculo percibido, como invitación a los mismos gestos y teatro de las mismas acciones, se establece un pacto que me da el disfrute del espacio como da a las cosas un poder directo sobre mi cuerpo."<sup>35</sup>

Esta orientación que nace con mi percepción es llamada, por Merleau-Ponty, un primer nivel espacial, que es como un fondo o contexto general de la vida. El mundo percibido lleva su orientación en tanto es percibido, no tiene una orientación en sí. Pero la orientación no se da por un acto del pensamiento porque no se entendería porqué el campo táctil y acústico, en el experimento de Stratton, se resiste a cambiar de orientación. Merleau-Ponty dice que se pasa de una orientación a otra como se

---

<sup>34</sup>*Ph.P.* pp. 287 y ss; pp. 263 y ss

<sup>35</sup>*Ph.P.* p. 289; p. 265

cambia de un tono de voz a otro, el campo perceptivo se endereza porque lo habito, porque vivo *en* él. Esta orientación ligada a la percepción, con respecto a la cual podemos juzgar que la orientación del experimento está invertida o inclinada, es como una orientación original o primordial, que sin embargo se puede pulverizar porque no es en sí sino que depende de nuestra experiencia. Esta orientación primordial es fáctica porque no de se puede derivar de nada, es la orientación básica que sirve de criterio para juzgar si algo está "derecho" o "invertido"; es una orientación que no puede ser vista desde afuera porque toda observación la supone, ni se puede explicar la operación que la engendra porque no se establece por un acto expreso de orientación, sino que parece estar ya constituida.

La orientación del mundo anuncia la subjetividad perceptora: ésta no es una conciencia que despliega un objeto de conocimiento sino que es un ser que orienta el mundo al percibirlo, pero su percepción está en función de un movimiento más profundo por el cual la subjetividad se arraiga en el mundo y que es el habitar. El mundo se orienta porque hay un sujeto que lo habita. Un sujeto epistemológico no arraiga en el espacio que conoce, para él, el espacio es el medio de coexistencia de los objetos. El sujeto perceptor, en cambio, capta un espacio en el que él se puede mover, es decir, debemos pensar en una subjetividad motriz, lo cual nos remite a la encarnación de la subjetividad.

El tránsito del mundo objetivo al mundo percibido, que hemos designado como encarnación del objeto, nos remite ahora a la encarnación de la subjetividad.



## **CAPITULO 3**

### **LA ENCARNACION DEL SUJETO**

### 3.1. EL CUERPO FENOMENICO

La *fe perceptiva* es la convicción, tanto de acceder a las cosas directamente sin intermediarios como de que las cosas son eso que vemos con nuestros ojos y tocamos con nuestras manos. Sin embargo, cuando reflexionamos sobre este fenómeno tan simple tendemos a convertir nuestra corporeidad en un intermediario, en un instrumento que se interpone entre nuestra conciencia y las cosas. Sin duda, la relación entre las cosas percibidas y nuestro cuerpo resulta particularmente oscura para el pensamiento, tal vez, porque se trata precisamente de lo otro del pensamiento, lo que lo trasciende.

La simple experiencia de presionar uno de nuestros ojos con nuestro dedo pone de manifiesto que la apariencia de las cosas -o simplemente: las cosas- está en función de la organización y actividad de nuestro cuerpo. Es cierta disposición de mi cuerpo lo que me da acceso a las cosas, como es también una alteración de su funcionamiento el que me las puede esconder:

*"De forma que la relación entre las cosas y mi cuerpo es realmente singular: de mi cuerpo depende que a veces me quede en lo aparente, y de él depende también que otras veces vaya a las cosas mismas; él es quien suscita el murmullo de las apariencias y quien las acalla y me lanza en pleno mundo."*<sup>1</sup>

¿Cómo conciliar nuestro acceso directo a las cosas con el dato de la intervención de nuestro cuerpo? Si es cierto que veo con mis ojos ¿no se vuelven mis ojos intermediarios entre las cosas visibles y yo que las veo? Si somos fieles a la *fe perceptiva*

---

<sup>1</sup>V.l. p. 23; p. 24

tendremos que aceptar tanto que accedemos directamente a las cosas como que accedemos a ellas por nuestro cuerpo, es decir, hay que pensar el acceso a las cosas como un acceso corpóreo. Comprender la *fe perceptiva* significa describir el lazo que une a mis ojos con las cosas visibles. Es necesario captar al cuerpo referido al mundo y al mundo acogido por el cuerpo. Esto sólo es posible retornando al cuerpo fenoménico o cuerpo vivido que es mi cuerpo tal como se me muestra en mi percepción. La tendencia a pensar el cuerpo como algo que se interpone entre las cosas y la conciencia se origina en la reflexión, la cual es ciega para la corporeidad de la subjetividad, y así llega a pensar al cuerpo como una cosa extensa y al sujeto como una cosa pensante. Es la filosofía cartesiana la que paradigmáticamente representa la dicotomía sujeto/cuerpo que introduce la reflexión. Pero al volver al fenómeno perceptivo, como experiencia muda que subyace siempre a la reflexión, se disuelve el espejismo dicotómico y se pone en claro que el cuerpo no es un simple conjunto de músculos, huesos y sangre, ni el sujeto es un *cogito* transparente, cuyo ser consistiría todo él en pensarse. Merleau-Ponty descubre, entre la cosa extensa y la cosa pensante, al cuerpo fenoménico, en el cual aún no se divorcian cuerpo y subjetividad. La fenomenología de la corporeidad es simultáneamente un rescate del cuerpo, que había sido relegado al campo de los objetos, y una expulsión del sujeto de la fortaleza del *cogito*, en que la filosofía cartesiana lo había recluso, quedando superada así la oposición entre la subjetividad y el cuerpo, y pensando de este modo el cuerpo como sujeto o el sujeto como cuerpo.

Primeramente hay que entender que la percepción, contrariamente a lo que decía Descartes, no es una forma de

pensar sino que es una *operación corpórea*. Pero ¿qué quiere decir *operación corpórea*? Esta expresión no debe entenderse en el sentido de hecho objetivo. La percepción no es efecto de causas físicas sino que tiene un sentido, pero no es un sentido para una conciencia que piensa sino un sentido que se delata en los movimientos y gestos de un cuerpo. Para pensarlo debemos renunciar a representárnoslo porque si lo hacemos, traducimos la experiencia corpórea en términos de un hecho objetivo del que "toma nota" la conciencia, sustituimos así al perceptor originario e igualmente deformamos lo percibido, convirtiéndolo en el *cogitatum* de un *cogito*. Merleau-Ponty trata de recuperar la experiencia de nuestro propio cuerpo, que es ese cuerpo del que estamos olvidados cuando caminamos, cuando escribimos o conversamos, y con el que nos identificamos, no por una confusión debida a un extravío de nuestro espíritu, como querría la tradición racionalista, sino porque en verdad somos nuestro cuerpo. Cuando estoy en mis tareas, absorbido por mis ocupaciones, no hay "conciencia de cuerpo" sino una "conciencia de situación", estoy entregado a lo que hago: tomo un lápiz y un papel, acomodo la silla, abro un cajón, etc..., sin pensar que tengo manos, brazos y piernas. No se me ocurre pensar que es mi mano, como algo diferente de mí, la que toma el lápiz y abre el cajón sino que soy yo quien lo hace. Estoy volcado sobre una tarea precisamente con mi cuerpo: no capto mi mano que va a coger el lápiz sino que capto al lápiz como algo a mi alcance.

Se trata pues de volver a nuestra corporeidad vivida y, para lograrlo, Merleau-Ponty sigue como estrategia el abordaje de los análisis y observaciones hechas por los psicólogos acerca de casos patológicos. Podría parecer contradictoria esta estrategia

con el fin: ¿cómo buscar el cuerpo vivido a partir del análisis objetivo practicado por los psicólogos? En realidad, Merleau-Ponty pone en duda las interpretaciones psicológicas y fisiológicas de las patologías, subrayando que su limitación estriba precisamente en que ambas explicaciones parten del cuerpo objeto y pasan por encima del cuerpo fenoménico, encontrándose éste justo en donde se cruzan ambas explicaciones y que ya no es accesible al pensamiento objetivo sino a la fenomenología. Así pues, veamos.

Una primera característica del cuerpo fenoménico es su anonimato. Los actos de este sujeto no podemos ubicarlos en el campo de las decisiones y sin embargo no se trata, como gusta decir Merleau-Ponty, de actos en tercera persona, es decir, no son hechos explicables causalmente. La corporeidad introduce en la subjetividad un margen de ser impersonal, un estrato anónimo o involuntario, constituido por un conjunto de proyectos o posibilidades de ser que no se originan en la libertad. Un ejemplo que da Merleau-Ponty es el caso del miembro fantasma que consiste en los casos de personas que han sido amputadas y que sin embargo aún "sienten" el miembro que les fue amputado: ¿acaso se trata de algún disturbio del sistema nervioso? Lo extraño es que la persona con un miembro fantasma dice que siente, no un brazo cualquiera, sino justamente el que le amputaron, así un soldado al que le cortaron un brazo se queja aún de las heridas que tenía su brazo ya amputado. ¿Es entonces un recuerdo? Sin embargo, cuando se seccionan las terminaciones del muñón, el miembro fantasma desaparece. El problema es que si se admite una explicación fisiológica no se ve qué tenga ver el funcionamiento nervioso con el pasado del enfermo. Si se admite

una explicación psicológica no se entiende porqué el seccionamiento de las terminaciones nerviosas suprime el miembro fantasma. ¿Cómo conectar la vida subjetiva con la estructura objetiva del cuerpo?<sup>2</sup>. Es necesario un campo más originario y previo a la distinción entre lo subjetivo y lo objetivo que permita la comunicación entre los dos.

Merleau-Ponty encuentra ese campo en la noción heideggeriana de *ex-sistencia*<sup>3</sup>. Para Heidegger este término tiene el sentido de *posibilidad-ya-sida-en-proyecto*. La posibilidad es lo que define la *ex-sistencia*, la posibilidad "ya sida" y la posibilidad "por ser". La *ex-sistencia* no es presente, sino pasado que se gesta y conserva por o desde el advenir. La *ex-sistencia* es lo que se ha devenido o llegado a ser a través de lo que se anticipa o proyecta ser. Merleau-Ponty entiende el cuerpo no como una cosa extensa sino como *ex-sistencia*, es decir como posibilidad sida y como proyecto, en última instancia: como tiempo. Mis brazos y mis piernas no son extensiones o extremidades de mi tronco sino que *son la posibilidad* de tomar las cosas, de saludar, de caminar o de ascender una escalera. El conjunto de utensilios que componen mi mundo me está continuamente interpelando como sujeto capaz de tomar una taza por el asa, de tomar el volante de un coche, de subir unos escalones etc... El miembro fantasma nace precisamente del reclamo que le siguen haciendo esos objetos al sujeto amputado y lo que hay que comprender es cómo puede darse ésto, cómo un objeto puede parecer manipulable o accesible si ya no se tiene

---

<sup>2</sup>*Ph.P.* pp. 90 y ss; pp. 95 y ss.

<sup>3</sup>Este término tiene ante todo un sentido ontológico, sin embargo, en este contexto el sentido antropológico tiende a eclipsar al ontológico. Más adelante veremos que *ex-sistencia* designa no sólo el ser del sujeto sino el movimiento de entrada y salida de la Carne. Cfr. más adelante pp. 116 y ss.

brazo o pierna, cómo puede el sujeto continuar sintiéndose reclamado por los objetos si ya no tiene modo de unirse a ellos.

Merleau-Ponty explica que dado que mi *ex-sistencia* no sólo son mis posibilidades por realizar sino también mis posibilidades "ya sidas", se puede dar el caso de que la posibilidad de coger los objetos o de caminar se siga conservando aunque de hecho sea irrealizable. Tener un brazo fantasma o una pierna fantasma es conservar las posibilidades que sólo un brazo o una pierna pueden realizar, la *ex-sistencia* sigue abierta a posibilidades irrealizables. Esto se debe a que la pierna o el brazo no son un fragmento de extensión a los que se les ha agregado el significado de ser aquello con lo que se cogen las cosas o se camina, sino que la tareas realizables con esos miembros son lo que los define como tales miembros.

Pero sigue plantéandose la pregunta ¿por qué el sujeto sigue proyectando posibilidades que ya no puede realizar? Es aquí donde Merleau-Ponty introduce su noción del estrato anónimo o prepersonal de la *ex-sistencia*. El miembro fantasma no es fruto de una iniciativa, no es que el sujeto "quiera" tener un brazo o una pierna, estos surgen sin que el sujeto se lo proponga, son involutarios. Hay que subrayar que no es que el sujeto tenga la ilusión óptica de una pierna o un brazo, sino que se lanza a coger los objetos o a caminar, tal y como una persona normal no tiene que ver donde está su brazo o su pierna para "usarlos", y por eso vemos que la persona con el miembro fantasma, a pesar de los fracasos, vuelve a intentar agarrar un objeto con un brazo que no tiene o vuelve a intentar caminar con un pierna que no tiene. Ser cuerpo -en la interpretación *ex-sistencial*- significa estar lanzado hacia los objetos, lanzado hacia el mundo, pero este estar

lanzado viene dado, no es voluntario. Merleau-Ponty explica que el brazo o la pierna que el amputado tuvo, aún subsisten, aún son conservados pero no como fragmentos de extensión ni como recuerdos, sino como posibilidades aún presentes, como un presente retenido al que no se le deja ir. Así como al desviar un río éste tiende a continuar por su antiguo cauce, lo mismo la *ex-sistencia* sigue apuntando al mundo aunque ya no puede unirse efectivamente a él. Una persona con un miembro fantasma es como un arquero que hace todos los gestos de apuntar y soltar la flecha pero sin tener arco ni flecha alguna por lo que nunca da en el blanco.

Algunos casos psicoanalíticos nos pueden ayudar a entender también el cuerpo como estrato de *ex-sistencia* involuntaria, por ejemplo, el caso de la contención<sup>4</sup> que consiste en que una persona sigue aferrada a un proyecto -empresa amorosa, carrera, obra- en el que ya fracasó y sin embargo su vida transcurre renovando los esfuerzos como si nunca se hubiera dado el fracaso, el sujeto se encuentra atado a un presente que no deviene pasado, pero el aferramiento del sujeto no es voluntario, viene de más abajo de la voluntad, la *ex-sistencia* estaba tan empeñada en un proyecto que el sujeto ya no puede darle otro giro a su *ex-sistencia*. Esto quiere decir que la *ex-sistencia* no está constituida sólo por posibilidades libremente elegidas, de alguna forma yo soy no sólo lo que yo libremente he hecho de mí sino lo que se ha hecho de mí. Hay un ser anónimo que se adelanta a mi libertad, que me inclina o me hace proclive, que hace que ciertos objetos me parezcan más atractivos que otros, hay un ser anónimo que está celebrando, sin pedirme permiso, un pacto con el mundo

---

<sup>4</sup>Ph.P. p. 98; pp. 101 y 102



que no tendré más remedio que asumir ya sea aceptándolo o luchando contra él.

Otro caso psicoanalítico citado por Merleau-Ponty es el de una chica que se queda afónica después de que su madre le prohibió frecuentar a su novio<sup>5</sup>. En otra ocasión anterior la chica había presentado también afonía pero después de un terremoto. Primeramente hay que reconocer que la afonía no es algo querido pero sí es un *acto* y no una simple reacción ciega, esto es: es una respuesta que da la muchacha a la prohibición de su madre, es un acto con sentido y sin embargo involuntario. La chica busca algo con la afonía, y sin embargo no se trata de un acto deliberado, como si hubiera algo *otro* que se rebelara contra la prohibición. Finalmente, otro ejemplo es el caso de un hombre que no recuerda dónde dejó el libro que le regaló su esposa con la que por cierto está disgustado, y que poco después de reconciliarse con ella recuerda dónde lo dejó<sup>6</sup>. El olvido entraña una remoción de su mujer del horizonte de su vida, lo que tiene que ver con su mujer tiende a ser dejado a un lado, pero esto sucede sin que el sujeto se lo proponga, el sujeto no ha perdido el libro y sin embargo no sabe dónde está, hay algo que le imposibilita el acceso al libro, algo que de alguna forma lo desplaza, lo oculta, lo borra, y, por otra parte, es también ese poder que le borró el libro el que le permite recontrarlo después de la reconciliación.

Ser cuerpo significa estar conformado por este estrato de *ex-sistencia* anónima e involuntaria. El sujeto corpóreo no posee la identidad que toda una tradición, que se remonta hasta Platón, le ha atribuido y que se expresa en la palabra "Yo", el sujeto

---

<sup>5</sup>Ph.P. pp. 187 y 188; pp. 177 y 178

<sup>6</sup>Ph.P. p. 189; p. 179

corpóreo posee una impronta de anonimato, que consiste en una *alteridad* constitutiva.

### 3.2. CUERPO FENOMENICO E INTENCIONALIDAD

La noción de cuerpo como *ex-sistencia* anónima e involuntaria no se entiende sin la intencionalidad. El caso del miembro fantasma delató la intencionalidad como movimiento hacia el mundo pero falta determinar más el carácter corpóreo de esta intencionalidad. Husserl había insistido en que toda conciencia era conciencia de algo:

*"En general, toda vivencia de la conciencia es en sí misma conciencia de esto o de lo otro,...todo cogito, toda vivencia de la conciencia, decimos también, asume algo, y lleva en sí misma, en este modo de lo asumido, su peculiar cogitatum." <sup>7</sup>*

Sin embargo, el entender la conciencia ante todo y fundamentalmente, como un *cogito* le hizo perder de vista la intencionalidad a nivel corpóreo. Entender la conciencia como un *cogito* introduce una transparencia ajena a la conciencia perceptiva, transparencia que tergiversa el sentido de la intencionalidad corpórea. La corporalización de la conciencia implica introducir una intencionalidad que si bien no excluye la reflexividad tampoco está definida por ella.

Lo constitutivo de la *ex-sistencia* es que se "proyecta hacia", que su ser consiste en "apuntar hacia", el ser "posibilidad

---

<sup>7</sup>E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, trad. José Gaos, 2a. ed., F.C.E., México, 1986, p. 79

de". Ciertamente el *cogito es cogito* de un *cogitatum* pero su intencionalidad se entiende en el sentido de un "darse cuenta de", la conciencia es conciencia de algo y no puede haber conciencia que no sea conciencia de algo, esto es, la conciencia se descubre a sí misma como volcada sobre algo. Esto es aceptado por Merleau-Ponty, sólo que advierte que no es el *descubrirse* como volcada sobre algo lo que define la intencionalidad de la conciencia sino que es precisamente el *estar volcada* sobre el algo. Por eso, siguiendo a Heidegger, Merleau-Ponty sostiene que la *ex-sistencia* no está definida, por la conciencia de sí, es decir, por el *cogito*, sino por la posibilidad.

Merleau-Ponty pone al descubierto esta intencionalidad a nivel de la motricidad. Se trata de un enfermo que no puede señalar la parte del cuerpo que sin embargo es capaz de alcanzar si necesita rascarla a consecuencia de una picadura de mosquito<sup>8</sup>. Para el sujeto hay una diferencia de situación entre la parte a señalar y la parte a rascar. La primera implica cierta abstracción pues no responde a ninguna necesidad sino a la orden del médico, en cambio la segunda responde a una necesidad concreta. Es interesante que este mismo sujeto, al pedírsele que realice el saludo militar necesita poner el gesto de respeto, si se le pide que haga como que se peina, necesita fingir que tiene un espejo en la mano, es decir, el enfermo trata de proporcionarse los elementos de una situación concreta en los que necesitaría hacer esos movimientos. Merleau-Ponty va a insistir en la intrínseca relación entre los movimientos y el contexto pues es éste el que exige los movimientos.

---

<sup>8</sup>*Ph.P.* pp. 120 y ss; pp. 120 y ss.

La incapacidad de señalar la parte que, en cambio, sí puede rascar, no se debe a que los músculos o nervios no funcionen, pues si así fuera, entonces no funcionarían en ninguno de los dos casos. La tentación de explicar estos hechos por una hipótesis intelectualista, según la cual la imposibilidad del movimiento de señalar se debe a que el enfermo "no entiende", es desechada, porque el sujeto sí entiende sólo que no "encuentra" la parte que se le pide que señale. Es decir: sí encuentra la parte que tiene que rascar pero no la encuentra cuando sólo se trata de señalarla. Según Merleau-Ponty esto nos lleva a pensar que, por ejemplo, la nariz como lugar o punto por rascar no es lo mismo que la nariz como lugar o punto por señalar. No es que haya un automatismo que le permite al sujeto encontrar el lugar a rascar ni tampoco se trata de un acto dirigido por una conciencia que se representa ese lugar. No hay que suponer una deficiencia en la facultad de formarse representaciones para explicar la incapacidad de representarse el punto a señalar, porque precisamente el sujeto intenta por medio de la representación de su cuerpo localizar la parte que le piden que señale es decir, el sujeto intenta suplir su incapacidad para señalar sin "buscar" mediante una búsqueda intelectual.

Estas observaciones nos conducen a entrever una localización que no se realiza a través de una conciencia representativa sino por una potencia de realizar ciertos movimientos cuando hay algo que exige esos movimientos. Hay una conexión intrínseca entre la nariz como punto por rascar y la mano como potencia de rascar, pero es necesario entender esta relación a nivel motriz, sin hacer intervenir actividad intelectual alguna. La mano "encuentra" la nariz como si "supiera" a dónde

dirigirse; en cierto sentido sí lo sabe puesto que no es un automatismo, no es un reflejo, pero no lo sabe en cuanto que no se representa ningún lugar, es precisamente este "saber sin representación" lo que Merleau-Ponty identifica como intencionalidad corpórea<sup>9</sup>. Merleau-Ponty trata de poner a la luz que la motricidad es intencional, que no es una suma de reflejos y que no hay ningún *cogito* que la dirija. Los movimientos de mi cuerpo se dirigen a sus objetos sin representárselos. Veamos con más detenimiento.

Si los enfermos tratan de proporcionarse imaginariamente los elementos de una situación dentro de la cual tendrían sentido los movimientos que se les piden, como el caso del que finge tener un espejo en la mano para poder realizar el gesto de peinarse, es porque la motricidad del enfermo está atada a un contexto inmediato sin el cual no puede ser despertada. Es la dependencia respecto al contexto lo que define a la enfermedad. Un sujeto normal no necesita de estos rodeos para realizar los movimientos que se le piden, su motricidad está despegada de las necesidades efectivas, hay cierto margen de libertad que le permite realizar los movimientos no obstante que no respondan a ninguna necesidad. El enfermo sólo realiza los movimientos cuando la situación se los exige y por eso, cuando se trata de una orden, debe darle a la situación efectiva una semejanza con una situación donde necesitaría en verdad hacer los movimientos. Por otra parte, cuando se le pide al enfermo que realice movimientos abstractos como una circunferencia en el aire, el sujeto torpemente se pone a realizar movimientos azarosos en el aire

---

<sup>9</sup>El estudio del comportamiento ya delataba esta intencionalidad, este movimiento sin fin explícito que lo oriente, ver antes pp. 43 y ss

como cuando alguien busca una pared en la oscuridad. El sujeto sabe lo que es una circunferencia, sí entiende lo que se le pide, pero en cuanto sujeto capaz de ciertos movimientos "no lo sabe", es decir, no capta la significación motriz de circunferencia. El trazar una circunferencia en el aire no es un automatismo pero eso no quiere decir que se requiera de una representación de la figura que dirija el movimiento, y el recurso a una representación por parte del enfermo, debe ser visto como rasgo patológico ya que no hay tal recurso en el normal. Comprenderemos la enfermedad cuando entendamos qué es lo que trata de suplir el enfermo mediante la representación y qué es lo que le permite al normal realizar los movimientos con soltura y espontaneidad.

Las observaciones hechas por los psicólogos sobre estos casos nos pueden dar la pista. Así, estos sujetos no entienden expresiones como " el pelaje es al gato lo que el plumaje es al ave", "la pata de la mesa" o "la cabeza del clavo", no comprenden que el doble de la mitad de un número es este mismo número, hacen en dos pasos la operación  $5+4-4$ , y si se les relata un cuento necesitan que a cada momento se les haga un resumen de cada fase pues son incapaces de seguir el sentido de la historia a través de cada uno de sus momentos. Para Merleau-Ponty la incapacidad de realizar los movimientos en situaciones abstractas o la necesidad de darse los elementos de una situación para ejecutar esos movimientos conecta intrínsecamente con los síntomas acabados de mencionar: se trata de un encogimiento de la libertad que se traduce en un estrechamiento del mundo o contexto, el cual no es sino la proyección de las posibilidades motrices del sujeto. El encogimiento de la libertad es una disminución del horizonte de posibilidades del sujeto, es decir, la

esencia de la enfermedad es la incapacidad de llevar el tiempo, que es lo que hemos definido como *ex-sistencia*. En efecto, cuando un sujeto no puede señalar la parte de su cuerpo, que sin embargo sí puede rascar, su problema -explica Merleau-Ponty- es que le falta el horizonte o contexto sobre el cuál destacar esa parte, el enfermo necesita que ese contexto le venga dado porque no puede proyectarlo. El hecho de que estos enfermos se sepan de memoria la serie de los números pero que sean incapaces de contar o que sean incapaces de encontrar un sentido a una historia que se les relata, refleja un anquilosamiento de su *ex-sistencia*, reflejan su incapacidad de conservar el pasado en tanto se proyectan al futuro. Por eso es que el mundo de estos sujetos se vuelve tan simple y tan rígido. El enfermo Schneider, por ejemplo, nunca sale a pasear, sólo lo hace para dar un recado y no obstante que pasa frente a la casa de su médico no la reconoce, no existe para él porque sólo existe cuando tiene que ir a su consulta, sucede exactamente como cuando se le pide que haga un movimiento que no responde a una necesidad concreta. El mundo de estos sujetos se ha reducido al horizonte de sus necesidades inmediatas.

De esta forma captamos que la intencionalidad original no es un "yo pienso algo" sino un "yo puedo"<sup>10</sup> y nuestra experiencia de los objetos no es la de simples cosas que nos rodean y de las que nos damos cuenta, es decir, no son objetos de conocimiento sino cosas dotadas de un sentido práctico, cosas que nos hablan en cuanto somos sujetos motrices.

*"En el gesto que se levanta hacia un objeto se en-*

---

<sup>10</sup>*Ph.P.* p. 160; p. 154 É insisto: es un "poder efectivo" no un "pienso que puedo".

*cierra un referencia al objeto no como objeto re-presentado, sino como esta cosa muy determinada hacia la cual nos proyectamos ..."* <sup>11</sup>

Las perturbaciones de la motricidad nos enseña una intencionalidad no epistemológica, nos muestra un sujeto definido por la *ex-sistencia* y no tanto por la conciencia que de sí tiene, y hay que hacer hincapié en que la *ex-sistencia* es corpórea porque la incapacidad para proyectarse de los enfermos, el angostamiento de su horizonte de posibilidades se ha dado porque tienen una lesión cerebral.

La sexualidad es otro rasgo de la intencionalidad corpórea. Hay un sentido sexual, y en general afectivo, del mundo percibido porque el que lo percibe está sexualizado. Schneider, el caso tomado como ejemplo para explicar la intencionalidad motriz, es también el ejemplo del que se sirve Merleau-Ponty para explicar la intencionalidad sexual<sup>12</sup>. Schneider tiene su comportamiento sexual alterado: casi no abraza, el beso no tiene significación erótica, no hay espontaneidad en el acto sexual, no sólo estrictamente la sexualidad es lo afectado, el mundo de Schneider es afectivamente neutro: los rostros no le parecen simpáticos ni antipáticos, el sol y la lluvia no le parecen ni alegres ni tristes. Mientras que para un sujeto masculino sano, un cuerpo femenino ejerce un atractivo erótico, en cambio para Schneider carece de atractivo. Así pues, un sentido sexual infesta la experiencia y esto sólo es posible porque el sujeto de esa experiencia está sexualizado y eso quiere decir que es corpóreo.

---

<sup>11</sup>Ph.P. pp. 160 y 161; p. 155

<sup>12</sup>Ph.P. pp. 180 y ss; pp. 171 y ss



### 3.3. INTERSUBJETIVIDAD E INTERCORPOREIDAD

El reconocimiento de la encarnación del sujeto también nos lleva a superar el problema del solipsismo que dejaba planteado la filosofía del *cogito*.

Si partimos de la definición cartesiana del sujeto como *cogito*, es imposible que un sujeto acceda a otro por la sencilla razón de que la subjetividad queda definida precisamente por ser sólo accesible a ella misma. ¶El sujeto cartesiano no puede pensar a otro sujeto que no sea él mismo ya que todo lo otro queda precisamente como lo opuesto al sujeto, como no-yo. Si bien es cierto que Descartes nunca rechazó la existencia de otros sujetos sin embargo tergiversó el acceso a ellos. Para Descartes la otra subjetividad es una conjetura que infiero del comportamiento complejo de ciertos cuerpos y de su capacidad manifiesta de usar muy flexiblemente el lenguaje, ya que son capaces de sostener diálogos y conversaciones<sup>13</sup>; a partir de estos hechos objetivos conjeturo que esos cuerpos deben estar de alguna forma ligados a una conciencia, tal y como mi cuerpo está ligado a mi conciencia. Se trata pues de un razonamiento por analogía.

El planteamiento cartesiano puede ser objetado tanto por la método para llegar al otro sujeto -por un razonamiento analógico- así como por la manera de concebirlo. En primer lugar yo no infiero que haya otro sujeto sino que se me manifiesta de una manera directa, antes de cualquier razonamiento. No llego al Otro como un detective llega al criminal por las huella e indicios que deja sino que la presencia de otros sujetos es un elemento de la *fe perceptiva*, por lo que es erróneo buscar una prueba de la

---

<sup>13</sup>R. Descartes, *Discours de la méthodhe*, Didier, Paris, pp. 95 y 96

existencia de los Otros, no necesitan ser demostrados pero no porque sean una evidencia racional sino prerracional. Toda pretendida prueba de la existencia del Otro nunca nos entrega verdaderamente al Otro sino una construcción hecha por la misma subjetividad que realiza la supuesta demostración. Esta es precisamente la segunda objeción: el Otro al que llega el razonamiento cartesiano es el "otro como yo" y no el Otro en cuanto tal.

La subjetividad racionalista, como el rey Midas que convertía en oro todo lo que tocaba, convierte en objeto todo lo que piensa, incluso al otro sujeto, que es una hipótesis para explicar ciertos hechos objetivos. Tiene razón Descartes al escoger el comportamiento como una vía para llegar a los otros sujetos, sin embargo, aborda este fenómeno como un científico observa un evento natural o como el psicólogo vigila detrás del espejo en la cámara de Gesell. Pero si volvemos a la percepción espontánea del comportamiento del Otro nada hay parecido a un razonamiento o conjetura. El Otro se me entrega en su comportamiento<sup>14</sup>. Hay que ser fieles a la percepción originaria del comportamiento del Otro: no se trata de que lo reconozca como hombre porque primero tendría que saber qué significa "hombre", y precisamente estamos rastreando la experiencia originaria a partir de la cual nos formamos una idea de lo humano; tampoco digo que se trata de un sujeto oculto detrás de su cuerpo, ya que la diferencia sujeto/cuerpo es producto de la reflexión y, precisamente por este motivo, no acudo a un razonamiento por analogía, no veo al Otro como parecido a mí pues no lo comparo

---

<sup>14</sup>Ph.P. p. 401; p. 360

conmigo<sup>15</sup>. Tendríamos que decir que el Otro se me da primariamente, no como una interrogación, sino simplemente como un *alguien* anónimo; su comportamiento se me muestra con una intencionalidad que yo comprendo, no por comparación con la mía, sino porque sencillamente lo que hace tiene sentido para mí, en cuanto que yo como ser corpóreo también estoy abierto al mismo comportamiento que él realiza. Lo que me hace accesible al Otro, lo que me permite comprender su comportamiento es que participamos de un mismo ser anónimo que nos envuelve y que es nuestra corporeidad. Mi cuerpo y el del Otro pueden ser vistos como prolongaciones de un mismo ser, de tal modo que se puede decir que yo habito al Otro y él me habita a mí.

*"...es precisamente mi cuerpo el que percibe el cuerpo del otro y encuentra en él como una prolongación milagrosa de sus propias intenciones, una manera familiar de tratar con el mundo; en adelante como las partes de mi cuerpo forman conjuntamente un sistema, el cuerpo del otro y el mío son un único todo, el anverso y el reverso de un único fenómeno, y la existencia anónima, de la que mi cuerpo es, en cada momento, el vestigio, habita en adelante estos dos cuerpos a la vez."* <sup>16</sup>

El Otro, con su comportamiento y sus gestos, me hace ver el mundo, me revela su sentido: veo al Otro subiendo las escaleras, conduciendo un automóvil, escribiendo con una pluma, usando un martillo... El Otro es el que usa ciertos utensilios y al hacerlo me los muestra, es el que me enseña el mundo, pero sólo me lo podría

---

<sup>15</sup>De hecho no hago este razonamiento en mi percepción del Otro, pero además no podría hacerlo porque para ello necesitaría conocerme a mí mismo para poder compararlo y sabido es que el conocimiento de mí mismo pasa por el Otro: es el Otro el que me revela mis defectos y mis cualidades, es el Otro el que sabe cómo soy, mucho mejor que yo.

<sup>16</sup>*Ph.P.* p. 406; p. 365

enseñar porque yo podría también manejar los instrumentos que él maneja, porque aunque ignore su funcionamiento, veo las manos y en general la disposición corpórea del Otro adaptada al utensilio o al aparato, y me proyecto en lo que hace, capto lo que él hace corpóreamente como posible para mí. Antes de cualquier cálculo o inferencia hay un sentido que se anuncia en el comportamiento del Otro y que me es accesible. No hay un momento en que el Otro se me de como un cuerpo objetivo sobre el que yo especularía la existencia de un espíritu que lo estuviera manipulando. Para hacer esto, menester es, precisamente, que deje de ver al Otro como comportamiento y lo vea como un cuerpo físico que se desplaza en un espacio; menester es también que yo me divorcie de mi cuerpo y me convierta en un sujeto que sobrevuela el mundo y sólo lo piensa.

Pero, sin duda, es a través del lenguaje que el Otro se me muestra como subjetividad encarnada; la lingüisticidad es esencial a la experiencia de la intersubjetividad: el Otro es ante todo aquel con quien puedo dialogar; incluso en el caso de la violencia, en que ha desaparecido el diálogo, queda siempre la posibilidad de que irrumpa la palabra, y que se de el hablar y el escuchar. En el diálogo, menos que en la percepción del comportamiento del Otro, se da el caso del sujeto enclaustrado que especula acerca de la existencia del Otro. Si el Otro me dirige una palabra, una seña, un gesto, me siento interpelado, despojado de la posibilidad del ensimismamiento. En el diálogo encontramos nuevamente el *ex-stasis* característico de la subjetividad encarnada: al hablar y al escuchar la subjetividad es desposeída, son las palabras del Otro las que me arrancan mis respuestas, las cuales, suscitan a su vez otras palabras del Otro; el diálogo no es

algo que se despliegue delante de los dialogantes sino que ambos se sienten llevados por la conversación sin saber a donde los conducirá.

### 3.4. CUERPO FENOMENICO vs SUJETO EPISTEMOLOGICO

La interpretación *ex-sistencial* del cuerpo nos ha permitido conciliar a éste con la subjetividad y al mismo tiempo esto nos ha conducido a desintelectualizar al sujeto, a abandonar el *cogito* y con ello la certeza de sí como constitutivos fundamentales de la subjetividad. Entender la intencionalidad desde la corporeidad *ex-sistencial* nos obliga a entender al sujeto como *ex-stasis*, como un ser que está de origen fuera de sí, habitando las cosas más que conociéndolas. La certeza de sí con la que la tradición cartesiana caracterizó al *cogito* es propio de una subjetividad epistemológica que neutraliza su vínculo *ex-sistencial* con el mundo quedando éste reducido a correlato de una conciencia cuyo ser consiste en contemplar el mundo. Pero la concepción *ex-sistencial* de la corporeidad nos lleva a pensar el sujeto como desposeído de sí mismo.

El planteamiento cartesiano insistía en que del objeto no había certeza sino del pensamiento del objeto. De lo que estoy cierto es, no de que haya un árbol, sino de que pienso que veo un árbol. La conciencia como pensamiento era considerado como una esfera de certeza absoluta. Pero en la medida en que se entiende intencionalmente la conciencia ya no es posible sostener esto. ¿Puedo conservar la certeza de pensar que veo un árbol

separándola de la certeza de que hay un árbol? La relación intencional entre la conciencia y el objeto impide hacer esta separación, la conciencia no puede ser conciencia de nada y así formular la hipótesis de que no hay árbol obliga a dudar de que se vea un árbol:

"¿cómo podríamos disociar la certeza de nuestra existencia perceptora de la de su correlato exterior? Es esencial a mi visión referirse no solamente a un pretendido visible, sino a un ser actualmente visto. Recíprocamente, si levanto una duda sobre la presencia de la cosa, esta duda se extiende a la visión misma, si no hay ahí rojo o azul, digo que no lo *visto verdaderamente*, admito que en ningún momento se ha producido esta adecuación de mis intenciones visuales y de lo visible que es la visión en acto."<sup>17</sup>

Que la conciencia sea intencional implica que está extasiada en su objeto y que no es más que este ex-stasis, que no puede desvincularse de aquello a lo que apunta y que por eso es tan difícil saber que he percibido algo como saber que hay algo. La certeza de ver envuelve a la cosa vista porque nace precisamente de la manera como se configura ésta y es precisamente esta dependencia de la certeza de la conciencia respecto a la certeza de la cosa la que cancela la idea de alguna esfera de la inmanencia a salvo de todo riesgo de error.

Incluso en el caso de las emociones y sentimientos es imposible encontrar la certeza cartesiana. ¿Es esto posible? ¿Puedo dudar de que amo, de que odio, de que estoy alegre o de que estoy triste? La intencionalidad de la conciencia implica reconocer que los sentimientos son modos de referencia de la

---

<sup>17</sup>Ph.P. pp. 429 y 439; p. 384

conciencia a los objetos, tal vez se podría pensar que la certeza del sentimiento es superior al objeto que despierta el sentimiento, que respecto a los sentimientos no puede haber ilusiones, y que puede ser que, por ejemplo, la tristeza que ahora siento después se me revele como exagerada o desproporcionada a los hechos, pero eso no invalidará el que en este momento que la vivo sea verdadera y absolutamente cierta. Sin embargo Merleau-Ponty sostiene que puede haber pseudoemociones o pseudosentimientos, es decir, que puede haber falsas tristezas y falsos amores, falsas alegrías y falsos odios. No se trata de una confusión de sentimientos, es decir, de un simple error al llamar amor u odio, alegría o tristeza, a unos sentimientos que eran de otra índole. Se trata de sentimientos fantasmas, se trata de un amor fantasma, de una alegría fantasma. Así como un fantasma no es una presencia real sino algo que se inmiscuye entre lo percibido pero sin llegar a formar parte de él, así estos "pseudosentimientos" se introducen en la corriente afectiva pero sin llegar a ser verdaderos sentimientos. Por ejemplo, puede darse el caso de una persona que diga amar a otra, que ligue su vida a ella, pero un buen día descubre que en realidad, el interés por la persona a la que decía amar, se debía al parecido con otra persona o que estaba aburrída o que compartía algunas afinidades. Mientras que en el amor verdadero, el sujeto está por entero en su sentimiento, en cambio el pseudoamor sólo concierne a un aspecto o fase del sujeto: al niño que fue, al hombre maduro que busca intensificar su vida... El amor verdadero acaba porque yo o la otra persona cambiamos y ya no nos compenetrarnos, el amor falso en cambio se esfuma por un retorno en mí mismo. Al término del amor verdadero diré que amé pero que un buen día se acabó; al

cesar el amor fantasma diré que nunca hubo amor, que fui presa de un espejismo.

Los histéricos son este tipo de personas que dicen tener dolores y tristezas que en verdad no tienen; los pseudosentimientos son experimentados como en la periferia de del sujeto. Los niños con frecuencia sienten según su contexto, ríen cuando los demás ríen o lloran si otros niños lloran. Si vamos al funeral de un desconocido nos contagiamos de una tristeza que en verdad no tenemos.

La *ex-sistencia* corpórea implica este ex-stasis irreprimible que hace imposible la esfera de inmanencia. La *ex-sistencia* corpórea se proyecta perpetuamente y no puede tener certeza de sí más que teniendo certeza de aquello en lo que se proyecta, lo cual significa que no hay otro modo de saber si amo u odio, que amando u odiando, que es la manera como se estructura el sentimiento lo que me permite reconocerlo como auténtico:

*"Mi amor, mi odio, mi voluntad no son ciertos como simples pensamientos de amar, de odiar o de querer, sino al contrario, toda la certeza de estos pensamientos viene de la de los actos de amor, de odio o de voluntad de los que estoy seguro porque los hago".* <sup>18</sup>

La certeza de la conciencia de ver nace de la manera como se estructura lo visto, es en lo percibido donde se confirma la percepción. Por eso podemos decir que la certeza que tengo de ser no nace de que piense que soy sino de que efectivamente soy<sup>19</sup>. El perpetuo ex-stasis que constituye a la *ex-sistencia* excluye la

---

<sup>18</sup>Ph.P. p. 438; p. 392

<sup>19</sup>Esta experiencia de ser irreductible al "pensamiento de ser" es lo que hemos llamado *fe perceptiva* y que es la experiencia preobjetiva del Ser, es podríamos decir: la experiencia muda del Ser y que por ello no puede ser entendida como sujeto.



transparencia del *cogito* pero esta opacidad no es otra cosa que la corporeidad. *Ex-sistir* es estar fugado de sí y esto es precisamente lo que significa ser cuerpo.

Una vez reconocido el éx-stasis constitutivo de la corporeidad estamos preparados para abordar el fenómeno de la *Carne*.

**CAPITULO 4**  
**EL FENOMENO DE LA CARNE**

#### 4.1. HIPERDIALECTICA Y SOBRE-REFLEXION

La ontología de Merleau-Ponty es un intento de pensar la negatividad intrínseca al Ser. Esa negatividad la hemos ido detectando poco a poco conforme hemos avanzado en nuestro trabajo. Primeramente, a través del estudio del comportamiento, ya que éste anunciaba una indeterminación, una forma de ser general. El mismo recurso a la noción de Gestalt, como alternativa al enfoque mecanicista, apuntaba en la misma dirección pues una Gestalt no es un objeto del pensamiento, lo cual le confiere trascendencia y sin embargo no es un ser en sí pues pertenece a la experiencia perceptiva. Por otra parte, el sentido de una Gestalt no es localizable en alguna de sus partes sino que está disperso entre todas ellas sin que esto signifique que está repartido. Finalmente la Gestalt es una totalidad que no existe sin sus partes pero que no es resultado de una suma de ellas. El ser de la Gestalt nos remitió a la percepción y ahí encontramos que el sujeto de la percepción tampoco se dejaba definir positivamente, se nos mostró como anónimo, como cuerpo, pero no como *cosa extensa* sino como posibilidad, como tiempo. Al reestablecer el contacto con la percepción hemos recordado la profundidad de algo tan simple como es que vemos con nuestros ojos y tocamos con nuestras manos, en suma, que somos cuerpos, y que al percibir nos descubrimos entre lo percibido. La percepción nos revela algo paradójico: las cosas se dan en nuestra experiencia y simultáneamente, nosotros estamos entre esas cosas que se dan en nuestra experiencia. No hay la distancia que la filosofía moderna zanjó entre el sujeto y el objeto, entre un espectador imparcial y el espectáculo que se despliega delante de él, sino que

encontramos al sujeto de la experiencia incluido en su experiencia, encontramos a un espectador como actor que participa en el espectáculo.

Lo que a Merleau-Ponty no le deja de admirar es la pertenencia del perceptor al mundo percibido. El perceptor es también algo percibido. El perceptor es un cuerpo y eso quiere decir que es parte del mundo que percibe pero lo asombroso es que es por ese cuerpo percibido por donde se abre la percepción al mundo, lo cual quiere decir que el mundo es percibido desde el mundo mismo; lo asombroso es la pertenencia del sensor a lo sensible. Pero esto no hay que entenderlo como una simple constatación empírica sino que tiene relevancia ontológica pues lo que se pone de manifiesto es que sólo perteneciendo a lo sensible es que se puede ser sensor, que sólo se puede percibir el mundo a condición de pertenecer a él, y que puedo ver y tocar a condición de ser visible y tangible.

Por supuesto que esta experiencia deja de ser asombrosa si nos dejamos intimar por el prejuicio del en sí, por el positivismo ontológico. En efecto, si pensamos la experiencia perceptiva como un accidente del ser del perceptor y de lo percibido, si suponemos que son algo antes e independientemente de su acontecer en la percepción, entonces perdemos contacto con la percepción y empezamos a construirla: imaginamos un mundo en sí y otro para nosotros, y establecemos una relación artificiosa de adecuación entre esos dos mundos, oponiéndonos al dato original de la percepción que son las cosas sin intermediarios, no una representación o duplicado de ellas.

La ontología de Merleau-Ponty lo que trata de hacer es tejer más el vínculo entre el cuerpo perceptor y las cosas percibidas.

Se trata de abordar el cuerpo como perteneciente al orden de lo percibido, entender el ser percibido como una relación original de lo sensible consigo mismo. La ontología de Merleau-Ponty trata de entender el ser percibido desde él mismo, porque, por un lado la percepción no es algo extramundano sino que acontece en el mundo percibido, y, por otra parte, la percepción abre el mundo en el que ella aparece, por lo cual no hay necesidad de acudir a algún principio extraño a lo sensible para entender su fenómeno. El problema es entender que el Ser no se da más allá de la experiencia que de él tenemos y que sin embargo, nos trasciende. Es necesario pensar esta trascendencia pero no como positividad sino como negatividad. La idea del ser absolutamente positivo es lo que origina la diplopia ontológica, la cual sólo puede superarse si se reconoce en el Ser la negatividad. El problema es cómo pensar esa negatividad. Al parecer es necesario un pensamiento dialéctico que nos permita pensar la negatividad inmanente, no extrínseca, al Ser. Pero hay que aprender a diferenciar la *buena dialéctica* de la *mala dialéctica*.

La buena dialéctica se caracteriza según Merleau-Ponty por<sup>1</sup>: 1. Es un pensamiento de las oposiciones, pero que entiende que la oposición no significa exclusión, que reconoce un trabajo de lo negativo, es decir, que admite una transformación de los opuestos por obra de su oposición y que por lo mismo reconoce que hay comunicación entre ellos; 2. Es un pensamiento subjetivo, más no un subjetivismo ya que parte de que el Ser no se puede sostener en sí mismo sino que tiene que aparecer ante alguien, pero además entiende que la subjetividad ante la que aparece el Ser no puede encontrarse fuera de él, que la subjetividad está

---

<sup>1</sup>P.F. pp. 160 a 165

integrada al Ser y sólo por esta integración es que el Ser aparece;

3. Es un pensamiento circular porque no sacrifica lo irreflexivo a lo reflexivo, esto es, que reconoce la imposibilidad de absorber el Ser en idealizaciones, que por lo mismo el dialéctico tiene que ser un eterno principiante.

Que el Ser se nos da en nuestra percepción y que sin embargo nos trasciende quiere decir que nuestra percepción y el Ser se encuentran implicados mutuamente, esto es: que el Ser pertenece a nuestra percepción y simultáneamente nuestra percepción pertenece al Ser. Nuestra percepción no puede venirle de fuera al Ser, tiene que integrarse a él. Es la *mala dialéctica* la que no sabe pensar la mutua pertenencia del Ser y la percepción. La *mala dialéctica* Merleau-Ponty la encuentra paradigmáticamente expuesta en Sartre<sup>2</sup>. La intención del planteamiento sartreano de reintroducir la negatividad en el Ser es correcta y revela que ve el fondo del problema sólo que piensa la negatividad como *Nada* que no es otra cosa que el reverso negativo del en sí, lo cual manifiesta que la ontología sartreana sigue aferrada a la idea del Ser como en sí.

Y es que en efecto, Sartre primeramente nos dice que hay un *En-sí* caracterizado por su absoluta positividad y extrañeza respecto de la conciencia, la cual, para acceder a ese *En-sí*, debe ser pensada como *Nada* porque su ser es absolutamente negativo. Sartre piensa así haber superado lo que hemos llamado la diplopia ontológica, por eso considera que la discusión del realismo y el idealismo es un problema de mezcla<sup>3</sup> porque no se habían

---

<sup>2</sup>Merleau-Ponty piensa en el autor de *El ser y la nada* y no tanto en el de *La crítica de la razón dialéctica*, obra que sin duda conoció. Sobre este punto Cfr. R. Kwant, *From Phenomenology to Metaphysics*, Duquesne University Press, Pittsburgh, 1966, pp. 131 y 132.

<sup>3</sup>V.I. p. 81; p. 79

purificado suficientemente los elementos intervinientes en la experiencia. Las cosas que se nos dan en la percepción no son representaciones, no están en la conciencia y eso significa que son *En-sí* y sin embargo, accedemos a ellas, y esto sólo es posible porque no hay ningún ser que se interponga entre ellas y nosotros, porque hemos desterrado a todos los habitantes de la conciencia y nos hemos pensado como una *Nada* totalmente abierta al *En-sí*. Es nuestra negatividad absoluta la que permite que el *En-sí* aparezca en su positividad, también absoluta. Por eso incluso es necesario, para pensar de manera suficientemente negativa y evitar confusiones, prescindir de términos como sujeto, conciencia, ego, espíritu, si acaso, llamarlo *Para-sí*, pero entendiendo siempre que se trata de una *Nada*. El *Para-sí* es en la medida en que se ausenta del ser, en la medida en que destierra el ser de sí.

Esta manera de concebir la negatividad condicionará la manera de concebir la intersubjetividad. Sartre no parte de una posición solipsista que se interrogaría por la existencia de los Otros sino que para él la intersubjetividad es un constitutivo del *Para-sí*. Hay pues Otros, esto es: otros poderes negativos, otras *Nadas*, ese es el punto de partida. El problema consiste en poner al descubierto la experiencia que el *Para-sí* tiene del Otro. El Otro en cuanto negatividad no pertenece al orden del *En-sí*; el Otro se me revela como negación porque yo sufro esa negación, lo cual significa que el Otro me roba mi posición de ausente y me coloca entre lo *En-sí*, es decir: la conciencia que tengo del Otro equivale a la conciencia que tengo de estar entre las cosas, y esto equivale a la conciencia que tengo de ser un cuerpo. Captarme como cuerpo es captarme como estando expuesto ante la mirada

del Otro; no es que el Otro me capte porque soy corpóreo sino que soy corpóreo en tanto estoy expuesto ante el Otro. El Otro al colocarme entre lo *En-sí* espesa mi ser y me da una suerte de positividad, por lo que su aparición equivale a una supresión de mi negatividad. Lo que hay que subrayar es que no tengo experiencia del Otro sino en el sentido de que tengo la experiencia de mi cosificación, no tengo experiencia directa del Otro sino como origen de mi ser cuerpo:

*"...el otro es esa X que está ahí, en la que no puedo menos de pensar para dar cuenta del cuerpo que de repente siento que tengo."* <sup>4</sup>

Pero ¿no es esto la restauración del solipsismo que supuestamente se excluía de inicio? En realidad Sartre más que describir nuestra experiencia originaria del Otro la deriva a partir de sus nociones de *En-sí* como positividad y *Para-sí* como negatividad absolutas. Y efectivamente así es, pues el Otro no me puede aparecer como las cosas puesto que no es *En-sí* pero no me puede aparecer como *Para-sí* en el sentido en que yo lo soy para mí, pues, en la medida en que el Otro es mi negación, no puedo acceder a su experiencia, sé de él porque me capto cosa en el mundo, pero por eso, Merleau-Ponty se pregunta cómo Sartre puede hablar en plural, cómo puede extender a los Otros su experiencia del Otro, pues Sartre sostiene que todo *Para-sí* experimenta al otro *Para-sí* como el origen de su cosificación, pero el único modo de saber ésto es a través un experiencia compartida y es, precisamente, lo que prohíbe la idea de *Para-sí* como negatividad pura:

---

<sup>4</sup>V.I. p. 109; p. 105



"Este singular que se permite emplear -el Para-sí, el Para Otro- indica que habla en nombre de todos, cuando su descripción pone en entredicho este poder." <sup>5</sup>

La contradicción en el planteamiento de Sartre es resultado de una rígida y precipitada interpretación de la alteridad. El Otro es negatividad absoluta, por lo mismo inaccesible, de ahí que se reduzca a una dimensión de mi ser, con lo cual nos quedamos en el solipsismo y rompemos con la convicción de la *fe perceptiva* de que accedemos a los Otros en cuanto tales. Por otra parte el *En-sí* con su positividad absoluta debería también, para conservar su extrañeza, ser inaccesible y sin embargo nos aparece, y eso significa que su sentido proviene, todo él, de nosotros, con lo cual Sartre da la impresión de reintroducir la diplopia ontológica porque hay dos *En-sí*, el primero que guarda total independencia de nosotros y otro aquel que llevamos con nosotros al otorgarle su sentido<sup>6</sup>. A menos que Sartre admita que el primer *En-sí* es una abstracción y que el único real y verdadero es el segundo, su planteamiento linda con el idealismo<sup>7</sup>. Y es que Sartre sigue, al igual que el idealismo, demasiado apegado al *cogito* aunque lo conserve como prerreflexivo<sup>8</sup>. En efecto, Sartre argumenta que toda conciencia al ser conciencia de algo, como insiste la fenomenología, es conciencia de sí, y que sólo puede ser conciencia de algo si es conciencia de sí. Este planteamiento le lleva a sostener con el psicoanálisis una discusión en torno al

---

<sup>5</sup>V.I. p. 111; p. 106

<sup>6</sup>Cfr. R. Kwant, *Op. Cit.*, p. 141

<sup>7</sup>V.I. p. 107; p. 103

<sup>8</sup>Cfr. J.P. Sartre, *El ser y la nada*, Trad. J. Valmar, Losada, Buenos Aires, 1981, pp. 17 y ss

concepto de inconsciente que según Sartre es un caso de lo que él llama la mala fe<sup>9</sup>.

Precisamente en este punto se puede destacar por contraste la idea que Merleau-Ponty tiene de la negatividad. En Sartre la percepción lleva como constitutivo un *cogito* prerreflexivo: al percibir cualquier cosa implícitamente capto que la percibo aunque no lo esté pensando explícitamente, pero precisamente Merleau-Ponty sostiene que en la percepción lo que hay es un pensamiento anónimo que se expresaría como un *il y a*, un *Hay*, y no un *me parece que* <sup>10</sup>, que sería precisamente el *cogito*. En la percepción acontece un aparecer que *trasciende* al "yo pienso", que no puede identificarse como una *cogitatio* y que sin embargo no por ello es un *En-sí*. Merleau-Ponty piensa que el fenómeno de la percepción no puede entenderse ontológicamente con las categorías sartreanas de *En-sí* y *Para-sí*, estas resultan demasiado polarizadas para entender la relación entre el perceptor y lo percibido.

La dialéctica que Merleau-Ponty busca es aquella que sea capaz de pensar lo que alguna vez llamó la ambigüedad<sup>11</sup> que está en las cosas mismas y que veremos más adelante queda precisada bajo la noción de *reversibilidad* <sup>12</sup>. Para Merleau-Ponty en la percepción no encontramos una confrontación entre el perceptor y lo percibido porque el perceptor está integrado a lo percibido pues aparece como un cuerpo, en esa medida no se le puede pensar como una *Nada*, y lo percibido tampoco puede ser pensado como un *En-sí* que sería pura positividad. En la medida en que reconocemos al

---

<sup>9</sup> Cfr. *Ibid.* p. 94 y ss

<sup>10</sup> *V.I.* p. 190; p. 180

<sup>11</sup> *Ph.P.* pp. 199 y ss; pp. 188 y ss

<sup>12</sup> Ver más adelante pp. 116 y ss

perceptor como cuerpo tenemos que admitir que la percepción pertenece al mundo al que la misma percepción abre. Así, podemos decir igualmente, que el mundo es relativo a la percepción como la percepción es relativa al mundo, no sólo podemos entender la percepción como algo mundano y al mundo como ser percibido, sino que es necesario entenderlos siempre de las dos formas, es necesario captar que uno no es más que el *reverso del otro*, esto es precisamente lo que debe pensar la dialéctica: no contraponer el mundo como ser percibido al mundo como lugar donde acontece la percepción, sino captar su mutua implicación, entenderlos como complementarios y no como excluyentes. Y esto es justamente lo que no se puede hacer con la ontología sartreana, según ella, el perceptor (*Para-sí*) nunca puede estar integrado a lo percibido (*En-sí*) o en todo caso se trata de una negación que el Otro introduce. Para Merleau-Ponty en cambio, no sólo puede el perceptor ingresar a lo percibido sino que es la única manera en que puede ser perceptor, y su ingreso no está condicionado por la presencia de un Otro que sería un poder cosificador, sino por una alteridad anónima constitutiva e inerradicable de la experiencia.

La dialéctica a la que Merleau-Ponty alude, la *buena dialéctica*, es un pensamiento sin reposo porque capta que nunca se llega a algo definitivo, es un pensamiento siempre en tránsito porque reconoce que nunca hay un término positivo dónde descansar ya que lo que capta siempre es el reverso o el anverso del fenómeno. La buena dialéctica es la que tiene conciencia de que el pensamiento siempre tiene que volver a beber de las aguas de la percepción, que no puede contentarse con un juego de tesis, antítesis y síntesis conceptuales, sino que acepta que es un lenguaje que vive de una vida más profunda y que es el horizonte

precategoral de la experiencia. A esta dialéctica que se sabe siempre dependiente de la experiencia Merleau-Ponty la llama *hiperdialéctica*<sup>13</sup>, y la llama así porque es capaz de criticarse a sí misma como enunciado separado y reconoce siempre la necesidad de remitirse a la experiencia.

La noción de *hiperdialéctica* necesita ser complementada con la de *sobre-reflexión (sur-réflexion)*. Hemos señalado que lo característico del Ser, al cual accedemos por la *fe perceptiva*, es su negatividad, la cual no puede ser pensada sartreanamente como *Nada*. La negatividad a la que aquí nos referimos se puede aclarar con la noción de silencio. La ontología que pretende elaborar Merleau-Ponty es una ontología del silencio. Pero ¿no es esto una tarea condenada al fracaso? ¿cómo poder hablar del silencio?

En cuanto intento de recuperar la *fe perceptiva* hemos de reconocer que se trata de un proceso reflexivo. Al igual que con la dialéctica, podemos diferenciar una mala reflexión de una buena reflexión. La mala reflexión es aquella que supone un *cogito* implícito en la *fe perceptiva*. ¿Cómo reflexionar sobre la experiencia si me ignoro en ella? ¿cómo podría haber experiencia sin una conciencia que se de cuenta de sí? Por eso, para las filosofías reflexivas, lo que llegamos a saber por reflexión ya lo sabíamos, sólo que de una manera implícita. Para Merleau-Ponty esta es, en realidad, una ilusión de la reflexión: creer que se trata de hacer temático un *cogito* implícito en la percepción, sin percatarse que al reflexionar se convierte la percepción bruta en una percepción refleja. Es una ilusión creer que el sujeto que reflexiona se encuentra anticipado en la percepción y que la reflexión lo único que hace es recoger esta anticipación.

---

<sup>13</sup>V.I. p. 129; p. 122

Para Merleau-Ponty la vida es irreductible a la vida pensada por el filósofo, es decir, jamás podremos decir que la filosofía representa la verdad consumada de la experiencia sino siempre será al revés, la verdad de una filosofía viene medida por su capacidad de expresar la vida en su facticidad. Por lo cual le está prohibido al filósofo introducir el *cogito* en la experiencia prereflexiva. Pero ¿no significa esto condenar al filósofo a callar para que sólo quede la experiencia en su verdad inefable? Merleau-Ponty entiende la reflexión sobre la experiencia como la traducción de un texto<sup>14</sup>, pero de un texto sui generis porque su sentido, por un lado, nos viene dado por su traducción, pero por otro, sólo entendemos la traducción en la medida en que accedemos al texto.

La relación de lo reflejo y lo irreflejo, la posibilidad de que el primero exprese al segundo, estriba en que entendamos que así como no hay un *En-sí* contrapuesto a un *Para-sí* sino una implicación de ambos, así la reflexión no se enfrenta a un reino silencioso que se le escaparía en el momento en que quisiera expresarlo, sino que este silencio sólo aparece como trasfondo del lenguaje<sup>15</sup>. El silencio al que aquí nos referimos no es lo contrario del lenguaje, sino más bien su sustancia. La *fe perceptiva* en su silencio no es inefable. La experiencia como algo inefable es otra versión del positivismo ontológico que recrea la diplopía ontológica, ahora entre un ser expresado y otro percibido.

---

<sup>14</sup>V.I. p. 58; p. 56

<sup>15</sup>"...la descripción misma del silencio reposa totalmente en las virtudes del lenguaje" V.I. p. 233; p. 220; Cfr. también C. Lefort, *Sur une colonne absente*, Gallimard, Paris, 1978, pp. 116 y ss

La *sobre-reflexión* para Merleau-Ponty no es un llegar a saber lo que ya sabíamos sino un decir lo que la percepción quiere decir en el fondo de su silencio, no hay porqué temer a que la *sobre-reflexión* perturbe el silencio perceptivo, es que sólo así descubrimos su sentido pero reconociendo que la percepción prereflexiva tiene prioridad porque ella es siempre el modelo y la medida de la verdad expresada:

*"...vislumbramos la necesidad de una operación distinta de la conversión reflexiva, más fundamental que ésta, un especie de sobre-reflexión que se tenga en cuenta a sí misma y no olvide los cambios que introduce en el espectáculo, que no pierda de vista la cosa y la percepción brutas, que no las borre, que no corte con una hipótesis de inexistencia los lazos orgánicos entre la percepción y la cosa percibida, sino que se imponga como objeto pensarlos, reflexionar sobre la trascendencia del mundo como tal trascendencia y no hable de ella según la ley de las significaciones de palabras inherentes al lenguaje dado, sino que se esfuerce, por difícil que esto sea, en hacerlas expresar, más allá de sí mismas, nuestro contacto mudo con las cosas, cuando todavía no se han convertido en cosas dichas."* <sup>16</sup>

El silencio originario de la experiencia no es otra cosa que su facticidad y lo que nos imposibilita dar razón última de la experiencia. El Ser se retrae en su facticidad, no hay expresión que agote su misterio de ahí que haya que decirlo una y otra vez, pero siempre como si fuera por vez primera. No otra cosa quiere decir el lema husserliano de "volver a las cosas mismas" como expresión de la actitud fenomenológica. La fenomenología tiene que ser hiperdialéctica y sobre-reflexiva desde el momento en

---

<sup>16</sup>V.I. p. 61; p. 59

que se propone llevar a su expresión, simultáneamente, nuestra implicación en el Ser y nuestro contacto mudo con las cosas<sup>17</sup>.

Una vez hecha esta advertencia metodológica, pasemos a exponer las nociones centrales de la ontología merleau-pontyana.

#### 4.2. DIMENSIONALIDAD, ELEMENTO Y ESTRUCTURA

Hemos insistido que nuestra percepción nos entrega una estructura y no una suma de datos aislados<sup>18</sup>. Es hora de explicitar la ontología implícita en esta descripción de lo sensible, es el momento de dar nombre a esta experiencia. Así, tenemos por ejemplo que, al nublarse el día, antes de identificar que las nubes eran grises lo que captaba globalmente era el día nublado, la transparencia y vitalidad de hace unos instantes ha desaparecido, el día se ha vuelto denso y acechante, el color del césped antes era más suave, ahora, al acercarse la tormenta se ha vuelto más oscuro, y ahora que veo el cielo digo que veo unas nubes "grises", pero ese gris antes de ser nombrado e identificado como cualidad de las nubes, era algo atmosférico y difuso, de tal modo que al explicitarlo como gris de las nubes lo concentro y lo que antes era una tonalidad afectiva que invadía todo el paisaje se convierte ahora en la cualidad de un objeto. El mundo percibido -hemos insistido- no es un mosaico de cualidades o sensaciones como pensaba el empirismo sino que es una estructura intersensorial.

---

<sup>17</sup>Hay que reiterar que esta experiencia muda si es expresable. Esto explica porqué Merleau-Ponty ensaya un pensamiento interrogativo, es la interrogación la que nos pone en contacto con esa negatividad sui generis del Ser.

<sup>18</sup>Cfr. antes pp. 32 y 68

Las observaciones hechas con los cerebelosos nos enseñan que los colores poseen una significación mucho más rica que la de una cualidad visual, así, se observa que el campo motor de algunos de estos enfermos se modifica en amplitud y dirección según que el campo visual sea rojo, azul o verde; el rojo y el amarillo favorecen los movimientos suaves, el azul y el verde los movimientos bruscos; también se observa que el amarillo y el rojo acentúan los errores en la estimación del peso y del tiempo<sup>19</sup>.

Estas observaciones nos enseñan que la experiencia de los colores no es sinónimo de la identificación de una cualidad de un objeto, sino que es una experiencia motriz y afectiva. Un enfermo dice: "*He apretado los dientes, con eso sé que es amarillo*", otro dice que el rojo "*desgarra*" y que el amarillo es "*picante*"<sup>20</sup>. No debe creerse que esto sólo se da en los cerebelosos, si Merleau-Ponty acude a ellos es porque ahí se amplifica un fenómeno que es normal. Para una persona normal los colores poseen esta significación afectiva: el azul puede relajar e insipirar paz, el rojo tensar y despertar la atención, el púrpura puede incomodar o inspirar tristeza, enfin, la significación puede variar con los individuos y con las culturas. Los pintores son los que mejor saben de esta significación intrínseca a los colores. La significación no se asocia ni se agrega al color, es el color mismo. Es el filósofo empirista quien ha vaciado lo sensible de significación y lo ha reducido a un esqueleto, que es lo que piensa

---

<sup>19</sup>Ph.P. p. 241; p. 224

<sup>20</sup>Ph.P. p. 244; p. 226



con el nombre de sensación<sup>21</sup>. Pero muy diferente es el color pensado al color percibido que más bien:

*"...es cierto nudo en la trama de lo simultáneo y lo sucesivo. Es una concreción de la visibilidad, no un átomo"* <sup>22</sup>

La riqueza significativa que reconocemos en el color nos obliga igualmente a abandonar la idea empirista de los compartimentos sensoriales, ya que la significación del color no sólo es visual, también tiene una fisionomía táctil y hasta sonora, por eso hablamos de colores suaves y de colores chillantes. El color no es pues una significación unívoca o positiva sino más bien una *dimensión*. El color es una *significación indeterminada*, es algo general, y, parafraseando el ejemplo que da Merleau-Ponty, el rojo es aquella *dimensión* a la que pertenecen las cosas rojas como la sangre, el manto de Cristo en El Expolio del Greco y también la luz de alerta de los semáforos, es una significación susceptible -al particularizarse- de significar cada vez algo diferente sin que pierda las resonancias significativas de las otras cosas que también pertenecen a la *dimensión* del rojo. Se trata pues de un lugar de encuentro o de una encrucijada, es un "rojo salvaje" que, por ejemplo, al verlo en un rostro ensangrentado, me impresiona o aterroriza, pero además evoca muchas significaciones más, que los poetas saben muy bien explicitar. La riqueza de significado de lo sensible nos pone en claro que lo sensible no es un ser unívoco, duro, con límites precisos, que el mundo percibido no es una suma de substancias

---

<sup>21</sup> A su vez la física supone la idea empirista del color sólo que la piensa matemáticamente como una onda de determinada longitud y amplitud.

<sup>22</sup>V.I. p. 174; p. 165

individualizadas sino un tejido compacto en el que se opera un punteado y definimos así una cosa o una cualidad sin que por ello se pierda la cohesión que une a ese fragmento con el resto del tejido y por eso podríamos decir que la cosa percibida es:

*"...una especie de estrecho entre horizontes exteriores y horizontes interiores siempre abiertos, algo que toca suavemente y hace resonar a distancia diversas regiones del mundo cromático o visible, cierta diferenciación, una modulación efímera de este mundo, menos color, menos cosa que diferencia entre cosas y colores, cristalización momentánea del ser coloreado o de la visibilidad"* <sup>23</sup>

El Ser percibido no es pues una suma de hechos individuales contrapuesto a un mundo ideal de esencias sino un tejido de facticidad e idealidad indivisas<sup>24</sup>, es una *cosa general* que Merleau-Ponty llama *Carne* y que está emparentada con la noción presocrática de *elemento*:

*"La carne no es materia, no es espíritu, no es substancia. Para designarla haría falta el viejo término 'elemento', en el sentido en el que se empleaba para hablar del agua, del aire, de la tierra y del fuego, es decir en el sentido de una cosa general, a mitad de camino entre el individuo espacio temporal y la idea, especie de principio encarnado que introduce un estilo de ser dondequiera que haya una simple parcela suya"* <sup>25</sup>

La *Carne* no es una cosa en sí ni un objeto sino una estructura intersensorial cuyos elementos están unos en función de otros. Esto lo podemos ver claramente en lo que Merleau-Ponty

---

<sup>23</sup>V.I. p. 175; p. 166

<sup>24</sup>V.I. p. 157; p. 149

<sup>25</sup>V.I. p. 184; p. 174

llama color-función<sup>26</sup>. Todos sabemos que el color de los objetos cambia según si la iluminación es solar o eléctrica ¿cuál es el color propio de los objetos si este cambia según la iluminación? No debemos suponer que tenemos una idea del color propio anterior a la experiencia que tenemos del objeto, tampoco podemos creer que el color propio sea aquel con el cual hemos visto más frecuentemente al objeto, ya que tendríamos que recordar ese color y compararlo con el que tiene el objeto actualmente y esto no sucede en la experiencia.

Para entender cómo es que podemos reconocer un color propio en las cosas no obstante que varía según la iluminación, hay que tomar en cuenta, además de la iluminación, la articulación del campo perceptivo, por ejemplo, si colocamos un disco negro en movimiento bajo una lámpara que lo ilumina en una habitación débilmente iluminada, el haz luminoso parece un sólido blancuzco, este campo se desarticula si colocamos una hoja de papel entre el disco y la lámpara, dejamos de tener la impresión del sólido blancuzco y el papel y el disco parecen ahora iluminados<sup>27</sup>. Otro ejemplo es del de dos cajas cuyo interior ha sido pintado, de negro el de una, y de blanco el de la otra. La primera es iluminada con una luz muy intensa y la segunda con una luz muy débil; si se miran los interiores a través de unos agujeros, los dos parecen igualmente grises, pero si se introduce en la caja con interior negro una hoja blanca, y en la caja con interior blanco una hoja negra, la estructura se rompe y entonces una de las cajas, la primera, aparece negra e intensamente iluminada, y la segunda blanca y débilmente iluminada. Otro caso

---

<sup>26</sup>*Ph.P.* p. 352; p. 319

<sup>27</sup>*Ph.P.* p. 355; p. 321

es el de un paisaje visto normalmente y luego visto guiñando los ojos como hacen los pintores. Al guiñar los ojos, los objetos aparecen de otro color precisamente porque el color visto de modo normal está en función de la iluminación y del resto de los objetos que forman el paisaje, y al guiñar los ojos se rompe esta estructura.

Hasta aquí hemos destacado la dependencia del color respecto a la iluminación pero hay que agregar que la iluminación como tal, no se nos da como un objeto, al grado de que cuando queremos objetivarla la perdemos como iluminación. La iluminación tiende a volverse neutra; a eso se debe que cuando se entra en una sala de cine, al principio no se ve nada, pero luego, poco a poco, todo comienza a cobrar forma pues la iluminación se vuelve neutra. La iluminación no es vista sino que nos hace ver:

*"Percibimos según la luz, tal como pensamos de acuerdo con el otro, en la comunicación verbal"* <sup>28</sup>

Pero para que la iluminación nos permita ver se requiere que nosotros nos relacionemos de cierta manera con el espectáculo. Si por ejemplo, en una habitación bien iluminada observamos un disco blanco en un rincón sombrío, su color blanco no se me pondrá claramente de manifiesto más que acercándome a una zona sombría. Esto quiere decir que el color propio depende no sólo de la iluminación sino también de nuestra ubicación, exactamente como un cuadro en una galería se me revela a condición de que lo vea desde cierto ángulo y a cierta distancia. Pero además de la iluminación y de la ubicación del perceptor, el color depende de la

---

<sup>28</sup>Ph.P. p. 358; p. 324

naturaleza del objeto, así el color café de la madera no sería el mismo si no fuera de la madera. Igualmente influyen en el color de un objeto, los otros objetos que lo rodean, más aún la iluminación se beneficia de esos objetos como bien saben los pintores que para representar un objeto deslumbrante reparten reflejos y sombras entre los objetos de las inmediaciones<sup>29</sup>. El color propio de la cosa es el que tiene por su pertenencia a cierta estructura del campo perceptivo.

Esto que hemos dicho del color en realidad se da con todas las propiedades de las cosas: su forma, su magnitud, su peso... Hay una forma típica de aparecer los objetos que si se altera despoja a los objetos de su significación y los hace irreconocibles o se vuelven simple y sencillamente, otros objetos, como por ejemplo, si un cuadrado lo presentamos, no descansando sobre uno de sus lados sino sobre una de sus aristas, lo vemos como un rombo.

Todo esto significa que las cosas pertenecen a ciertas estructuras fuera de las cuales no aparecen o simplemente dejan de ser lo que antes parecían. Pues bien, el carácter estructural del mundo percibido es el primer sentido que tiene la noción ontológica de *Carne*.

#### 4.3. LA REVERSIBILIDAD Y EL NARCISISMO ONTOLOGICO

Pero la estructura que define la *Carne* no debemos entenderla como algo que reposa en sí. La estructura nada es sin la experiencia que de ella tenemos, es decir, pertenece a la

---

<sup>29</sup>*Ph.P.* p. 360; p. 326

experiencia perceptiva, pero, como señalábamos al hablar del color función, para que haya estructura, el sujeto perceptor debe estar integrado a ella y no otra cosa significa que es corpóreo. Es porque veo desde determinado sitio -en el que estoy porque soy cuerpo- por lo que el paisaje me da cierto aspecto, la subjetividad corpórea es una posición dada y asumida simultáneamente. Es necesario reconocer la subjetividad como momento de esta estructura, descubrir la subjetividad como el lado reflexivo de la estructura. La *Carne* no es cosa en sí precisamente porque Merleau-Ponty le reconoce reflexividad, la *Carne* está vuelta sobre sí, pero estar vuelta sobre sí no equivale a la noción hegeliano-sartreana del Para-sí, porque la *Carne* tampoco es espíritu al modo como lo entiende la filosofía reflexiva. Merleau-Ponty piensa en una reflexividad que no es la del pensamiento sino que es la percepción misma como retorno de la *Carne* a sí misma, a esta reflexividad, Merleau-Ponty le llama *reversibilidad* debido a que el retorno de la *Carne* a sí misma es como una reversión, tal y como un guante podemos revertirlo de uno de sus lados al otro.

Veamos. Es esencial a la percepción la membrecía del perceptor a lo percibido, eso significa que la percepción como experiencia debe estar ligada al mundo percibido, debe estar integrada a él. El perceptor está en medio de lo percibido como una cosa percibida, pero por ser perceptor, a través de él, el mundo percibido tiene un *otro lado*. ¿Qué significa esto? Hemos identificado el Ser con la experiencia, pero también hemos aceptado que la experiencia es parte del Ser, es decir, que la experiencia es una parte del Ser del que tenemos experiencia, de esta manera podemos decir que en la medida en que el Ser se da en

nuestra experiencia y esta se encuentra en él, se trata como si el Ser estuviera invaginado en sí mismo, la experiencia es como un *pliegue* del Ser. Si pensamos la percepción como reflexión en el sentido de *reversión* entonces estamos concibiendo la reflexión como *torsión* o *enrollamiento* del Ser. Describamos esta *invaginación* o *enrollamiento* del Ser que define la relación entre el Ser y la percepción, comprenderemos entonces porqué Merleau-Ponty le llama *Carne* al Ser.

Primeramente debemos reparar en el detalle asombroso de que el *mismo* mundo que vemos es el que tocamos, lo que quiere decir que lo tangible abarca a lo visible y viceversa, es decir, el mundo tangible no es una parte que se agregaría al mundo visible, de tal suerte que sumadas dieran el mundo percibido. No, el mundo tangible y el mundo visible son, como dice Merleau-Ponty, *partes totales* <sup>30</sup>, lo que significa que cada sentido abre al mundo total pero de modo diferente y es esto lo que le da al mundo su unidad al mismo tiempo que su intrínseca diversidad. Veamos en detalle en qué consiste la *reversibilidad* de los sentidos, esta abertura mutua, comenzando por el tacto.

Antes de tomar una cosa y tocarla, al lanzarme a la exploración táctil hay una anticipación o pre-posesión de lo que voy a tocar, hay una relación de principio, una conexión intrínseca entre los movimientos preparatorios de mi mano y lo que voy a tocar:

*"Es necesario que entre la exploración y lo que me enseñará, entre mis movimientos y lo que toco, exista alguna relación de principio, algún parentesco, según el cual ellos no son sólomente como los pseudópodos de la amiba, vagas y efímeras deformaciones del espa-*

---

<sup>30</sup>V.I. p. 177; p. 168

*cio corporal, sino la iniciación y la abertura a un mundo táctil."* <sup>31</sup>

Hay por ejemplo, el caso de un enfermo que aunque sabe llamar a la puerta no sabe hacerlo si la puerta no está al alcance de su mano, no puede hacer el gesto de tocar la puerta<sup>32</sup> no obstante que sí ve la puerta. Merleau-Ponty explica que se ha dado un angostamiento del campo motor reduciéndose al de los objetos tangibles. Este campo motor en el sujeto normal es más amplio, de tal forma que las cosas pueden existir táctilmente para él aunque no las tenga actualmente al alcance del tacto. Pues bien, la abertura de la *Carne* a sí misma, se anuncia primeramente como esta pre-posesión de lo tocado en el tangente que no está mediada por ningún concepto.

Pero además la abertura se extiende no sólo a lo que se va a tocar sino al tacto mismo, esto es, el tacto está abierto a sí mismo porque la mano en tanto tangente es también tangible y *no podría* ser tangente si no fuera tangible, hay necesidad de ser tangible para poder tocar<sup>33</sup>. Al tocar me toco, es una especie de reflexión pero que no equivale a un "pienso que toco". Al tocar experimento mi tangibilidad, experimento mi pertenencia a la esfera de lo tangible.

Esta abertura de la *Carne* a sí misma que se delata en el tacto también la encontramos entre el tacto y la visión. Lo tangible es visible y lo visible es tangible, veo lo táctil y toco lo

---

<sup>31</sup> V.I. p. 176; p. 166 Esta pre-posesión es la que constatábamos en la adaptación ente el comportamiento y el estímulo, que nos prohibía tratar el comportamiento como simple efecto y al estímulo como causa. Tanto el materialismo como el idealismo ignoran la naturaleza de esta abertura de la *Carne*, el primero la entiende como relación causa-efecto y el segundo como relación epistemológica.

<sup>32</sup> Ph.P. p.136; p. 134

<sup>33</sup> Un ser intangible, un espíritu, no puede tocar.



visible, pero también, veo mi mano que toca y toco mis ojos que ven. Mi tangibilidad está incrustada en mi campo visual y mi visibilidad está incrustada en mi campo táctil, mis sentidos están compenetrados uno en otro.

*"Hemos de acostumbrarnos a pensar que todo lo visible está cortado en lo tangible, todo ser táctil está, en cierto modo, prometido a la visibilidad y hay superposición y continuidad no sólo entre lo tocado y el que toca, sino también entre lo tangible y lo visible; lo visible está incrustado en lo tangible y, a su vez, lo tangible no es una nada de visibilidad, no carece de existencia visual."* <sup>34</sup>

Esta compenetración también la encontramos entre el hablar y el escuchar: cuando hablo, mi hablar invade mi campo de audición, me escucho al hablar<sup>35</sup>.

La *reversibilidad* entre lo tangible y lo visible, entre lo visible y lo audible, etc..., es lo que funda la estructura intersensorial del mundo percibido, la cual, a su vez, se funda en la unidad prereflexiva y preobjetiva del cuerpo<sup>36</sup>, en mi cuerpo sinérgico. La unidad del mundo es sinérgica porque, mis ojos y mis manos son los ojos y las manos de un mismo cuerpo, lo cual equivale a decir que mis manos son las manos de mis ojos o mis ojos los ojos de mis manos, es decir, la visión, el tacto, el oído, etc..., no son canales separados sino que trabajan como un sólo órgano, porque pertenecen a un mismo cuerpo.

---

<sup>34</sup>V.I. p. 177; p. 167

<sup>35</sup>Merleau-Ponty menciona el caso de unos enfermos que cuando hablan tienen la impresión de que es otro el que habla o de que "se está hablando en su cabeza" P.M. p.26; p. 44 El principio de esta patología está en la reflexividad de la *Carne* que consiste en ser *simultáneamente* una *exteriorización* y una *interiorización*.

<sup>36</sup>V.I. p. 186; p. 176

Hasta aquí la *reversibilidad* ha hecho referencia a la abertura de los sentidos, hemos detectado una prolongación de lo visible en lo tangible, pero la continuidad no significa identidad total. Es que la *reversibilidad* nunca es realizada de hecho sino siempre de modo inminente:

*"...hemos hablado someramente de una reversibilidad entre el vidente y lo visible, el tangente y lo tocado. Ya es hora de que precisemos que se trata de una reversibilidad siempre inminente y nunca realizada de hecho. Mi mano izquierda estará siempre a punto de tocar mi mano derecha cuando ésta toca las cosas, pero nunca lograré la coincidencia: se eclipsa en el momento en que va a producirse: o mi mano derecha pasa realmente a formar parte de lo tocado, y se interrumpe su acción de tocar el mundo; o sigue tocándolo, pero entonces no la toco realmente a ella, lo que palpo es su envoltura exterior. Del mismo modo, no me oigo como oigo a los demás, la existencia sonora de mi voz está, por así decir, mal desplegada para mí; es más bien un eco de su existencia articular, vibra por mi cabeza más que fuera. Siempre estoy del mismo lado de mi cuerpo, se me ofrece con una perspectiva invariable"* <sup>37</sup>

Efectivamente, aunque lo tangible es visible y lo visible es tangible, eso no significa que ver sea tocar, no hay fusión entre lo visible y lo tangible como no hay fusión entre mi mano izquierda que toca a mi mano derecha. Pero que no se fusionen no significa un fracaso ya que precisamente es el distanciamiento, la diferenciación, lo que posibilita la estructura del mundo percibido. Por eso hay que reconocer que la separación es también vinculación, que hay un hiato, *écart* <sup>38</sup>, que separa lo visible de lo

<sup>37</sup> V.I. p. 194; p. 183

<sup>38</sup> V.I. p. 194; p. 184; sobre este punto Cfr. la interesante discusión entre C. Lefort, M.C. Dillon y G.B. Madison, en Autores varios, *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, Northwestern University Press, Illinois, 1990

tangible impidiendo que uno absorba o anule al otro, pero este hiato que separa es también lo que vincula asegurando así la unidad diferenciada del mundo percibido.

La *reversibilidad* nos revela una abertura de lo sensible que no puede ser entendida como pensamiento; esto mismo nos conduce a una nueva noción de subjetividad. Veamos. Me toco tocando, me veo tocando, me toco viendo, me escucho hablando; ya sabemos que no se trata de una fusión sino de una reflexión que conserva una espesura pero una espesura que vincula, esta reflexión que más bien es una *torsión* o un *doblez*, es lo que define al cuerpo subjetivo o lo que hace del cuerpo un sujeto. No es tanto que piense que veo, que toco o que hablo, sino que mi ver, mi tocar y mi hablar son captados sensiblemente. Accedo a mi hablar con mis oídos y accedo mi tacto con mi propio tacto y además con mi vista, en suma: me percibo al percibir, y repito, esto no hay que entenderlo como un acto de una conciencia que me descubriría como un sujeto que piensa, que se da cuenta de su ser al momento de tocar o ver sino que hay que subrayar el descubrimiento de mi membrecía al campo de lo percibido: al percibir me percibo, lo cual quiere decir que me descubro como una de las cosas percibidas, pero me descubro como cosa percibida que percibe. Esto quiere decir que al percibir descubro el nicho donde habita la percepción, descubro que la percepción la realiza algo percibido, que ella acontece en el mundo percibido.

Esta autopercepción, este descubrimiento del perceptor como parte de lo percibido es la reflexión a nivel sensible y se caracteriza por ser, como ya dijimos, un entrar que simultáneamente es un salir, un salir que simultáneamente es un

entrar <sup>39</sup>. Según Merleau-Ponty, la subjetividad es este ex-stasis, este salir de sí percibiendo, porque percibir es encarnarse en el mundo, integrarse a él, pero este salir de sí, este integrarse al mundo es un entrar porque así el mundo se hace fenómeno, aparece. Sólo que hay que insistir que no salgo al mundo por decisión mía, estoy arrojado al mundo, quiere decir que no existo por decisión sino que me encuentro ya comprometido, percibiendo un mundo a partir del cual tomaré mis decisiones, pero estoy ya integrado al mundo y el mundo ya se está fenomenizando y yo en él, antes de cualquier decisión mía, lo cual significa que la paradoja de que todo entrar sea un salir y todo salir un entrar es una paradoja del Ser y no del hombre<sup>40</sup>. Entro y salgo de mí, percibo y soy percibido: no podría percibir si no me percibiera formando parte de lo percibido, y no formaría parte de lo percibido si no percibiera: sólo puedo percibir si estoy colocado entre lo percibido pero estoy colocado entre lo percibido por la percepción, hay una actividad condicionada por una pasividad. Para aclarar esto hay que dejar de pensar la percepción como un acto cuyo sujeto sería yo e introducir el anonimato del cuerpo pero ahora entendido como anonimato de la *Carne*, anonimato del Ser al que estoy integrado por la percepción. Este anonimato de la experiencia se expresa como una *Hay, il'y a*:

*"...el pensamiento que hemos introducido es Hay y no ME PARECE QUE (aparecer que sería todo el ser, aparecerse). Nuestra tesis es que es necesario este HAY de inherencia, y nuestro problema está en demostrar que el pensamiento, en sentido restringido (significación pura, pensamiento de ver y sentir), sólo se entiende como cumplimiento por otros medios del deseo del HAY*

---

<sup>39</sup>V.I. p. 124; p. 118

<sup>40</sup>V.I. p. 180; p. 170

*por sublimación del HAY..."* <sup>41</sup>

Percibo, pues, y me autopercibo, la filosofía identificó esto como *cogito* e insistía en la necesidad de la autoconciencia para que hubiera percepción. Esta autoconciencia a su vez era asimilada a una intuición intelectual por lo que la percepción era absorbida por el pensamiento, se depojaba así a lo sensible de su densidad y de su opacidad, y el cuerpo quedaba desterrado de la conciencia. Con el planteamiento de Merleau-Ponty esta idea queda transformada: la percepción no equivale sin más a un "darme cuenta de mí" en el sentido de un *ego cogito* sino a una captación sensible de mí, a un descubrimiento de mí entre las cosas percibidas. Me descubro en mi percepción, tengo la convicción preracional de que yo soy algo que está ahí en el mundo, que desde algún lugar alguien me puede ver como yo veo una cosa, que estoy, pues, entre las cosas percibidas y que al igual que ellas estoy ubicado formando parte de una *Visibilidad general y anónima* <sup>42</sup>. Así como cuando me veo en un espejo me identifico con mi imagen sin que surja ningún conflicto por el hecho de que parece que se trata de que hay dos yo: yo el que ve y yo el que está en el espejo, así, al percibir me identifico con el que aparece en el mundo percibido sin ningún conflicto: yo soy el que percibe y soy percibido.

El mito de Narciso nos enseña lo que es la subjetividad perceptora: un verse a sí mismo como otro, un reconocerse en lo otro, un verse a través de lo otro. La reflexión que define la subjetividad, a nivel perceptivo se nos muestra no como una

---

<sup>41</sup>V./I. p. 190; p. 180

<sup>42</sup>V./I. p. 187; p. 177

intuición sino como un desdoblamiento o *dehiscencia*<sup>43</sup>, me percibo como percibido. Así, podemos decir que la percepción es un acto narcisista. Pero este narcisismo en su sentido más profundo consiste en una emigración hacia lo percibido<sup>44</sup>, en una identificación plena con él, a tal grado, que el percibir mismo es atribuido a lo percibido, por eso dice Merleau-Ponty que percibir es descubrirse percibido, es decir, se trata de una desposesión<sup>45</sup>, porque ya no se puede discernir quién percibe y quién es percibido, pero esta indiscernibilidad no puede atribuirse a una limitación nuestra sino que efectivamente: es necesario que percibir sea lo mismo que ser percibido, mi actividad es idénticamente mi pasividad, no hay un sujeto, que por ser tal se distingue del objeto sino que el perceptor es reconocido como cuerpo percibido. En efecto, el narcisismo nace de que yo soy mi cuerpo y en cuanto tal soy vidente-visible, soy algo visible que ve, el ver lo realiza lo visible, el ver se hospeda en lo visible.

En la percepción sucede algo semejante a dos espejos colocados uno frente a otro: si atendemos sólo a las imágenes reflejadas no podemos discernir de cuál espejo es la imagen reflejada: una imagen se me revela como imagen de la otra y nunca se encuentra la imagen original, la en sí, pero esto es porque no la hay. La *reversibilidad* de la carne posee este carácter especular. Merleau-Ponty llega a decir que la *Carne* es un juego de espejos. Pero ¿a qué equivalen los espejos en la *Carne*? Nuestra percepción nos remite a un otro, y sin embargo nos encontramos formando parte de ese ser otro. Ese ser otro en el que nos descubrimos es uno de los espejos, pero resulta que en

---

<sup>43</sup>V.l. p. 192; p. 181

<sup>44</sup>V.l. p. 183; p. 173; Cfr. C. Lefort, *Ontology and alterity...*, p. 7 y ss

<sup>45</sup>V.l. pp. 177 y 178; p. 168

ese ser otro se encuentra la experiencia, la cual alberga al mundo en el que ella se encuentra albergada: la experiencia es ese espejo en el que se refleja el mundo. Podemos ver al mundo como algo dado en la percepción y podemos ver a la percepción como algo dado en el mundo, esto no es un juego de palabras, es el fenómeno que nos revela la percepción. Hay un círculo entre la percepción y el mundo percibido.

*"Hay un círculo de lo tocado y el tangente: lo tocado toca al tangente. Hay un círculo de lo visible y el vidente: el vidente no carece de existencia visible. Hay incluso inscripción del tangente en lo visible y recíprocamente. Y hay por último propagación de estos intercambios a todos los cuerpos del tipo y del mismo estilo que veo y toco, y ello por la fisión o segregación fundamental del sintiente y lo sensible, que, lateralmente, hace que se comuniquen los órganos de mi cuerpo y funda la transividad de un cuerpo a otro." 46*

Ahora bien, la *reversibilidad* que nos ha permitido comprender la intersensorialidad y la subjetividad corporea, también nos permite entender la intersubjetividad. La abertura de mi tacto a sí mismo y a mi visión, la abertura de mi visión a sí misma y a mi tacto, y en suma la abertura de mi percepción a sí misma, no como autoconciencia sino como la abertura del cuerpo a sí mismo, permite entender también la abertura de un cuerpo a otro. Si mi mano derecha puede sentir a mi mano izquierda, es decir, si mi tacto se puede captar por fuera o exteriorizado, entonces, la posibilidad de captar a otro poder perceptivo, es decir, otra subjetividad exteriorizada ya no es ningún problema ya que ha sido abolida la oposición entre la subjetividad y la

---

46 V.I. p. 188; p. 178

exterioridad, se ha reconocido al cuerpo como *sensible ejemplar*, como interioridad exteriorizada, como experiencia integrada al Ser. Los Otros son sujetos exteriorizados, pertenecen, por sus cuerpos, al mundo percibido igual que yo, por mi cuerpo, pertenezco al mundo percibido. Del mismo modo que mi ser percibido no es una negación de mi ser perceptor sino su *otro lado*, el Otro en cuanto percibido no está en contradicción con su ser de perceptor. La subjetividad y su exterioridad no están en contradicción, el cuerpo no es la subjetividad en cuanto negada, ni la subjetividad es la negación de esa supuesta negación, que sería el cuerpo. Así como mi subjetividad se abre a mi cuerpo como a su lado visible y mi cuerpo se abre a mi subjetividad como a su lado invisible, así, mi cuerpo se abre al otro sujeto y él se abre, por su cuerpo, a mi subjetividad.

Una vez abiertos los sujetos unos a otros por sus cuerpos se puede entender que compartan un mismo mundo. Del mismo modo que la multiplicidad de mis sentidos no rompe la unidad del mundo, así, la multiplicidad de sujetos no fragmenta la unidad del mundo. En efecto, tengo dos ojos pero no veo dos mundos, aunque mis manos no son mis ojos, sin embargo, el mundo visible es el mismo que el mundo tangible. Así como hay sinergia entre mis sentidos también hay sinergia entre los diversos sujetos<sup>47</sup>. Cada sujeto es una percepción diferente del mismo mundo, como cada uno de mis sentidos es una entrada diferente al mismo mundo, y así como lo visible se prolonga en lo tangible y lo tangible en lo visible, mi percepción se prolonga en la percepción de los Otros y la de ellos en la mía, formando un solo mundo. No existe pues problema del *alter ego*:

---

<sup>47</sup>V.I. p. 187; p. 177



*"No existe aquí el problema del alter ego porque no soy yo ni él los que vemos, porque a ambos nos invade una visibilidad anónima, una visión en general..."* <sup>48</sup>

Lo cual no significa que mi percepción y la de los Otros se fusionen y borren su distancia, así como el tacto no absorbe a la visión sino que se entrelazan así mi percepción y la de los Otros se entrelazan sin anular su diferencia. Es en el lenguaje donde se expresa esa percepción intersubjetiva, esa percepción en la que estamos incrustados los sujetos por nuestra corporeidad, pero no es el lenguaje el que la constituye. Es necesario ver cómo el lenguaje se encuentra preparado en las profundidades silenciosas de la *Carne*.

#### 4.4. LA CARNE Y EL LENGUAJE

El lenguaje es el lugar donde se articula el pensamiento con la *Carne*. Si hemos insistido en que no hay un *cogito* sino una abertura del cuerpo a sí mismo, falta explicar cómo ese cuerpo puede también pensar. Para abordar este problema primeramente hay que prescindir del espejismo de un pensamiento sin lenguaje, es necesario reconocer que nuestras palabras no guardan una relación de exterioridad con nuestro pensamiento, hay que reconocer que pensamos, al igual que hablamos, en una lengua. La unidad de pensamiento y expresión se pone de manifiesto en el caso del orador que no piensa antes de hablar, sino que "piensa en voz alta". Por otra parte, en los que escuchan no se dan unos pensamientos asociados a las palabras oídas, sino que éstas con

---

<sup>48</sup>V.l. p. 187; p. 177

el mismísimo pensamiento que los invade<sup>49</sup>. Al establecer una conversación no hay un momento en el que se de un pensamiento y después una búsqueda de las palabras que lo expresen, ni siquiera un proceso paralelo, sino que las palabras son la encarnación y el acontecer mismo del pensamiento. Así como para coger un objeto no necesito buscar mi mano, tampoco necesito buscar en algún lugar las palabras, sencillamente las tengo como posibilidad expresiva, como tengo mis piernas como posibilidad motriz sin necesidad de representármelas.

A partir del reconocimiento de la lengua como medio de realización del pensamiento, Merleau-Ponty da una explicación, que va más allá de las que dan la psicología y la fisiología, del caso de la afasia<sup>50</sup>, en la cual el enfermo, en situaciones concretas, puede pronunciar una palabra que es incapaz de hacerlo cuando se lo pide el médico. No es que haya un lenguaje mecánico o automático, como piensan los psicólogos, que se manifieste en la situación concreta y que, por una falla de carácter intelectual -la falta de concepto-, el enfermo no pueda pronunciar la palabra que le pide el médico en la situación abstracta. La diferencia entre la situación concreta y abstracta no estriba en que en la primera no intervenga el pensamiento y en la segunda sí. Es exactamente el mismo caso de los enfermos con perturbaciones motrices que no pueden realizar en abstracto ciertos movimientos que sí ejecutan cuando lo necesitan<sup>51</sup>. En el caso de la afasia, las palabras sólo poseen sentido en conexión con la situación concreta y fuera de ella están desprovistas de significación. Este atascamiento en lo concreto es lo que explica que estos enfermos

---

<sup>49</sup>*Ph.P.* p. 207; p. 195

<sup>50</sup>*Ph.P.* pp. 205 y 205; pp. 192 y 193

<sup>51</sup>Ver antes Cap. 3

no puedan nombrar los colores y tampoco clasificarlos. Si se les pide que reúnan las muestras de un mismo color, además de hacerlo más lento que un sujeto normal, necesitan juntar las muestras para compararlas y si, por ejemplo, juntan accidentalmente, dos muestras de color pálido, empiezan a clasificar las muestras pálidas aunque sean de color totalmente distinto. Los psicólogos interpretaban ésto como el síntoma de una perturbación intelectual: los enfermos no podían reconocer la esencia del color y por eso no la podían clasificar ni nombrar. Pero más bien habría que decir que es precisamente al revés: es la incapacidad de nombrar lo que impide al enfermo conceptualizar y por ello fracaza en la clasificación de las muestras.

No hay pensamiento puro que acontezca fuera del lenguaje, a veces creemos que hay un pensamiento ya realizado independientemente de las palabras, pero en realidad, se trata de pensamientos ya constituidos que un día fueron expresados. Merleau-Ponty distingue una *palabra hablante* de una *palabra hablada*<sup>52</sup>. La palabra hablada es la expresión ya acontecida que es asumida por una palabra hablante que la recrea pero añade un sentido que anteriormente no se encontraba en la palabra hablada. Entre pensamiento y expresión hay una relación circular, el pensamiento acontece en la medida en que se expresa y a su vez la expresión es recreada por el pensamiento, hay un mutuo condicionamiento entre la *palabra hablante* y la *palabra hablada*, de tal modo que no podemos admitir que el sujeto que habla sea dueño del lenguaje sin que ello signifique que él es un simple efecto del lenguaje<sup>53</sup>. Todo depende de que reconsideremos el

---

<sup>52</sup>Ph.P. p. 229; p. 213

<sup>53</sup>Ph.P. p. 461; p. 411

anonimato que introduce el cuerpo en la subjetividad. Así, por ejemplo, el estudio de la historia de las lenguas romances nos pone a la vista un conjunto de mutaciones que se dan en el latín, tan sistemática, que no podemos pensar que es casualidad pero no podemos de ahí inferir que haya una conciencia que se proponga y guíe esos cambios.

*"El acontecimiento es demasiado vacilante para poder atribuirlo a la intervención de un cierto espíritu de la lengua o de algún decreto de los sujetos hablantes. Pero es también demasiado sistemático, supone demasiada conveniencia entre distintos hechos de detalle como para que se le pueda reducir sin más a la suma de unos cambios parciales."* 54

A lo que nos lleva es a reconocer que la lengua posee una interioridad, una vida propia que no se rige por la voluntad de los sujetos que la hablan sin que eso signifique que puede haber lengua sin sujetos que la hablen. El lenguaje nos remite a un pensamiento anónimo que es precisamente la *Carne*. A través del lenguaje la *Carne* se nos muestra como el Ser de dos lados *reversibles*: pensamiento y expresión. Entre el pensamiento y su expresión hay *reversibilidad*, el uno es el reverso del otro. No podemos acceder al pensar sin la expresión pero la expresión siempre nos remite hacia el pensamiento, que es su lado invisible, el cual sólo nos es accesible por su expresión. En otras palabras: nunca hay expresión que logre agotar el pensamiento ni pensamiento que no requiera ser expresado. Esta negatividad intrínseca a la *Carne* que se expresa en su *reversibilidad* nos da

---

54 P.M. p. 49; p. 65

oportunidad de abordar el tema de las *ideas* y de las *esencias*, lo cual esclarece la relación entre el pensamiento y la *Carne*.

La filosofía se ha movido en la confrontación entre las esencias y los hechos, las esencias son universales y los hechos son particulares, los hechos valen como ejemplos que por ser tales no agotan la esencia sino que son como simulacros imperfectos de ellas. Merleau-Ponty piensa que la confrontación se debe a que se ha tomado a las esencias como algo positivo, se piensa que hay objetos inteligibles yuxtapuestos a los hechos sensibles. Para Merleau-Ponty las esencias no existen como tales sino que se encuentran en el cruce de los hechos, no son hechos pero están adheridas a ellos porque son la estructura que los organiza y les da un estilo. Las esencias en *estado salvaje*, es decir, a nivel perceptivo, le dan cierta generalidad a lo sensible, que es lo que hemos llamado *dimensionalidad*, y es lo que permite que los hechos se organicen como familias no tanto porque puedan ser subsumidos bajo un mismo concepto sino porque tienen una afinidad, cierta semejanza o *cohesión sin concepto*<sup>55</sup>, que hacen que uno sea visto como variante de los otros o que incluso uno se convierta en el emblema de los otros.

Sin duda el arte es quien mejor nos enseña sobre esas esencias inseparables de la facticidad y que Merleau-Ponty llama *ideas*<sup>56</sup>. Una pintura, una sonata, un poema, sólo pueden decir lo que dicen -la idea- a través de la organización del material sensible: colores, figuras, sonidos, ritmos, palabras... Las esencias que nos revela el arte sólo son accesibles a través de su

---

<sup>55</sup>V.I. p. 199; p. 188

<sup>56</sup>V.I. p. 195; p. 185. A partir de esta noción es posible establecer un diálogo fructífero entre Merleau-Ponty y el Kant de la *Crítica del juicio*, al respecto Cfr. J. Garelli, *Le lieu d'un questionnement*, en de Autores varios, *Actualités de Merleau-Ponty*, Les Cahiers de Philosophie, N°7, Lille, 1989, pp. 107 a 143

vestimenta sensible porque no es un disfraz que las oculta sino el único modo que tienen de ser o como dice Merleau-Ponty, les es esencial estar "envueltas en tinieblas"<sup>57</sup>.

Es imposible cambiar el compás de una pieza musical o una palabra en un poema o un color en una pintura sin que se altere el sentido total de la obra, el sentido de ésta se encuentra indisolublemente unido a la forma en que fácticamente ha acontecido, por eso el único modo de acceder al sentido de la obra es teniendo experiencia de ella. Sin embargo, si bien, para acceder al sentido de una sonata o una sinfonía hay que escucharla, también es cierto que es posible, como lo hacen los críticos musicales, escribir acerca de la obra musical, es decir, es posible expresar el sentido de una obra musical en palabras, como también es posible escribir, como con frecuencia hacen los compositores, una sinfonía a partir de la lectura de una poesía o una novela, y también es posible escribir poesía a partir de la contemplación de un cuadro. Las ideas sólo existen unidas a lo sensible pero pueden emigrar de una región a otra, lo cual es precisamente lo que alimenta el espejismo de que las ideas poseen un ser independiente de lo sensible, pero no es así. La traducción en palabras del sentido de una sonata no equivale a escuchar a la sonata, la película basada en una novela no me dice exactamente lo mismo que la lectura de la obra literaria, etc...Eso quiere decir que la traducción, no equivale al desnudamiento de un sentido para darle otro revestimiento sino que se trata de una *metamorfosis* porque el sentido se modifica y por eso es imposible sustituir la sonata por su versión literaria, la novela insustituible por su versión fílmica, pero prevalece que hay comunicación entre las

---

<sup>57</sup> V.I. p. 186; p. 197

diversas manifestaciones sensibles de la misma idea, lo importante es subrayar que la esencia o idea se encuentra *entre*<sup>58</sup> la multiplicidad de sonidos, colores, palabras..., a su vez *entre* las diversas manifestaciones o interpretaciones, nunca totalmente afuera de ellas ni totalmente dentro de ellas. Las ideas son como puntos de fuga de lo sensible, y es eso lo que Merleau-Ponty llama lo *invisible*. Lo *invisible* es:

*"...no una entidad invisible de hecho, como un objeto detrás de otro, y tampoco una invisibilidad absoluta que no tuviera nada que ver con lo visible, sino lo invisible de este mundo, lo que lo habita, lo sostiene y lo hace visible, su posibilidad interior y propia, el Ser que este mundo es."*<sup>59</sup>

Merleau-Ponty busca superar la dualidad de los dos mundos, el sensible y el inteligible, reintroduciendo lo inteligible en lo sensible, mostrando que el sentido no le viene de fuera a lo sensible sino que es su estructura. Lo invisible no es lo contrapuesto a lo sensible sino su hondura, su profundidad o su *otro lado*<sup>60</sup>. El positivismo ontológico es el que impide comprender el modo de ser de las ideas porque las piensa como objetos positivos cuando en realidad las ideas tienen un ser negativo, las ideas no pueden ser localizadas, ubicadas o circunscritas sino que se hayan difusas entre lo sensible, se les entreve como el *otro lado* de lo sensible<sup>61</sup>. Las ideas se nos escapan, no podemos atraparlas como se atrapa una mariposa, es

---

<sup>58</sup>V.I. p. 198; p. 187

<sup>59</sup>V.I. p. 198; p. 187

<sup>60</sup>V.I. p. 198; p. 186

<sup>61</sup>En este sentido, tiene razón el nominalismo cuando se opone a atribuirle significaciones universales positivas a las palabras, pero yerra en su crítica cuando no reconoce el ser negativo de las esencias V.I. p. 291; p. 287

más, son las esencias las que nos atrapan a nosotros, los poetas confiesan que cuando escriben pareciera que hubiera algo que los forzara a escribir, el ejecutante de la sonata, en realidad está al servicio de ella<sup>62</sup>. Estas esencias que hemos reconocido nos muestran que hay un idealidad que no es extraña a la *Carne* <sup>63</sup>. Pero Merleau-Ponty agrega que hay otra idealidad, una idealidad que parece desprenderse de lo sensible, y que Merleau-Ponty llama *idealidad pura* <sup>64</sup>. Se refiere a las ideas abstractas de la ciencia. Merleau-Ponty no alcanzó a desarrollar el tema tan sólo se limitó a observar que esta idealidad no carecía de *Carne* <sup>65</sup>. Se trata de una metamorfosis de de la *Carne* del mundo percibido a la *Carne* del lenguaje. El lenguaje repite la estructura de lo sensible, las significaciones lingüísticas sólo existen de manera difusa entre las palabras como las esencias existen sólo difusas entre lo sensible. En este sentido podríamos concluir diciendo que el lenguaje de las ciencias en el que se expresa esta *idealidad pura* no es más que una sublimación del mundo sensible o que el mundo sensible es la infraestructura del pensamiento.

---

<sup>62</sup>V.I. p. 199; p. 187

<sup>63</sup>V.I. p. 199; p. 188

<sup>64</sup>V.I. p. 200; p. 188

<sup>65</sup>V.I. p. 200; p. 189



**C O N C L U S I O N E S**

**LA ONTOLOGIA DE MERLEAU-PONTY**

La ontología de Merleau-Ponty sólo puede ser del fenómeno y no más que del fenómeno: de lo que aparece, porque el sentido del Ser ha sido reducido a eso, desconectando o poniendo entre paréntesis el en sí. Precisamente la ontología merleaupontyana es resultado de poner fuera de juego el positivismo ontológico, la idea del Ser como objeto, como algo positivo, duro, indeformable, por lo mismo intemporal y extraño a la experiencia que de él tenemos. Se supera así la *diplopia ontológica*, que es el espejismo de la reflexión por el cual duplicamos las cosas en cosas en sí y cosas para nosotros, pero, de inicio, metódicamente se ha abolido esa distinción y de esta manera nos hemos colocado en medio del *Ser bruto o salvaje* y hemos accedido a la experiencia de la *Carne*. La ontología de la *Carne* es una ontología del ser blando o negativo<sup>1</sup>, pues sólo así se pueden resolver los dualismos que ha acarreado la ontología moderna, que son las diversas modalidades de la diplopia ontológica, todas ellas originadas en el positivismo ontológico.

Es la percepción la que nos revela la negatividad del Ser, pues es en ella donde éste se nos muestra en toda su originariedad: como fenómeno, y por eso decíamos al principio del trabajo que el sentido originario de la expresión *hay, il y a*, es: percepción, y una profundización en ella nos ha mostrado que percepción significa: el Ser aparece. ¿Qué otra cosa podía aparecer? Por supuesto que se puede plantear la pregunta: ¿por qué hay algo en vez de nada? ¿por qué aparece lo que aparece en vez de no aparecer? Merleau-Ponty responde que esta pregunta

---

<sup>1</sup> Ser negativo, como ya vimos, no hay que entenderlo como no ser sino como no positivo, no duro.

supone la percepción como un subproducto del mundo, supone el ser en sí, pero la fenomenología nos exige que abordemos la percepción prescindiendo de elementos extraños a ella, es decir, que nos atengamos al fenómeno y que no tratemos de derivarlo de algo extrínseco a él. A partir de este momento ya no podemos aceptar la distinción entre Ser y aparecer. La única manera como se puede romper con esta ontología es rechazando su punto de partida: el atenerse sólo al fenómeno<sup>2</sup>.

Al retornar a la percepción, la fenomenología de Merleau-Ponty encuentra que la percepción y el Ser guardan una relación *sui generis*, por un lado el Ser es todo lo dado en la percepción pero esto incluye a la percepción misma, es decir, la percepción pertenece al Ser que percibimos, la relación entre el que percibe y lo percibido no es frontal, el mundo percibido no está totalmente afuera del que lo percibe ni el que percibe es extraño al mundo percibido. Hay en lo percibido algo del perceptor y en el perceptor algo de lo percibido, esta copertencia, este ser que no puede ubicarse ni afuera ni adentro, ni en un sujeto ni en un objeto, sino justo entre los dos, en el movimiento de uno a otro, es la *Carne*.

El cuerpo es ese lugar de la *Carne* donde se opera el giro por el cual la *Carne* aparece ante sí misma, es fenómeno, el cuerpo es la parte del fenómeno por donde el fenómeno se origina. Los tejidos del fenómeno se extienden hasta su lugar de origen: el cuerpo perceptor, el cual está en la *Carne* como el corazón en el cuerpo al que mantiene con vida. Pero el ubicar el origen del fenómeno en el cuerpo delata una especie de autocontenimiento del Ser. El Ser se autocontiene quiere decir que está invaginado,

---

<sup>2</sup>Y lo que preguntamos es: ¿a qué otra cosa podríamos atenernos si lo que nos hemos propuesto es llegar a lo originario?

que está metido en él mismo. No es el Ser como espíritu que se piensa o intuye a sí mismo, sino el Ser que se autopercibe pero al autopercibirse se dobla. Hay una duplicidad esencial a la percepción y que consiste en que es necesario que el que percibe nazca de lo percibido y que lo percibido nazca de la percepción. Hay un círculo entre ser perceptor y ser percibido, que impide explicar lo uno por lo otro y que sin embargo exige que no se piense lo uno sin estar condicionado por lo otro. Este es el sentido ontológico de la corporeidad que descubre Merleau-Ponty: la implicación entre el Ser y la experiencia.

Merleau-Ponty comparaba la *Carne* con dos espejos colocados uno frente a otro para ilustrar lo que sucedía en la percepción. También podemos acudir, en lugar de los espejos, a los dibujos de Escher, los cuales nos recuerdan, constantemente, que estamos en el mundo como dibujados en él y al mismo tiempo somos los dibujantes, como los que vemos los dibujos y somos los dibujos mismos. En los dibujos de Escher, por ejemplo, en la Galería, encontramos que se trata de un cuadro que pinta precisamente la galería que lo contiene, y pinta al mundo que lo contiene, pero al pintar eso se tiene que incluir como un cuadro de la galería pintada, el cuadro es la pintura del cosmos que contiene al cuadro y lo incluye a él, lo cual hace que nos preguntemos: ¿quién contiene a quién? ¿la galería al cuadro o el cuadro a la galería? Aquel famoso axioma de la lógica de clases que decía que ningún conjunto se contenía a sí mismo no vale para Escher ni para la percepción. La ontología de Merleau-Ponty desemboca en reconocer que el fenómeno está compuesto por esta implicación: se contiene a sí mismo. El fenómeno es el Ser en cuanto se contiene a sí mismo. Como un dibujo de Escher, así es nuestra

percepción: nunca podemos decir que únicamente estamos en el mundo sino que tenemos que agregar que el mundo está en nosotros.

El positivismo ontológico quiere que nosotros descansemos en el mundo o que el mundo descanse en nosotros pero la percepción nos revela que no es así, que el fenómeno no es en sí. Esta ontología se desprende de adoptar una actitud fenomenológica. Es la ontología del fenómeno que nos revela que el fenómeno siendo uno, es metamorfoseable, que alberga la posibilidad de verse desde afuera y desde adentro y que el fenómeno es las dos vistas. Es como la relación que hay entre los dos lados de un guante, su derecho y su revés. Esto es lo que Merleau-Ponty llama la *reversibilidad*: es la invaginación del Ser. La fenomenización del Ser es descrita como un enrollamiento, un plegamiento, sin el cual no habría fenómeno. Esto quiere decir que hay fenómeno porque hay un doblamiento y eso implica un distanciamiento, una diferenciación, pero ese distanciamiento vincula, es un *écart*, un hiato. La diferencia sujeto-objeto de la que partía la filosofía moderna se basaba en este distanciamiento pero nunca alcanzaba a encontrar el vínculo: suponía un en sí sobre el se ejercía la negación, pero el hiato que une al sujeto y al objeto por sus raíces, no es un en sí, no tiene positividad. Nunca hay fusión, nunca se borra la diferencia, *écart*, siempre hay un *hiato* entre el tangente y el tocado, entre el vidente y el visible, pero no se trata de una distancia que sólo separe sino también une, el *hiato* distingue pero también vincula, de tal modo que nunca podremos fusionar la percepción consigo misma, borrar su espesor, suprimir el *hiato* que separándola la vincula consigo misma. De hecho, el fenómeno tiene dos lados: el fenómeno es lo

que se da en mi experiencia y a su vez mi experiencia es parte del fenómeno que revela. Por un lado podemos pensar al mundo como algo totalmente relativo a la experiencia pero también podemos pensar la experiencia como algo que ocurre en el mundo.

Lo dicho hasta aquí nos puede ayudar a entender la nota de trabajo de Merleau-Ponty en la que él juzga lo que es su aportación a la ontología:

*"¿Qué apporto al problema de lo mismo y lo otro?  
Que lo mismo es lo otro del otro y la identidad  
diferencia de diferencia- eso 1)no efectúa su--  
peración dialéctica en sentido hegeliano 2)se  
efectúa sin desplazamiento, por superposición,  
espesor, espacialidad-" 3*

La noción de *Carne* atiende a este problema clásico de la filosofía: la relación entre la identidad y la alteridad. Desde el abordaje fenomenológico la alteridad es un dato irreductible, es decir, no se puede argumentar que la alteridad es apariencia engañosa, no se puede subordinar la alteridad a una identidad que no aparece. Pero también fenomenológicamente se observa que la alteridad no es pura exterioridad, es decir no es en sí. Para Merleau-Ponty hay continuidad entre lo Mismo y lo Otro<sup>4</sup>. Es el pensamiento reflexivo el que se coloca en la oposición sujeto-objeto y piensa al objeto como aquello que el sujeto pone como su opuesto o negación No-Yo. Pero fenomenológicamente lo Otro es abordado como preobjetivo, no equivale a No-Yo. Merleau-Ponty en el nivel preobjetivo encuentra como una mezcla de Yo y No-Yo que la filosofía reflexiva, ni siquiera cuando se vuelve dialéctica,

---

<sup>3</sup>V.I. p. 318; p. 317

<sup>4</sup>Aquí me refiero tanto al otro como al Otro, es decir, tanto a las cosas como a al otro sujeto.

logra pensar. Decir que la carne es mezcla de Yo y No-Yo solo puede ser útil provisionalmente para señalar que la *Carne* no es ni objeto ni sujeto, pero falta pensar la *Carne*, describir en qué consiste: es continuidad del sujeto y del objeto, intercambio, movimiento de uno a otro, mutua usurpación y alternancia. La *Carne* es un medio oscilante: nunca podemos pensarla como sujeto ni como objeto, siempre se nos escapa, es en perpetuo tránsito, por eso sólo puede captarse de lejos o de reojo.

La noción de *reversibilidad* se entiende en su profundo sentido si se toma en cuenta que no hay dos mundos sino uno sólo en dos "versiones totales", que es uno sólo con dos lados, pero esos dos lados no hay que entenderlos como dos partes sino como llega a decir Merleau-Ponty: como "partes totales", cada lado es el mundo total, no son dos lados como dos mitades que sumadas dieran el todo. El mundo percibido es el mismo mundo en el que acontece la percepción, sólo que la percepción no sólo es un hecho que se podría fechar y localizar sino que además es por la percepción que se me da el mundo, pero cuando hago esta consideración efectúo un giro: ahora el mundo como hogar de la percepción se revierte y lo considero alojado en la percepción. Percepción y mundo se implican mutuamente. Esta implicación no es lógica sino fenomenológica u ontológica, es la implicación del fenómeno en la experiencia y de la experiencia en el fenómeno. Para entender esta implicación hay que compararla con una *metamorfosis*, no es como el derecho y el revés de una moneda, o mejor es como si el derecho de una moneda se metamorfoseara en su revés, así el paso del mundo como lugar de la percepción a la percepción como lugar del mundo es una metamorfosis del

fenómeno. La ontología de Merleau-Ponty efectúa el tránsito de un momento a otro del fenómeno, y concibe este paso como el recorrido de un círculo que podría parecer que se va de derecha a izquierda pero también que se va de izquierda a derecha.

Este movimiento circular del pensamiento es lo que tratan de expresar sus nociones de *hiperdialéctica* y *sobre-reflexión*. Es, también, lo que explica la estrategia metodológica que sigue Merleau-Ponty: hay un movimiento que va de la ciencia de la percepción, que toma a ésta como un hecho dentro del mundo, a la percepción como experiencia por la que hay mundo, que es como la toma el pensamiento reflexivo. Estos dos enfoques hay que vincularlos pero sólo se puede hacer si se logra encontrar el medio en que se comunique ciencia y reflexión, ese medio es el *Ser salvaje*. La *sobre-reflexión* ya no encuentra un sujeto o una conciencia transparente que se distingue del objeto sino un mundo elocuente, pleno de sentido que reclama ser dicho; el mundo ya no es exterior pues no hay sujeto al que se le contraponga, tampoco es algo interior sino un movimiento perpetuo en que se confunden el entrar y el salir, ese movimiento es lo que intenta pensar la *hiperdialéctica*.

De esta manera queda superada la oposición entre lo físico y lo psíquico. La ilusión de los psicólogos de que la percepción se realiza en algún lugar "dentro" del cuerpo y la obstinación de los fisiólogos de confundir la percepción con un hecho fisiológico tiene su fundamento, parte de una verdad: el que percibe es una cosa que forma parte del mundo percibido. Si la percepción es algo, piensan el fisiólogo y el psicólogo, debe localizarse, debe tener una consistencia positiva: es algo físico que acontece en el sistema nervioso, piensa el fisiólogo, pero el psicólogo contrasta



la diferencia que hay entre el hecho fisiológico y el fenómeno perceptivo, lo que lo lleva a pensar la percepción como algo intangible que sucede en una región paralela al cuerpo fisiológico pero que posee tanta positividad como lo físico. Nos enfrentamos con el problema de hacer compatibles la percepción como experiencia con la percepción como evento corpóreo. No podemos aceptar una simple yuxtaposición de ambos. Es necesario integrar más la percepción como experiencia con la percepción como evento corpóreo, pero para ello, como ya dijimos, tenemos que colocarnos en el orden de lo percibido, en el orden del *Ser salvaje*. Es necesario reconocer primero que la noción fisiológica de la percepción es el esquema abstracto de un hecho más originario que es precisamente la participación del cuerpo en la percepción, sólo que la fisiología no puede entender esta participación de manera originaria porque parte del supuesto ontológico de que el mundo sensible es una realidad objetiva, en sí. En suma: pasa por encima del fenómeno perceptivo, ignora que la percepción es evento corpóreo y experiencia, entendiendo que lo uno es el *otro lado del otro*. Lo que ignoran el fisiólogo y el psicólogo es el movimiento alternante del perceptor y lo percibido, la *transformación* de uno en otro. La percepción como algo integrado a lo percibido es, en realidad, una metamorfosis de la percepción fenoménica, y viceversa. Hay, pues, identidad y diferencia entre el Ser integrado a la percepción y la percepción integrada al Ser, se trata de un movimiento circular que podemos dividir en dos fases pero que no podemos interrumpir porque un momento no es más que el tránsito al otro. No es que la percepción como experiencia y la percepción como evento corpóreo sean paralelos sino que es la misma percepción captada ahora por un lado, ahora por el otro.

Para entender esto es necesario prescindir del en sí: no hay un Ser en sí al que se le agregaría como epifenómeno la percepción que se tiene de él, pero tampoco hay una percepción, flotando en el vacío, y que sostendría al Ser como fenómeno. Ya no se trata de una relación entre dos seres positivos, que es precisamente lo que piensan la psicología y la fisiología. Es necesario entender que lo psíquico es como el punto de fuga de lo físico, pero a condición de que lo físico mismo deje de ser concebido como algo positivo, y se le piense también como punto de fuga de lo psíquico. Pero en realidad, en la *Carne* no hay nada físico ni nada psíquico, sino un ser atmosférico, negativo, blando, que prohíbe yuxtaponer rígidamente sus diversas cristalizaciones: lo onírico y lo real, lo físico y lo psíquico.... La *Carne* es elemento, es atmósfera, en cuanto que envuelve lo mismo al perceptor que a lo percibido. Por eso el ideal de objetividad pura, tiene que ser abandonada en todas las ciencias, pero especialmente en las ciencias humanas.

La noción de *reversibilidad* intenta pensar la percepción como el reverso del mundo percibido y al mundo percibido como el reverso de la percepción, lo cual significa que no podemos entender el mundo dado en la experiencia si olvidamos, precisamente, su carácter fenoménico, su carácter relativo a la experiencia, pero, igualmente, es necesario tomar en cuenta el carácter relativo de la experiencia al mundo, su integración al Ser percibido, de tal modo que el fenómeno consiste en estos dos lados. El *Ser salvaje*, la *Carne*, es el Ser en cuanto integrado a la experiencia y también, en cuanto integrador de la experiencia, sólo que es imposible que se nos puedan dar simultáneamente estos dos lados porque eso supondría una conciencia incorpórea, un espíritu, que pensaría los dos lados del Ser, pero un espíritu no

puede acceder al Ser percibido porque no está integrado a él, por lo mismo no percibe y no puede, por tanto, pensar la percepción como albergue del mundo ni al mundo como albergue de la percepción. En otras palabras: una filosofía de la percepción necesariamente conserva los límites de ésta, y es que la filosofía de la percepción no es más que la percepción que continua el movimiento reflexivo que le caracteriza por su *reversibilidad*. La reflexión, como continuación de la percepción, tiene un punto ciego que le viene dado por su encarnación, por no ser más que una prolongación de la reflexividad de la *Carne* misma.

La filosofía moderna de alguna forma entreveía la *reversibilidad* pero la confundió con la autoconciencia, la cual terminaba por absorber todo el Ser y ya no se integraba a él. Merleau-Ponty en cambio considera que es imposible suprimir la integración de la experiencia en el Ser, y esto no es una deficiencia sino que es la única forma como se puede tener experiencia. Este es el significado ontológico que Merleau-Ponty lee en la percepción: sólo se percibe a condición de pertenecer a lo percibido, pero esta pertenencia a lo percibido implica un punto ciego, un *hiato* que es nuestro vínculo con el Ser y que no puede ser absorbido por el pensamiento porque es precisamente lo que hace posible el pensamiento mismo. Precisamente Merleau-Ponty concibe su ontología como la ontología de un Ser que se define por su trascendencia, la cual no equivale a la del ser en sí, sino como aquello que se retrae y se va difiriendo. Para Merleau-Ponty el Ser siempre se retrae y así es como se muestra, es un rasgo que tiene por pertenecer a la experiencia. No se trata de un en sí que se ocultaría, como ahora se me oculta lo que hay en la sala contigua, sino la experiencia de aquello que estando en nuestra experiencia

se nos escapa, como un punto ciego de la experiencia y que sólo se accede a él indirectamente, es como la sombra de la reflexión sobre la cual no podemos saltar. Es la encarnación de la conciencia, su identificación con el cuerpo, lo que introduce esta opacidad, y es lo que le impide desplegarse ante sí misma pero también lo que posibilita la percepción del mundo. Por eso esta sombra irreductible no hay que confundirlo con el en sí ya que esta sombra no sólo significa un límite sino que es condición necesaria para el pensamiento.

Este es un de los puntos claves de Merleau-Ponty y es lo que le da su originalidad a su fenomenología, la fenomenología de Merleau-Ponty ya no es fenomenología de la conciencia porque ya no piensa la percepción como acto, acto que supondría siempre un sujeto dueño de sí, una conciencia transparente que absorbería toda opacidad, un cogito, sino que su fenomenología escruta en la infraestructura de la experiencia, es una fenomenología arqueológica porque excava en las profundidades de la experiencia. Merleau-Ponty descubre la subjetividad como ego, integrada a una experiencia anónima, no definida por la conciencia, de la que el ego no es su titular.

Si el Ser nada es fuera de nuestra experiencia y si no hay en sí, tenemos que permanecer en este movimiento perpetuo *hiperdialéctico y sobre-reflexivo*: el paso de la experiencia al mundo para nuevamente pasar del mundo a la experiencia para luego pasar de la experiencia al mundo y así sucesivamente. Sólo Hegel pretendió acabar el movimiento porque creyó que su experiencia no tenía un *exterior*, sus intérpretes posteriores se han encargado de mostrar que la filosofía de Hegel era posible entenderla como parte de la historia de la filosofía que aún no

concluye y que nunca concluirá puesto que nunca la conciencia podrá borrar su *punto ciego*, jamaz se podrá suprimir su *carnalidad*. Nunca veremos fusionarse la percepción como experiencia en la que aparece el Ser con la percepción integrada al Ser, sino que si se capta la percepción como el hogar del Ser es porque no se ve el Ser como hogar de la percepción, y si se capta la percepción alojada en el Ser es porque no se ve al Ser alojado en la percepción. La reflexión se efectúa sobre un irreflejo pero deja sin aclarar su propio irreflejo, reconoce que tiene un punto ciego que consiste en su integración al Ser, la cual será el tema de otra reflexión que del mismo modo no podrá absorber su respectiva encarnación.

Esto es lo que Merleau-Ponty llama *sobre-reflexión*: una reflexión que reconoce su distancia respecto de sí misma, es decir, su encarnación. La *sobre-reflexión* es la percepción que se autopercibe. Para Merleau-Ponty la filosofía como *sobre-reflexión* no debe olvidar su carácter perceptivo. La *sobre-reflexión* es la percepción que se autopercibe, que vuelve a sí, pero como sigue siendo percepción conserva su punto ciego, conserva una exterioridad que se le escapa y que sólo recupera cuando se ve como percepción en el mundo, como filosofía integrada a una cultura, a una sociedad, a una época y dentro de una tradición. La historia de la filosofía tal vez sea una cadena de percepciones que se interiorizan y se exteriorizan. A partir del estudio de las filosofías pasadas construimos nuestra filosofía. Encontramos las filosofías pasadas ahí en el mundo como hechos culturales, los percibimos pues, pero reflexionamos, nuestra percepción de esas filosofías vuelve sobre sí, no se limita a ver las filosofías como obras humanas, pertenecientes al pasado, sino

que las ve como poseedoras de un sentido que aún habla hoy, se vivifican esas filosofías se convierten ya no en pensamientos de otros sino nuestros, pero esos pensamiento nuestros son percepciones del mundo que pertenecen a ese mundo, sólo que eso lo verán los estudiosos futuros de la filosofía. No es posible una filosofía que suprima su opacidad y se convierta en saber absoluto. Nos percibimos integrados al mundo, en ese sentido captamos nuestra alteridad, no la podemos ignorar del todo, pero no se trata del saber absoluto de la autoconciencia hegeliana porque lo que en verdad sabemos sólo lo sabemos a condición de no saberlo totalmente.

**BIBLIOGRAFIA**

OBRAS DE MERLEAU-PONTY

*La structure du comportement*, Press Universitaires de France, Paris, 1942

*La estructura del comportamiento*, Trad. E. Alonso, Hachette, Buenos Aires, 1976

*Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945

*Fenomenología de la percepción*, Trad. J. Cabanes, Península, Barcelona, 1977

*Sens et non-sens*, Nagel, Paris, 1948

*Sentido y sinsentido*, Trad. N. Comadira, Península, Barcelona, 1977

*Eloge de la philosophie et autres essais*, Gallimard, Paris, 1967

*Elogio de la filosofía*, Trad. Amalia Letellier, Nueva Visión, Buenos Aires, 1957

*Signos*, Trad. C. Martínez y G. Oliver, Seix Barral, Barcelona, 1973

*L'oeil et l'esprit*, Gallimard, Paris, 1964

*El ojo y el espíritu*, Trad. Jorge Romero, Paidós, Buenos Aires, 1977

*Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 1964

*Lo visible y lo invisible*, Trad. J. Escudé, Seix Barral, Barcelona, 1966

*Merleau-Ponty à la Sorbonne, résumé de cours 1949-1952*, Cynara, Grenoble, 1988

*La fenomenología y las ciencias del hombre*, Trad. Raúl A. Piérola, Nova, Buenos Aires, 1969



*La Nature (Notes, Cours du Collège de France, suivi des Résumés de cours correspondants)*, Seuil, Paris, 1995

*Posibilidad de la filosofía, resúmenes de los cursos del Collège de France, 1952-1960*, Trad. E. Bello R., Narcea, Madrid, 1979

*La prose du monde*, Gallimard, Paris, 1969

*La prosa del mundo*, Trad. Fco. Pérez G., Taurus, Madrid, 1971

*Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Cynara, Grenoble, 1989

*Recuento*, Trad. O. del Barco, Espacios, N°4,

*Prólogo a la obra de HESNARD, A., La obra de Freud*, Trad. M. Noriega, F.C.E., México, 1975

#### SOBRE MERLEAU-PONTY

BANNAN, John F., *The philosophy of Merleau-Ponty*, Harcourt Brace and World Inc., New York, 1967

BARBARAS, Renaud., *Phénoménalité et signification dans Le visible et l'invisible*, en *Actualités de Merleau-Ponty*, Les Cahiers de Philosophie, N°7, Lille, 1989

BRUZINA, Ronald., *Merleau-Ponty and Husserl: The Idea of Science*, en *The Horizons of Flesh*, Southern University Press, Illinois, 1973

DE WAELHENS, Alphonse., *Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de Merleau-Ponty*, Publications Universitaires de Louvain, Louvain, 1951

DE WAELHENS, Alphonse., *La philosophie du langage selon M. Merleau-Ponty*, en *Existence et signification*, Nauwelerts, Louvain, 1958

DE CERTEAU, Michel., *La folie de la vision*, Esprit, N°6, 1982

DILLON M.C., *Ecart: Reply to Lefort's "Flesh and Otherness"* en *Ontology and Alterity*, Northwestern University Press, Illinois, 1990

FLYNN, Bernard Charles, *Chair et textualité: Merleau-Ponty et Derrida*, en *Actualités de Merleau-Ponty*, en Les Cahiers de Philosophie, N°7, Lille, 1989

FLYNN, Bernard., *The Question of Ontology: Sartre and Merleau-ponty*, en *The Horizons of Flesh*, Southern University Press, Illinois, 1973

GARCIA CANCLINI, Néstor., *Epistemología e historia. La dialéctica entre sujeto y estructura en Merleau-Ponty*, UNAM, México, 1979

GARELLI, Jacques., *Le lieu d' un questionnement*, en *Actualités de Merleau-Ponty*, Les Cahiers de Philosophie, N°7, Lille, 1989

GILLAN, Garth., *In the Folds of de Flesh: Philosophy and Language*, en *The Horizons of Flesh*, Southern University Press, Illinois, 1973

HUDSON, Richard., y PALLARD Henri., *La question ontologique et la Phénoménologie de la perception*, *Man and World*, 24, 4, 1991

HYPPOLITE, Jean, *Existence et dialectique dans la philosophie de Merleau-Ponty*, en *Figures de la pensée philosophique II*, Press Univesitaires de France, Paris, 1971

HYPPOLITE, Jean, *L'evolution de la pensée de Merleau-Ponty*, en *Figures de la pensée philosophique II*, Press Univesitaires de France, Paris, 1971

IHDE, Don., *Singing the World: Language and Perception*, en *The Horozons of Flesh*, Southern Univesity Press, Illinois, 1973

KWANT, Rémy., *The Phenomenological Philosophy of Merleau-Ponty*, Duquesne University Press, Pittsburgh, 1963

KWANT, Rémy., *From Phenomenology to Metaphysics*, Duquesne University Press, Pittsburgh,

LANGAN, Thomas, *Merleau-Ponty's Critique of Reason*, London Yale University Press, New Haven, 1966

LANDGREBE, Ludwig, *La confrontación de Merleau-Ponty con la fenomenología de Husserl*, en *Fenomenología e historia*, Trad. Mario A. Presas, Monte Avila, Caracas Editores, 1975

LEFORT, Claude., *Sur une colonne absente. Ecrits autour de Merleau-Ponty*, Gallimard, Paris, 1978

LEFORT, Claude., et al., *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, Northwestern University Press, Illinois, 1990

LEFORT, Claude., *Philosophie et non-philosophie*, Esprit, N°6, 1982

LEFORT, Claude., *Flesh and Otherness*, en *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, Northwestern University Press, Illinois, 1990

LE-GOF, Jean-Pierre., *Le paradoxe du langage et de l'etre brut*, en *Actualités de Merleau-Ponty*, Les Cahiers de Philosophie, Lille, 1989

LINGIS, Alphonso., *Being in the Interrogative Mood*, en *The Horizons of Flesh*, Southern Univesity Press, Illinois, 1973

LLAVONA, Rafael, *Merleau-Ponty a los diez años de su muerte. Ensayo bibliográfico.*, Pensamiento, N°27, 1971

LOMBA FUENTES, Joaquín., *Fenomenología existencial en Merleau-Ponty*, Pensamiento, N°27, 1971

LOWRY, Atherton C., *Merleau-Ponty and Fundamental Ontology*, International Philosophical Quarterly, Vol.15, 1975

MADISON, Gary Brent., *Flesh as Otherness*, en *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, Northwestern University Press, Illinois, 1990

NEBREDA, Jesús J., *La fenomenología del lenguaje de Maurice Merleau-Ponty*, Publicaiones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1981

OXENHANDLER, Neal., *La literatura como percepción en la obra de Merleau-Ponty*, en Simon, John K., *La moderna crítica literaria francesa*, Trad. C. Bracho, F.C.E., México, 1984

RAMIREZ, Mario Teodoro., *El quiasmo. Ensayo sobre la filosofía de Merleau-Ponty*, Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, Morelia, 1994

RICHIR, Marc., *Le sens de la phénoménologie dans "Le visible et l'invisible"*, Esprit, N°6, 1982

RICHIR, Marc., *Merleau-Ponty: un tout nouveau rapport à la psychanalyse*, en *Actualités de Merleau-Ponty*, Les Cahiers de Philosophie, N°7, Lille, 1989

RICOEUR, Paul., *Par-delà Husserl et Heidegger*, en *Actualités de Merleau-Ponty*, Les Cahiers de Philosophie, N°7, Lille, 1989

SICHER, Bernard., *Merleau-Ponty ou le corps de la philosophie*, Grasset, Paris, 1982

THEBAUD, Jean-Loup., *La chair et l'infini*, Esprit, N°6, 1982

TILLIETTE, Xavier, *Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) ou la mesure de l'homme*, en *Philosophes contemporains*, Desclée de Brouwer, Paris, 1962

WALDENSFELS, Bernhard., *Verité à faire*, en *Actualités de Merleau-Ponty*, Le Cahiers de Philosophie, N°7, Lille, 1989

#### OBRAS DE Y SOBRE FENOMENOLOGIA

CABRERA, Manuel., *Los supuestos del idealismo fenomenológico*, UNAM, México, 1979

DARTIGUES, André., *La fenomenología*, Trad. Josep A. Pombo, Herder, Barcelona, 1981

HEIDEGGER, Martin., *El ser y el tiempo*, Trad. J. Gaos, F.C.E., México, 1977

HUSSERL, Edmund., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Trad. J. Gaos, F.C.E., México, 1986

HUSSERL, Edmund., *Meditaciones cartesianas*, Trad. J. Gaos y Miguel García B., F.C.E., México, 1986

HUSSERL, Edmund., *Crisis de las ciencias europeas*, Trad. H. Steinberg, Folios Ediciones, México, 1984

LANDGREBE, Ludwig., *El camino de la fenomenología*, Trad. Mario A. Presas, Sudamericana, Buenos Aires, 1968

MONTERO, Fernando., *Retorno a la fenomenología*, Anthropos, Barcelona, 1987

PACI, Enzo., *Función de las ciencias y significado del hombre*, Trad. E. de la Peña, F.C.E., México, 1968

SARTRE, Jean Paul., *El ser y la nada*, Trad. Juan Valmar, Losada, Buenos Aires, 1981

SARTRE, Jean Paul., *La imaginación*, Trad. C. Dragonetti, EDHASA, Barcelona, 1978

SARTRE, Jean Paul., *Lo imaginario*, Trad. M. Lamana, Losada, Buenos Aires, 1982

#### OTRAS OBRAS CONSULTADAS

AISEN SON KOGAN, Aida., *Cuerpo y persona. Filosofía y psicología del cuerpo vivido*, F.C.E., México, 1981

BERNARD, Michel, *El cuerpo*, Trad. A.L.Bixio, Paidós, Barcelona, 1985

CARTERETTE, Edward C., y FRIEDMAN, Morton P., *Manual de percepción*, Trad. A Flores Medina, Trillas, México, 1982

DESCOMBES, Vincent., *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Trad. E.Benarroch, Cátedra, Madrid, 1982

MATURANA, Humberto, y VARELA, Francisco., *El árbol del conocimiento*, Debate, Madrid, 1990

VARELA, Francisco et ali., *De cuerpo presente*, Trad. C.Gardini, Gedisa, Barcelona, 1992